

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**  
**Departamento de Prehistoria**



**PALEOETNOLOGÍA DE LA HISPÁNICA CÉLTICA :  
ETNOARQUEOLOGÍA, ETNOHISTORIA Y FLOKLORE  
COMO FUENTES DE LA PROTOHISTORIA**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**Pedro Reyes Moya Maleno**

Bajo la dirección del doctor

Martín Almagro-Gorbea

**Madrid, 2013**

PEDRO REYES MOYA MALENO

# PALEOETNOLOGÍA DE LA HISPANIA CÉLTICA

ETNOARQUEOLOGÍA, ETNOHISTORIA Y FOLKLORE COMO FUENTES DE LA PROTOHISTORIA

TESIS DOCTORAL CON MENCIÓN EUROPEA  
DEPARTAMENTO DE PREHISTORIA  
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID



2012





TESIS DOCTORAL / THÈSE DE DOCTORAT

# **PALEOETNOLOGÍA DE LA HISPANIA CÉLTICA**

**ETNOARQUEOLOGÍA, ETNOHISTORIA Y FOLKLORE COMO FUENTES DE LA PROTOHISTORIA**

PALÉOETHNOLOGIE DE L'HISPANIE CELTIQUE

ETHNOARCHÉOLOGIE, ETHNOHISTOIRE ET FOLKLORE COMME SOURCES DE LA PROTOHISTOIRE

PRESENTADA Y DEFENDIDA PÚBLICAMENTE POR / PRÉSENTÉE ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT PAR

**PEDRO R. MOYA-MALENO**

DIRIGIDA POR / DIRIGÉE PAR

Prof. Dr. MARTÍN ALMAGRO-GORBEA



**DEPARTAMENTO DE PREHISTORIA - FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

2012

**Imagen de la Portada:** “Danza de Caballito” en cerámica numantina. Museo Numantino, nº inv. N1991. Siglo I a.C. Foto: Moya-Maleno, 2006: Exposición *Celtíberos*, Soria (=Jimeno, 2005: § 291).

**Imagen de la Contraportada:** *Trangas* y otros personajes del carnaval de Bielsa (Huesca), década de los 50. Foto: Centro Documental del Museo de Bielsa, nº ref. ES-ARA-MB-004-001-001-664: [www.bielsa.com/ficha.php?id\\_documento=ES-ARA-MB-004-001-001-664](http://www.bielsa.com/ficha.php?id_documento=ES-ARA-MB-004-001-001-664) (acceso 15-V-2012).

**Nota a las figuras:** Cuando no se indique expresamente la procedencia de las ilustraciones, fotografías, mapas o gráficas, ésta corresponde al autor de la presente Tesis Doctoral.

**ISBN:** 978-84-695-9268-7

ISBN-10: 84-695-9268-8



**PALABRAS CLAVE:**

Etnoarqueología - Etnohistoria - Etnografía - Folklore  
 Teoría de Sistemas - Procesos de Larga Duración - Historia Comparada  
 Economía - Sociedad - Ideología - Religión - Mitología - Mitemas - Simbolismo  
 Cambio - Aculturación - Sincretismo - Suplantación  
 Edad del Hierro - Hispania y Europa Céltica  
 Península Ibérica - España - Portugal - Europa

**MOTS-CLÉS:**

*Ethnoarchéologie - Etnohistoire - Ethnographie - Folklore*  
*La systématique- Longue durée - Histoire comparée*  
*Economie - Société - Idéologie - Religion - Mythologie - Mythes - Symbolisme*  
*Changement - Acculturation - Syncretisme - Supplantation*  
*Âge du Fer - Hispanie et Europe Celtique*  
*Péninsule ibérique - Espagne - Portugal - Europe*

**RESUMEN:**

Esta Tesis Doctoral propone investigar las sociedades protohistóricas de la Península Ibérica tanto desde el conocimiento de los testimonios directos procedentes de los contextos y datos arqueológicos como a través de otras fuentes que puedan contener información sobre el cambiante y polimórfico conglomerado de pueblos prerromanos que enmarcamos como Hispania Céltica, a tenor de los paralelismos entre ellos y con el mundo atlántico y centroeuropeo.

Este planteamiento, además de tener en cuenta los testimonios grecolatinos en su justa medida, se fundamenta en la existencia de *procesos de larga duración* desde la Edad del Hierro. El rastreo, crítica y contextualización de fuentes de diversa naturaleza evidencian constantes fenómenos de pervivencia, sincretismo y suplantación a lo largo de la Historia.

En concreto, se pone de manifiesto la viabilidad de abordar los distintos subsistemas culturales de las comunidades hispanocélticas a través de una estrategia que combina Etnoarqueología, Etnohistoria y Folklore. El estudio y comparación de los hechos históricos, la narrativa y la Literatura Oral y las tradiciones, los usos y costumbres de la España y Portugal premoderna permiten plantear, cuando menos, patrones de subsistencia, sistemas jurídicos y modelos de estructuración social, así como aproximar relatos literarios, rituales y pasajes mitológicos hispanocélticos. De este modo, es posible dar una visión integral y holística de la Edad del Hierro más allá de *universales* y *arquetipos* antropológicos. Esta línea de investigación es aún más interesante si se tienen en cuenta las propias limitaciones de la *cultura material* a la hora de afrontar todas aquellas prácticas y categorías inmateriales que atañen a concepciones sociales o de espiritualidad de unas comunidades en las que, precisamente, la trascendencia simbólica estaba inexorablemente unida al resto de los elementos y fases de la vida.

Para ello se ha trabajado en dos direcciones. De una parte, se ha analizado la aplicación de las distintas disciplinas al conocimiento prehistórico a lo largo del último siglo y medio. Los aciertos y los problemas detectados permiten repensar la manera en que historiadores y arqueólogos intentamos aprehender el Pasado. En segundo término, nos apoyamos en los cada vez más frecuentes trabajos que han optado por esta vía plural de conocimiento de la Antigüedad para establecer un panorama general de la Hispania Céltica con otros tantos casos estudiados por nosotros. De esta forma, además de evidenciar la potencialidad de nuestra metodología, se pretende conocer mejor a las comunidades de la Hispania Céltica y aportar nuevas hipótesis para dichas sociedades y para los testimonios arqueológicos que de ellas emanan.

En definitiva, la *Paleoetnología de la Hispania Céltica* sistematiza y pone en común una forma de estudiar la economía, la sociedad y el mundo ritual y simbólico de las comunidades hispanocélticas a través del rastreo comparativo de las distintas fuentes que han llegado hasta nuestros días.

## RÉSUMÉ:

Cette thèse propose d'étudier les sociétés protohistoriques de la péninsule ibérique autant pour la connaissance à travers des témoignages directs provenant des contextes et des données archéologiques qu'à travers d'autres sources qui pourraient contenir des informations sur le mélange, changeant et polymorphe, de certains peuples préromains que nous encadrons comme L'Hispanie Celtique, selon les parallélismes entre eux et le monde atlantique et l'Europe centrale.

Cette approche, en plus de tenir compte des témoignages gréco-romains dans toute leur perspective, est fondée sur l'existence de processus de *longue durée* à partir de l'Âge du Fer. La poursuite, l'analyse et la contextualisation des sources de différentes natures montrent des phénomènes constants de survie, de syncrétisme et de supplantation, à travers l'Histoire.

Plus précisément, il s'agit de mettre en évidence la faisabilité d'aborder les différents sous-systèmes culturels des communautés hispano-celtiques par le biais d'une stratégie qui combine l'Ethnoarchéologie, l'Ethnohistoire et le Folklore. L'étude et la comparaison des faits historiques, la littérature écrite et orale et les traditions ; les us et coutumes de l'Espagne et du Portugal pré moderne permettent de poser la question, du moins, des modèles de subsistance, des systèmes juridiques et des modèles de structure sociale, et aussi d'apporter des récits littéraires, des rituels et des passages de la mythologie hispano-celtique. Ainsi, il est possible d'apporter une vision globale et holistique de l'Âge du Fer au-delà des archétypes universels anthropologiques. Cette ligne de recherche est encore plus intéressante si l'on tient compte des limites de la *culture matérielle* pour étudier toutes les pratiques et les catégories immatérielles qui se rapportent à des conceptions sociales ou de spiritualités dans des communautés où, précisément, l'importance symbolique était inexorablement liée aux autres éléments et étapes de la vie.

Pour cela, nous avons suivi deux directions. D'une part, nous avons analysé l'application des différentes disciplines de la Préhistoire tout au long des cent cinquante dernières années. Les succès et les problèmes identifiés nous permettent de repenser la manière dont les historiens et les archéologues tentent d'appréhender le passé. Ensuite, nous nous appuyons sur les travaux, de plus en plus fréquents, qui optent pour cette ligne de recherche sur l'Antiquité, afin d'établir un panorama général de l'Hispanie Celtique avec, aussi, d'autres cas que nous avons étudiés. Ainsi, en plus de prouver le potentiel de notre méthodologie, nous prétendons apporter une meilleure connaissance des communautés de l'Hispanie Celtique et fournir de nouvelles hypothèses pour ces sociétés et pour leurs témoignages archéologiques.

En définitive, le *Paléoethnologie de l'Hispanie Celtique* systématise et met en relation la manière d'étudier l'économie, la société et le monde rituel et symbolique des communautés hispano-celtiques à travers la recherche comparative des différentes sources qui ont survécu jusqu'à ce jour.

# ÍNDICE

<b>1. Introducción</b>	1
<b>1. Introduction</b>	7
<b>2. Marco conceptual y metodología de trabajo</b>	13
2.1. Historiografía: el Folklore y la Etnohistoria aplicados al Pasado de la Península Ibérica	14
Historiografía europea	14
Ámbito francófono	14
Corrientes germánicas	17
Ámbito anglosajón	18
Escuela de Roma	19
Historiografía de la Península Ibérica	20
2.2. Premisas y Conceptos. Hispania Céltica	31
2.2.I. Hispania Céltica	32
Hispania Prerromana e Hispania Céltica	36
2.2.II. Conquistas y aculturaciones: la construcción del Pasado	40
2.2.II.1. Romanización (218 a.C.-409 d.C.)	40
2.2.II.2. Cristianismo (siglo IV d.C.-.)	42
2.2.II.3. Invasiones germánicas (409-711)	44
2.2.II.4. Conquista musulmana y Al-Ándalus (711-1492)	46
2.2.II.5. Reconquista y Repoblación (722-1492)	48
2.2.II.6. La trashumancia y otras formas de aculturación	49
2.3. Metodología	52
2.4. Límites y posibilidades	61
2.5. Estilo, normas de transcripción y abreviaturas	64
<b>3. Fuentes para el estudio de la Hispania Céltica</b>	69
Fuentes arqueológicas	71
Fuentes lingüísticas	71
Fuentes jurídico-administrativas	72
Fuentes literarias	73
Trabajos etnográficos, históricos y otras investigaciones analíticas	75
<b>4. La Hispania Céltica a través de la Etnoarqueología, la Etnohistoria y la Etnografía</b>	79
<b>4.1. Territorio, economía y subsistencia en la Hispania Céltica</b>	79
4.1.I. Paleopaisaje de la Península Ibérica	81
4.1.II. Vías de comunicación y transporte	85
4.1.II.1. Vías de comunicación	85
4.1.II.2. Transporte	89
a) Transporte terrestre	90
b) Transporte acuático	91
4.1.III. Ciclos vegetativos y de trabajo: el calendario (I)	93
4.1.III.1. Calendario diario	94
4.1.III.2. Ciclos cuadregesimales	98
4.1.III.3. Ciclo agrícola	99
4.1.III.4. Ciclos ganaderos	99
4.1.III.5. Ciclo silvícola y cinegético	102

4.1.IV. Arqueología y subsistencia tradicional	103
4.1.IV.1. Agricultura	104
4.1.IV.2. Ganadería	105
4.1.IV.3. Silvicultura	114
4.1.IV.4. Caza y pesca	115
4.1.IV.5. Artesanía	117
4.1.IV.6. Minería	118
4.1.IV.7. Alimentación y descanso	119
4.1.IV.8. Higiene y enfermedad	121
a) Enfermedades y degeneraciones	121
b) Medidas profilácticas	123
4.1.V. Utillaje laboral y doméstico	126
4.1.VI. Patrón urbanístico	131
4.1.VI.1. Espacios urbanos comunales y particulares	131
a) Espacios comunes y comunales	131
b) Espacio doméstico	133
4.1.VI.2. Tipo de construcciones	134
a) Estabulaciones-apriscos	140
b) Almacenaje	141
c) Otras estructuras	142
4.1.VII. Tipos de asentamientos y organización del territorio	144
4.1.VII.1. Tipos de asentamientos	145
4.1.VII.2. Modelos de ocupación del territorio	146
4.1.VIII. Límites geográficos y políticos del territorio explotable	152
4.1.IX. Sistemas de cuenta, pesos y medidas	154
4.1.IX.1. Sistemas de cuenta	155
4.1.IX.2. Sistemas ponderales	155
4.1.IX.3. Medidas de longitud	156
4.1.IX.4. Medidas de superficie	158
4.1.IX.5. Medidas de capacidad	160
4.1.X. Sistemas de intercambio no monetar	161
<b>4.2. La organización social y sus expresiones</b>	163
4.2.I. Derecho y justicia	165
4.2.I.1. Leyes consuetudinarias	166
4.2.I.2. Régimen de propiedad	167
a) Propiedad de campos de cultivo, pastos y montes	168
b) Marcas de propiedad	171
c) Propiedad del agua	171
d) Propiedad de viviendas, medios de producción y artefactos	172
4.2.I.3. Sistema de herencia	174
4.2.I.4. Aportaciones y tributos a la comunidad	176
4.2.I.5. Tratos y pactos	180
a) Pactos de sangre	183
b) <i>Hospitium</i>	184
4.2.I.6. Resolución de disputas	185
4.2.I.7. Expulsión y supresión de derechos	189
4.2.II. Organización y toma de decisiones	191
4.2.II.1. Organización familiar	191
a) Avunculado- <i>Fosterage</i>	194
b) Organización gentilicia	194



4.2.II.2. Asambleas y organización de la comunidad	198
a) Magistraturas	199
b) Asambleas comunales	202
Las asambleas de la Hispania Céltica a través de sus pervivencias	203
c) Senados reducidos y concejos cerrados	209
4.2.II.3. Sociedades jerárquicas y transversales	210
4.2.II.4. Alianzas y gestión de recursos intercomunitarios	217
a) Arbitrajes coyunturales supralocales	218
b) Anficionías y alianzas estables	218
4.2.II.5. Espacios y ritos de consagración de las decisiones	224
a) <i>Nemeton</i> y <i>medianeto</i>	225
b) Otros rituales y lugares de consagración	228
Encima del roquedal	230
El pie descalzo	231
So el árbol	234
Armas y entronizaciones	235
Entre manzanas y verracos...	236
4.2.III. Las etapas vitales y sociales	240
4.2.III.1. Alumbramiento y lactancia	242
a) La Covada	245
b) Amamantamiento por animales	246
4.2.III.2. Infante	247
a) Juego y aprendizaje	248
4.2.III.3. Pubertad-Juventud	249
a) Fratrías y animalizaciones. La continuidad social	250
4.2.III.4. Adultos	265
a) Adultos jóvenes: <i>iuventus</i>	265
b) Madurez plena	267
4.2.III.5. En busca de la pareja	268
a) Agasajos	272
4.2.III.6. Matrimonio y concepción	274
a) Referentes calendáricos	276
b) Concepciones no deseadas, infidelidades y repudios	278
c) Infertilidad y viudedad	279
4.2.III.7. Senectud	280
a) Expulsiones de ancianos	281
4.2.III.8. Muerte	284
a) Actitudes ante la muerte	285
b) Exposición de cadáveres, inhumaciones y cremaciones	289
4.2.IV. Competición social y violencia	290
4.2.IV.1. Juegos	292
4.2.IV.2. Luchas gimnásticas	294
4.2.IV.3. Competiciones hípicas y otros agones	300
4.2.IV.4. Enfrentamientos y muertes violentas	307
a) Combates de campeones	308
b) Mutilaciones, ejecuciones y sacrificios cruentos	312
Mutilaciones	312
Sacrificios cruentos	315
4.2.V. Alaridos, música y danzas	318

4.2.V.1. Alaridos y cánticos	318
4.2.V.2. Música	319
a) Idiófonos	320
b) Membranófonos	321
c) Cordófonos	321
d) Aerófonos	321
4.2.V.3. Danzas	330
<b>4.3. Cosmovisión, religión y mentalidad</b>	337
4.3.I. Cosmogonía y escatología:	337
4.3.I.1. Cosmogonía: origen del mundo	337
4.3.I.2. Teogonía y sociogonía: primeras divinidades y origen de la sociedad	339
a) El origen de la sociedad	339
4.3.I.3. Escatología. Fin del mundo y de las sociedades	341
4.3.II. Cosmología: geografías míticas, tiempo ritual y manifestaciones de lo divino	347
4.3.II.1. Percepciones astronómicas y concepciones astrológicas	347
a) Astronomía	349
b) Astrología Natural	353
c) Astrología Supersticiosa	354
d) Orientación astronómica y espacios simbólicos	359
El Norte nefasto	359
El Sur nefasto	361
4.3.II.2. Paisajes simbólicos y mundos paralelos. Límites del mundo exterior	364
a) Estructuras cuatripartitas y otras divisiones del mundo	369
Estructuración tripartita. El <i>trifinium</i> sacro-jurídico	370
Estructuración cosmológica cuatripartita	372
Otras particiones	377
b) Puntos y momentos de conexión con el Otro Mundo	378
c) El Otro Mundo	383
d) Viajes al Otro Mundo	387
4.3.II.3. Divinidades y calendarios rituales en la Hispania Céltica	397
a) Divinidades hispanocélticas	399
<i>Taranis</i> y otras divinidades soberanas	402
<i>Lugus</i>	405
* <i>Bel-</i>	411
<i>Nabia</i>	412
<i>Deva</i>	412
<i>Ataecina-Brigit</i>	413
<i>Airo(nis)</i>	417
Jano céltico	418
Gemelos divinos	419
<i>Cernunnos</i>	420
<i>Epona-Iccona</i>	423
b) Mitos y rituales cíclicos: el calendario (II)	424
Ciclo mensual, quincenal y semanal	430
Ciclo Anual	433
<i>Samain</i> y el ciclo de invierno	438
Santa Lucía (13/XII) y el solsticio de invierno	441
Las <i>Doce Noches</i> hispanocélticas	442
<i>Imbolc</i> y el ciclo de primavera	444
Carnaval y marzas	449

<i>Beltaine</i> y el ciclo de Verano	450
Fiestas móviles y solsticio de verano	454
<i>Lughnasad</i> y el ciclo de otoño	458
Equinoccio de otoño y San Miguel	461
Ciclos Supraanuales	462
4.3.II.4. Concepción del mundo exterior, seres míticos e individuos extraordinarios	464
a) Lugares y elementos “inanimados”	464
Túmulos y majanos	464
Elementos domésticos, herramientas y otros elementos “inanimados”	468
b) Seres vivos: árboles y animales	469
Árboles	469
Animales	475
c) Seres mágicos-mitológicos, monstruos y espíritus	477
d) Individuos extraordinarios	479
4.3.III. Formas de culto, ofrendas y otros rituales	482
4.3.III.1. Ofrendas	483
4.3.III.2. Ritos circunambulatorios	485
a) Sentido del giro y número de vueltas	491
4.3.III.3. Otros rituales	494
a) Rituales de fundación	494
b) Silencio	494
c) Ruido	495
d) Expulsión de espíritus	496
4.3.IV. Magia, Augurios, Agüeros y sueños premonitorios	497
4.3.IV.1. Magia y amuletos	497
Amuletos	499
4.3.IV.2. Augurios y agüeros	502
4.3.IV.3. Visiones y sueños premonitorios	503
<b>5. Conclusiones</b>	507
<b>5. Conclusions</b>	513
<b>6. Apéndices</b>	519
6.1. <i>Corpus testimoniorum</i>	519
6.2. Índice de topónimos	543
6.3. Índice de figuras	551
6.4. Informantes	557
<b>7. Bibliografía y otras fuentes</b>	559

## SOMMAIRE

<b>1. <i>Introducción</i></b>	1
<b>1. Introduction</b>	7
<b>2. Cadre conceptuel y et la méthodologie de travail</b>	13
2.1. L'Historiographie : le Folklore et l'Ethnohistoire appliquées à le passé de la péninsule ibérique	14
L'Historiographie européenne	14
Cadre francophone	14
Courant germanique	17
Champ anglo-saxon	18
École de Rome	19
L'Historiographie dans la péninsule ibérique	20
2.2. Prémisses et concepts. L'Hispanie Celtique	31
2.2.I. L'Hispanie Celtique	32
L'Hispania Préromaine et l'Hispanie Celtique	36
2.2.II. Conquêtes et acculturations: la construction du Passé	40
2.2.II.1. Romanisation (218 avant JC-409 p.C.)	40
2.2.II.2. Christianisme (IVe siècle-...)	42
2.2.II.3. Invasions germaniques (409-711)	44
2.2.II.4. Conquête musulmane et Al-Ándalus (711-1492)	46
2.2.II.5. <i>Reconquista</i> et <i>Repoblación</i> (722-1492)	48
2.2.II.6. Transhumances et autres sortes d'acculturation	49
2.3. Méthodologie	52
2.4. Limites et possibilités	61
2.5. Style, normes de transcription et abréviations	64
<b>3. Sources pour l'étude de l'Hispanie Celtique</b>	69
Sources archéologiques	71
Sources linguistiques	71
Sources juridiques et administratives	72
Sources littéraires	73
Études ethnographiques, historiques et autres recherches	75
<b>4. L'Hispanie Celtique à travers de l'Ethnoarchéologie, l'Ethnohistoire et l'Ethnographie</b>	79
<b>4.1. Territoire, économie et subsistance en l'Hispanie Celtique</b>	79
4.1.I. Paléopaysage de la péninsule ibérique	81
4.1.II. Voies de communication et transport	85
4.1.II.1. Voies de communication	85
4.1.II.2. Transports	89
a) Transport terrestre	90
b) Transport aquatique	91
4.1.III. Cycles végétatifs et du travail: le calendrier (I)	93
4.1.III.1. Calendrier quotidien	94
4.1.III.2. Cycles quadragesimales	98
4.1.III.3. Cycle agricole	99
4.1.III.4. Cycles de pâturage	99
4.1.III.5. Cycle syvicole et cynégétique	102

4.1.IV. Archéologie et subsistance traditionnelle	103
4.1.IV.1. Agriculture	104
4.1.IV.2. Élevage	105
4.1.IV.3. Sylviculture	114
4.1.IV.4. Chasse et pêche	115
4.1.IV.5. Artisanat	117
4.1.IV.6. Exploitation minière	118
4.1.IV.7. Nourriture et repos	119
4.1.IV.8. Hygiène et maladies	121
a) Maladies et dégénéralions	121
b) Mesures prophylactiques	123
4.1.V. Outillage et travail domestique	126
4.1.VI. Modèle urbain	131
4.1.VI.1. Espace urbain communal et privé	131
a) Espaces communes et communales	131
b) Espace domestique	133
4.1.VI.2. Type de construction	134
a) Stabulations-bercails	140
b) Stockage	141
c) Autres structures	142
4.1.VII. Types d'établissements et d'organisation territoriale	144
4.1.VII.1. Types d'établissements	145
4.1.VII.2. Modèle d'occupation du territoire	146
4.1.VIII. Limites géographiques et politiques du territoire exploitable	152
4.1.IX. Systèmes de comptage, poids et mesures	154
4.1.IX.1. Systèmes de comptage	155
4.1.IX.2. Systèmes pondérales	155
4.1.IX.3. Mesures de longueur	156
4.1.IX.4. Mesures de surface	158
4.1.IX.5. Mesures de capacité	160
4.1.X. Systèmes d'échange pas monétaire	161
<b>4.2. L'organisation sociale et leurs expressions</b>	<b>163</b>
4.2.I. Droit et justice	165
4.2.I.1. Lois coutumières	166
4.2.I.2. Régime de propriété	167
a) Propriété des champs, pâtutages et forêts	168
b) Marques de propriété	171
c) Propriété de l'eau	171
d) Propriété du logement, des moyens de production et des y artefacts	172
4.2.I.3. Système d'héritage	174
4.2.I.4. Apports et contributions à la communauté	176
4.2.I.5. Marchés et pactes	180
a) Pactes de sang	183
b) <i>Hospitium</i>	184
4.2.I.6. Résolution des différends	185
4.2.I.7. Expulsion et suppression des droits	189
4.2.II. Organisation et prise de décisions	191
4.2.II.1. Organisation familiale	191
a) <i>Avunculat-Fosterage</i>	194
b) Organisation gentilice	194

4.2.II.2. Assamblées et organisation de la communauté	198
a) Magistratures	199
b) Assamblées du peuple	202
Les assamblées de l'Hispanie Celtique à travers de leurs survivances	203
c) Sénats et conseils restreignats	209
4.2.II.3. Sociétés hiérarchiques et transversaux	210
4.2.II.4. Alliances et gestion des ressources intercommunales	217
a) Arbitrages conjoncturels et supralocales	218
b) Amphictyonies et alliances stables	218
4.2.II.5. Espaces et rites de consécration des décisions	224
a) <i>Nemeton</i> et <i>medianeto</i>	225
b) Autres rituels et lieux de consécration	228
Au-dessus du rocailleux	230
Le pied nu	231
Sous l'arbre	234
Armes et intronisations	235
Entre pommes et <i>verracos</i> ...	236
4.2.III. Les périodes de la vie et de la société	240
4.2.III.1. Naissance et allaitement	242
a) La Couvade	245
b) L'allaitement par animaux	246
4.2.III.2. Enfant	247
a) Jeu et apprentissage	248
4.2.III.3. Puberté-Jeunesse	249
a) Phratries et animalisations. La continuité sociale	250
4.2.III.4. Adultes	265
a) Jeunes adultes: <i>iuventus</i>	265
b) Pleine maturité	267
4.2.III.5. A la recherche du couple	268
a) Cadeaux	272
4.2.III.6. Mariage et conception	274
a) Références du calendrier	276
b) Conceptions non désirées, infidélités et répudiations	278
c) Infertilité et veuvage	279
4.2.III.7. Vieillesse	280
a) Expulsions de âgées	281
4.2.III.8. Mort	284
a) Attitudes à la mort	285
b) L'exposition de cadavres, inhumations et crémations	289
4.2.IV. Compétition sociale et violence	290
4.2.IV.1. Jeux	292
4.2.IV.2. Combats gymnastiques	294
4.2.IV.3. Compétitions hippiques et autres agôns	300
4.2.IV.4. Affrontements et morts violentes	307
a) Combats entre champions	308
b) Mutilations, exécutions et sacrifices sanglants	312
Mutilations	312
Sacrifices sanglants	315
4.2.V. Hurlements, musique et danse	318



4.2.V.1. Hurlements et chants	318
4.2.V.2. Musique	319
a) Idiophones	320
b) Membranophones	321
c) Cordophones	321
d) Aérophones	321
4.2.V.3. Danses	330
<b>4.3. Weltanschauung, religion et mentalité</b>	337
4.3.I. Cosmogonie et eschatologie:	337
4.3.I.1. Cosmogonie : origine du Monde	337
4.3.I.2. Théogonie et sociogonie: premières divinités et l'origine de la société	339
a) Origine de la société	339
4.3.I.3. Eschatologie. Fin du Monde et de la société	341
4.3.II. Cosmologie : géographies mythiques, temp rituel et manifestations de la volonté divine	347
4.3.II.1. Perceptions astronomiques et conceptions astrologiques	347
a) Astronomie	349
b) Astrologie Naturelle	353
c) Astrologie Superstitieux	354
d) Orientation astronomique et espaces symboliques	359
Le Nord néfaste	359
Le Sud néfaste	361
4.3.II.2. Paysages symboliques et mondes parallèles. Limites du monde extérieur	364
a) Structures quadripartites et autres divisions du monde	369
Structures tripartites. Le <i>trifinium</i> sacrée-juridique	370
Structures quadripartites	372
Autres partitions	377
b) Points et moments de connexion avec l'au-delà	378
c) L'Autre Monde	383
d) Voyages à l'Autre Monde	387
4.3.II.3. Divinités et calendaires rituelles dans l'Hispanie Celtique	397
a) Divinités hispano-celtiques	399
<i>Taranis</i> et autres divinités souveraines	402
<i>Lugus</i>	405
* <i>Bel-</i>	411
<i>Nabia</i>	412
<i>Deva</i>	412
<i>Ataecina-Brigit</i>	413
<i>Airo(nis)</i>	417
<i>Janus</i> celtique	418
Jumeaux divins	419
<i>Cernunnos</i>	420
<i>Epona-Iccona</i>	423
b) Mythes et rituels cycliques : le calendrier (II)	424
Cycle mensuel, bimensuel et hebdomadaire	430
Cycle annuel	433
<i>Samain</i> et le cycle d'hiver	438
Sainte-Lucie (13/XII) et le solstice d'hiver	441
Les <i>Douze Jours</i> hispano-celtiques	442
<i>Imbolc</i> et le cycle du printemps	444
Carnaval et <i>marzas</i>	449

<i>Beltaine</i> et le cycle d'été	450
Fêtes mobiles et solstice d'été	454
<i>Lugnasad</i> et le cycle de l'automne	458
Equinoxe de l'automne et Saint-Michel	461
Cycles supraannuels	462
4.3.II.4. Conception du monde extérieur, êtres mythiques et individus extraordinaires	464
a) Lieux et éléments «inanimés»	464
Tumulus et cairns	464
Objets domestiques, outils et autres éléments «inanimés»	468
b) Êtres vivants: arbres et animaux	469
Arbres	469
Animaux	475
c) Êtres magiques-mythologiques, monstres et âmes	477
d) Individus extraordinaires	479
4.3.III. Formes de culte, offrandes et autres rituels	482
4.3.III.1. Offrandes	483
4.3.III.2. Rites circumambulatoires	485
a) Sens de rotations et nombre de tours	491
4.3.III.3. Autres rituels	494
a) Rituels de fondation	494
b) Silence	494
c) Bruit	495
d) Expulsions des âmes	496
4.3.IV. Magie, présages, augures et sommeils prophétiques	497
4.3.IV.1. Magie et amulettes	497
amulettes	499
4.3.IV.2. Augures et présages	502
4.3.IV.3. Visions et sommeils prophétiques	503
5. <i>Conclusiones</i>	507
5. Conclusions	513
6. Annexes	519
6.1. <i>Corpus testimoniorum</i>	519
6.2. Table des toponymes	543
6.3. Table des figures	551
6.4. Informateurs	557
7. Bibliographie et autres sources	559

## 1. INTRODUCCIÓN

Señor caballero, nosotros no conocemos quién sea esa buena señora  
que decís; mostrádnosla: que si ella fuere de tanta hermosura como  
significáis, de buena gana y sin apremio alguno confesaremos la verdad  
que por parte vuestra nos es pedida.

*El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de La Mancha*  
Miguel de Cervantes, 1605: Libro I, cap. IV

*Arqueología-Folklore-Historia*. Tres palabras bastan a un antropólogo, arqueólogo o historiador para no seguir leyendo esta síntesis de la Edad del Hierro. Tres palabras necesitan para aplicar a esta monografía y a su autor todos los rancios clichés que se vienen aplicando desde los años 30 del siglo XX. Tres o más vidas se necesitarían para hacer ver a la autoproclamada Arqueología “puntera” de hoy día que no ha sabido valorar –cuando no ha preferido ignorar– los estertores del mundo premoderno que agonizaba frente a sí.

La Arqueología de hoy día –como la sociedad en la que nos ha tocado desarrollarnos– vive en un *retablo de las maravillas* en el que trabajar con Folklore y fuentes históricas es tildado de ahistórico, y si además, estas tradiciones y testimonios son de la Península Ibérica y aplicadas a la Edad del Hierro, eso ya supone estigmatizarse como un vulgar erudito del siglo XIX. A las malas te ubicarán ligado ideológicamente al conservadurismo, cuando no al fascismo más recalcitrante. Así de simple, así de cruel, así de triste.

Algunas corrientes antropológicas y sociológicas han inculcado a buena parte de los arqueólogos del siglo XX y XXI una visión estrecha sobre el Pasado, que no puede ser estudiado desde el Presente, sino sólo desde un cierto número de fuentes coetáneas y, a veces, ni siquiera ésas, como sucede en el caso de las grecolatinas. Se trata de un discurso éste ampliamente enraizado en la sociedad y entre los investigadores modernos, hasta el punto de que, sólo durante la travesía que supone esta Tesis, he podido sacudirme los prejuicios que hasta entonces me habían hecho considerar los estudios basados en este tipo de fuentes alternativas como trabajos pseudohistóricos, antes que ver la verdadera potencialidad del estudio conjunto de la Arqueología, el Folklore, las fuentes históricas, la Literatura y cuantos testimonios proceden del Pasado.

A la hora de conocer e interpretar las sociedades de la Hispania Prerromana, la cultura material y, a veces, los textos clásicos debidamente contextualizados son tenidos como las únicas fuentes de información válida. No hay duda a este respecto de la valía de los testimonios arqueológicos para afrontar numerosos ámbitos de la vida de la Edad del Hierro, sobre todo los concernientes a aspectos económicos; pero éstas fuentes evidencian sus propias limitaciones a la hora de afrontar todas aquellas prácticas y categorías inmateriales relacionadas con las concepciones sociales o la espiritualidad de unas comunidades en las que, precisamente, la trascendencia simbólica estaba inexorablemente unida al resto de los elementos y fases de la vida.

Como señalaba F. Marco Simón (1993: 480), es mucho más fácil explicar los aspectos externos de la religiosidad –análisis arqueológicos, textos grecorromanos, espacios rituales, etc.– que aprehender la creencia misma de unas comunidades hispanocélticas que no tuvieron, como es lógico, las mismas tradiciones, sino que, con suerte, pudieron albergar unas imágenes culturales más o menos relacionables.

Teniendo en cuenta las evidentes limitaciones que presenta la Arqueología, podríamos remontarnos incluso al propio G.O. Montelius cuando señalaba que, ante la existencia de un dato aislado, se ha de relacionar con otros testimonios, y cuando no existan de su propia naturaleza, se han de buscar de otras. No se trata, por tanto, de encontrar un arcano antepasado de nuestra sociedad actual, sino de entender las sociedades hispanocélticas desde los testimonios que de ella tenemos en distintos tipos de fuentes, puesto que, como enunciara J. Ortega y Gasset en el prólogo a la *Introducción a las Ciencias del Espíritu* de W. Dilthey, «la Ciencia es el descubrimiento de las conexiones entre los hechos. En la conexión el hecho

*desaparece como puro hecho y se transforma en miembro de un “sentido”. Entonces se le entiende. El “sentido” es la materia inteligible»* (Ortega y Gasset, 1956: XIX).

Un mínimo paseo por las fuentes etnográficas evidencia que, incluso para usos y creencias actuales, el ritual inmaterial y la transmisión oral constituyen casi el único testimonio “tangible” de realidades sociales y religiosas que son, cuando menos, tan potentes como el más dorado de los bienes de prestigio. De ahí que, de acuerdo a investigaciones recientes que se fundamentan en nuestra misma línea de trabajo, como la de M. García Quintela y M. Santos (2008), M. Almagro-Gorbea (2009) o J.F. Torres Martínez (2011), se ha de tomar el aforismo «*la ausencia de evidencia no supone evidencia de la ausencia*» como el leitmotiv que ayude a repensar la forma de hacer (pre) Historia.

Como señala Torres Martínez (2011: 443), «*es un grave error suponer que lo religioso, las creencias religiosas, son algo científicamente falso, una mera superstición, el fruto de la ignorancia. Si introducimos condicionantes previos, como determinados juicios de valor apriorísticos, eliminamos la posibilidad de que nuestro estudio pueda ser científico*». Esto es, desestimar los datos que ofrece el Folklore como vía de análisis implica obviar buena parte de todo aquello que, aprendido, ayuda al ser humano a controlar lo inexplicable, lo incógnito, lo incontrolable, o lo que es lo mismo en la cronología objeto de este estudio, supone ignorar la gran mayoría del mundo simbólico de la Edad del Hierro, puesto que, como hemos señalado, todo es mágico y mítico en los sistemas etnoculturales preindustriales y en la Antigüedad; es indivisible de cualquier otra explicación.

Por ello, si la investigación arqueológica es capaz de asumir la existencia de *procesos de continuidad* a lo largo de la (pre)Historia que son perceptibles en distintos tipos de fuentes documentales, y sin sugerir con ello conceptos de *inmanencia*, de *uniformidad* y de *cultura genética* ni repetir el abuso de la analogía y de las conjeturas fáciles, estaremos un poco más cerca de advertir la desnudez del emperador o del rey moro como ya hiciera el niño o el negro en la fábula de *El conde Lucanor*.

Como trataremos más en profundidad, el principal problema radica en el concepto y velocidad de *cambio* en las sociedades premodernas y todo lo que de este fenómeno se deriva, como cómo, cuándo y quiénes son los protagonistas de los cambios en las sociedades. Desde nuestro punto de vista, las rutinas de supervivencia y simbólicas que han regido los comportamientos de las comunidades preindustriales desde, al menos, la Edad del Hierro fueron cambiando a lo largo de la (pre)Historia a consecuencia del impacto de estímulos exteriores y de otras transformaciones internas, pero los cambios verdaderamente decisivos, más lentos, sólo se han producido cuando procedían directamente de la estructura.

Este tema nos ha obligado a adentrarnos en las posibles implicaciones de los importantes procesos históricos de aculturación y conquista acaecidos en la Península Ibérica como maquinaria de aniquilamiento o refuerzo cultural. Para ello, resulta fundamental superar a buena parte de los historiadores del Derecho y medievalistas cuyas teorías todavía propugnan el control ideológico férreo de romanos, visigodos, musulmanes o cristianos. Asimismo, ha sido muy pertinente sobrevolar otros ejemplos de revoluciones y colonizaciones en las que, como en el caso de la conquista americana (Gruzinski, 1991), surge la duda de hasta qué punto la transformación expresiva y formal de las comunidades locales impuesta por los colonizadores modificó la percepción y la cosmología indígena.

Por el contrario, consideramos que la continuidad es un concepto que hace referencia a la persistencia en el tiempo y en el espacio y en el que las comunidades tradicionales, sujetas a sus propias evoluciones internas, han adoptado recurrentemente la estrategia sincrética: despojar los ritos y mitos para desacralizarlos e introducir personajes y pasajes positivos o negativos para reorientar la creencia y condenar todo lo que pudiera acusarlo de paganizante. Si se acepta que el poder de la Tradición Oral ha hecho posible la pervivencia de pasajes de testamentos apócrifos en la tradición popular –como las noticias de los tres reyes magos, la burra y el buey, anteriores al siglo IV–, también se han de tomar en cuenta pervivencias de otros ritos y mitos cuyo único contexto simbólico se ha de ubicar en la Europa Céltica.

Como han demostrado recientemente en España autores como M. Almagro-Gorbea, F. Alonso, F.J. Fernández Nieto o M. García Quintela, entre otros, la crítica de tradiciones y de fuentes documentales en unión del análisis de testimonios arqueológicos de diversa índole permite obtener una lectura histórica que señala la presencia de prácticas y creencias célticas dentro de un contexto centroeuropeo y atlántico muy definido. La tradición medieval, unida a otros datos arqueológicos, lingüísticos, etc. pone de relieve un modelo polimórfico y cambiante, pero sobre unos parámetros más o menos constantes. En este sentido, lo verdaderamente complejo es conseguir a través de los casos de estudio adecuados un equilibrio entre los ejemplos *relevantes* y los *inferibles*, una cuestión que deberá ser juzgada por el lector.

Evidentemente, lo más fácil para nosotros habría sido hacer un estudio analítico sobre cualquier aspecto cuantitativo y material de la Edad del Hierro o, en todo caso, haber optado por adentrarnos en un único aspecto de los que se tratan en esta obra. Sin embargo, cualquiera de estas cómodas opciones no nos hubiera sido tan satisfactoria como el camino aquí iniciado... y eso a pesar de la ingente, transversal y desordenada bibliografía antropológica, folklórica, histórica, literaria, etc. y de los problemas inherentes a un método comparativo entre fuentes de

distinta temática, cronología y naturaleza. Sólo para tratar el tema de rituales hay ríos de literatura científica en todas las ramas de las Ciencias Sociales y Biológicas que han definido el concepto de *religión*, *mito* o *ritos* y acerca de cómo interactuaron entre sí en el Pasado.

Como evidencia el inicio de esta disertación, soy –somos todos los que trabajamos en esta línea– consciente de la gran polémica que suscitan este tipo de argumentos, pero, del mismo modo, también creo que exponer el problema ya puede, en sí mismo, ser parte de su solución, sobre todo si se atiende a que no existe una solución definitiva ni interpretación que resuelva todas las hipótesis e interrogantes planteados.

Considero que este ensayo constituye un salto hacia adelante en lo que debe ser una *investigación arqueológica integral*. De hecho, no podemos estar más de acuerdo con la idea de C. Alonso del Real (1952: 223) acerca de la necesidad de implementar estrategias de estudio del mundo céltico desde el Folklore y la Etnografía, entre otras disciplinas, aunque ello conlleve errores y, sobre todo, por mucho que la vida y obra del autor transcurra apegada a la dictadura franquista. Es más, el Folklore, la Literatura y otras fuentes documentales históricas también puede arrojar luz precisamente sobre los falsos históricos y sobre los excesivos paralelos que con frecuencia se utilizan para el mundo prerromano.

Sin embargo, en la Península Ibérica –donde a principios del siglo XX todavía más de la mitad de la población, un 57%, era netamente rural y vivía del sector primario– se ha permitido morir todo el bagaje cultural, la topografía mítica, los cuentos y leyendas de aldeas donde la mera sospecha de rasgos prerromanos debería haber supuesto verdaderos desembarcos de trabajo etnoarqueológico ligados a proyectos a medio y largo plazo. Casos como la asturiana Bendueños (Herías, Lena), con 32 almas en el Diccionario de P. Madoz del siglo XIX y un único habitante en el censo de 2009, a pesar de estar relacionada con el epíteto *Vindonnus* ‘brillante’ del Apolo céltico (Sevilla, 1979: 266), sólo ha sido una víctima más de una época nefasta a este respecto en la investigación española y portuguesa. Se ha desdeñado todo trabajo de campo etnográfico y, cuando se ha buscado la importancia del mundo popular, se ha viajado miles de kilómetros en pos de paraísos neocoloniales antes que volver los ojos a la Península Ibérica.

Por tanto, al problema meramente científico de la aceptación de los *Procesos de Larga Duración* como forma de adentrarnos en la Protohistoria de la Península Ibérica, hemos de sumar la propia tendencia demográfica y social de España y Portugal del último siglo: la industrialización; una guerra civil atroz que condenó a los pueblos a vaciarse de los que quedaron y un folklore franquista enlatado e infantilizado; y el *Concilio Vaticano II* (1959-1965), que eliminó muchas prácticas y creencias que no encajaban con

la liturgia ni con el dogma cristiano. Para asestar la puntilla, la “modernidad” del *Homo Suburbanus* que definió Caro Baroja (1965b: 292) reestructuró las tradiciones con democratizaciones, con la adecuación de aquellos aspectos más brutales y con la autoconcienciación de la antigüedad de las fiestas hasta el punto de convertir el folklore en un folklorismo de explotación eco-turística.

En este contexto, consideramos necesaria nuestra Tesis Doctoral porque pretende poner de manifiesto la existencia de *procesos de larga duración* a lo largo de la (pre) Historia que son susceptibles de aportarnos información del Pasado, esto es, la viabilidad de conocer rasgos de las sociedades pretéritas a través de un amplio abanico de fuentes de distinta naturaleza debidamente criticadas y contextualizadas. En concreto, dicha metodología la creemos especialmente útil para conocer e interpretar mejor lo que conocemos de ese cambiante y plural conglomerado de pueblos prerromanos que se encuadran artificialmente bajo la etiqueta de Hispania Céltica.

Para conseguir dicho propósito, y he ahí quizás la novedad de este trabajo, hemos sintetizado en una misma obra de conjunto las distintas aproximaciones que han utilizado las fuentes etnoarqueológicas, etnográficas y etnohistóricas, así como otros ejemplos novedosos para, en definitiva, abordar las comunidades hispanocélticas desde una visión integral y holística.

Con todo, habrá quien viendo el índice y las imágenes también pueda tener la sensación de que todo lo aquí escrito ya ha sido publicado previamente. Algo de cierto hay en esta afirmación, pues ya llevamos algo más de siglo y medio de trabajos etnográficos y arqueológicos y unos últimos 40 años de producción científica y divulgativa exponencial. Pero lo realmente interesante es que trabajos como éste permiten seguir siendo originales en las propuestas y en los resultados. En segundo término, el hecho de que se repitan temas es un esquema totalmente intencionado y buscado, pues creemos que el valor de esta investigación radica precisamente en ser una obra de conjunto dentro de nuestra línea de trabajo en la Hispania Céltica.

En este sentido, nuestra misión debe considerarse, también en cierto modo, un homenaje a cuantos autores peninsulares y europeos han abierto los caminos para que esta investigación sea posible. Sin embargo, dada la amplitud de los temas y de la bibliografía al uso –mucho de ella seguro desconocida para mí–, no sería raro que pudieran echarse en falta algunos autores o que, por otro lado, se percibieran las mencionadas similitudes, puesto que el uso de un mismo tipo de fuentes y de una línea investigadora semejante puede aportar numerosos eventos de intertextualidad.

Con todo, se ha de remarcar que nuestra metodología no implica hablar de unas tradiciones célticas puras que han pervivido virginalmente en la Península Ibérica desde la



Edad del Hierro hasta nuestros días a través de criptoceltas que han logrado hacer sobrevivir su cultura; tampoco hay intención alguna de ser un “*conocedor de la totalidad*” en el sentido que critica J.C. Bermejo (2004: 134 y ss.). Más bien, sólo se pretende aprovechar al máximo los testimonios que nos han llegado de la Antigüedad para intentar recomponer con el mayor número de piezas un puzzle que manifiesta notables semejanzas con los de otras zonas de la Europa Atlántica y Central.

Se trata de observar cómo, mediante la búsqueda, criba y comparación de fuentes de distinta naturaleza, es posible que en un contexto de la Edad del Hierro con condiciones climáticas y tecnológicas muy similares a las del Antiguo Régimen de la Península Ibérica tuvieran lugar ritos y mitos relacionados con los ámbitos económicos, sociales y simbólicos que posteriormente han perdurado adaptándose, evolucionando o desapareciendo. Con ello no decimos que la Edad del Hierro fuera origen del resto de tradiciones posteriores, sino que hay evidencias de dichas costumbres al menos entre tales comunidades, puesto que, aunque hay fundadas sospechas de mitos y ritos arquetípicos ya en la Edad del Bronce —o incluso calcolíticos—, la falta de información arqueológica y de otras fuentes para dichos contextos impide cualquier aseveración al respecto. Tampoco hemos tenido mayor interés por reducir las polimórficas creencias de la Edad del Hierro a los conocidos *universales antropológicos* en los que muchas veces se reducen las sociedades humanas, sino, en todo caso, conocer cómo estas categorías estuvieron operando de las distintas comunidades hispanocélticas.

La elección de los pueblos prerromanos de la Península Ibérica más alejados de mar Mediterráneo para enfocar este tipo de metodología se debe a factores tanto de interés cronológico como a las propias posibilidades de análisis de unas comunidades algo más alejadas de la vorágine colonizadora, y que han mantenido mejor las tradiciones del mundo premoderno gracias a ser entornos geográficamente más ásperos, dispersos y más tardíamente industrializados. De hecho, si me tuviera que definir dentro o fuera de los posicionamientos celtófilos, estoy más cerca de N.D. Fustel de Coulanges ([1875]: 12) cuando señalaba que «*soy a la vez romanista y germanista; o, por mejor decir, no soy ni lo uno ni lo otro*».

De hecho, la distancia que tomamos con algunas líneas que desde finales del siglo XIX vienen tratando la sociedad y mitología céltica es más que patente. Sirvan de ejemplo los conocidos esquemas trifuncionales desarrollados por G. Dumézil, puesto que, aunque reconocemos la fuerza de este substrato en las cosmologías de la Edad del Hierro de la Europa Templada, tampoco creemos que la tripartición fuera un molde aplicable a cualquier ámbito y aspecto de las comunidades hispanocélticas. También hemos de reconocer que siempre hemos sido muy reticentes a todo lo que implicara ciclos artúricos y otros tantos mitos estereotipados hasta la extenuación en el imaginario

colectivo, aunque esta reacción sea más producto de nuestra propia inercia de ir contracorriente que por algún tipo de oposición fundada al interés científico de estos temas.

Quizás por ello también en algunos capítulos, como en el que se trata la metrología y en el de las orientaciones astronómicas propicias y nefastas, hemos expuesto a propósito la existencia de *falsos positivos* así como la posibilidad de alcanzar dos soluciones contradictorias. Este ejercicio, que, por un lado, constituye un intento de autocritica al situarnos en el lugar del lector que ve en esta metodología muchos datos a veces contrapuestos, podría estar también trayendo a colación, por otra parte, la esencia misma de la Hispania y la Europa Céltica, un contexto dilatado y variable en tiempo y espacio de la Edad del Hierro en el que estuvieron operando distintas tradiciones cosmológicas.

Excepto en estos ejercicios de saludable contradicción, en la presentación de los temas hemos respetado la clasificación clásica de la *teoría de sistemas* de Clarke, que permite analizar una sociedad de forma metódica. La estructuración de los capítulos sigue la ordenación de las grandes esferas de *economía y cultura material*, *sociedad y religión* y, dentro de ellos, hemos optado por sistematizar nuestro discurso grosso modo en torno a los *universales de la cultura*, que pueden o no dejar testimonio imperecedero: 1) *Contexto económico y aspectos materiales*: paleopaisaje, vías y transporte, calendarios económicos y subsistencia, utillaje, territorio y habitación, y sistemas de cuenta; 2) *Gobierno, propiedad, familia y sistemas sociales*: control social, formas políticas, procedimientos judiciales y legales, parentesco, herencias, los pormenores sociales de las etapas vitales y otras expresiones sociales a través de la competición, la violencia y la música; 3) *Cosmovisión, mitología y religión*: nacimiento y fin del mundo, cosmología, calendarios religiosos, divinidades y otras formas rituales y creencias.

No obstante, debemos insistir en que, como ya señalara el enfoque de la escuela de R. Pettazzoni y A. Brelich, la “religión” forma parte orgánica del universo de las sociedades antiguas; sólo unos ojos herederos de la Ilustración y de un mundo postmoderno pueden separar lo “sagrado” de lo “profano” (Xella, 2006: 132 y ss.). Esto mismo hemos de advertir en un análisis más social de las comunidades de la Hispania Céltica, puesto que se trata de un juego de relaciones entre el ámbito *individual*, el *familiar* y el *comunitario*; un juego que afecta a todas las esferas de la vida, ya sea presente o ultraterrena, y donde, por supuesto, la individualidad jamás puede ser asumida en los mismos términos que el liberalismo intenta imponer. Por ende, a pesar de que nuestros títulos y secciones pretenden individualizar los distintos temas y categorías, los ámbitos de las culturas hispanocélticas sólo se entenderán con una lectura íntegra del texto (Torres Martínez, 2011: 479).

Por último, queda apuntar que nuestra labor en este



campo es tan urgente como tardía: Luis de Hoyos Sainz (1917: 192) clamaba ya a principios del siglo XX que, al encontrarse España en un «*momento crítico de descastamiento, o sea de la pérdida de lo que es típico, borrado por el cosmopolitismo de la industrialización y el movimiento comercial intenso*», era necesario recopilar el mayor material etnográfico posible para salvar del olvido los usos y costumbres cuya filiación es difícil de explicar una vez descontextualizados y sujetos a hipótesis erróneas. Más desgarradoras fueron las palabras de J. Caro Baroja (1965b: 291): «*Yo tengo la sensación, y se lo digo a mi hermano, de que estamos fotografiando cadáveres: cadáveres casi putrefactos. Las sociedades que han pasado estos días ante nuestros ojos, son sociedades en estado agónico*». ¿Quedará algo del polvo de esos cadáveres cuando nos dispongamos a estudiar los territorios míticos o las tradiciones de difuntos en Todos los Santos de Bendueños?

## Agradecimientos

Quiero acabar la introducción de mi Tesis Doctoral dedicando un epígrafe a todas aquellas personas que, desde una vertiente u otra, han hecho posible que esta barquichuela o transatlántico —según desde dónde se mire— llegue a puerto. No puedo recordar a nadie que me haya puesto piedras en el camino, y, si los hubiera, tampoco se merecerían mi más mínima atención. Todo lo contrario. Por mucho que la soledad del doctorando en su trabajo sea una travesía en el desierto, en cierto modo iniciática, siempre hay caravanas con las que uno se cruza y oasis en los que uno se refugia, comparte noticias e itinerarios y se aprovisiona de alimento vital e intelectual para retomar su viaje. Todos y cada uno, ellos lo saben, tienen mi más profundo agradecimiento.

En el plano académico e institucional, en primer lugar, debo agradecer a dos grandes investigadores —y mejores personas— que esta Tesis sea una realidad. Por orden cronológico, debo acordarme de Juan José Espadas Pavón, que me permitió subirme al carro de la Historia cuando todavía no era bachiller. Espadas no sólo me acogió en su Proyecto Arqueológico ‘Entorno Jamila’ (Villanueva de los Infantes, Ciudad Real) y me dio la confianza necesaria para, con el tiempo, poder heredarlo, sino que su doble faceta de arqueólogo y etnógrafo a partes iguales también me abrió los ojos acerca de la importancia del paisaje en las sociedades antiguas, y me ayudó a percibir desde otro punto de vista —y más allá de los dictámenes oficiales— las manifestaciones religiosas de un mundo rural del que yo formaba parte (Espadas Pavón, 1985a y 1985b).

Esta orientación mía fraguó de forma definitiva gracias a la mediación de mi Director de Tesis, Prof. Dr. Martín Almagro-Gorbea, el cual me tendió la mano cuando me hallaba próximo a la Licenciatura de Historia en 2002. A él le debo haberme decantado por el mundo de la

investigación: sin él conocerme, y sin saber yo muy bien dónde me metía, su atención fue decisiva para inclinarme por los cursos de Doctorado y él fue quien me abrió la puerta de unos caminos que yo no alcanzaba a ver ni por encima de la tapia. Con el apoyo del profesor Almagro-Gorbea pude ensayar en mi DEA las pervivencias desde la Edad del Bronce en aspectos territoriales y de patrón de poblamiento (Moya-Maleno, 2004a, resumido en Moya-Maleno, 2011) y, de forma paralela, publicar mi primer artículo con la temática de esta Tesis (Moya-Maleno, 2004b).

La Beca de *Formación del Profesorado Universitario* del Ministerio de Educación (2004-2008) me permitió asegurar los años centrales de gestación y estructuración de la Tesis, lo cual tampoco hubiera sido posible sin el cobijo que me brindaron el Departamento de Prehistoria de la Universidad Complutense y otros centros que me acogieron en estancias puntuales, en especial la *École Pratique de Hautes Études de París* (2006).

Durante estos años, considero muy importantes las enseñanzas y vínculos establecidos con otros investigadores del Departamento de Prehistoria, así como con los de otros departamentos y de otras universidades y países, entre otros, J. Adanes, J. Álvarez Sanchís, V. Fernández, M.V. García Quintela, A. Hernando, M.J. Iglesias, V. Kruta, D. Laurent, A. Lorrio, J.C. Olivares, G. Ruiz Zapatero o C. Sterckx, quien, además, me brindó ingresar en la *Société Belge d'Études Celtiques*.

Los lazos establecidos con otros investigadores me han permitido enmarcar las charlas científicas dentro de un clima de amistad, como ocurre en el caso de los profesores Francisco Gil y Mariano Torres y, con especial trascendencia para mi formación humana y como etnoarqueólogo, del Dr. Jesús F. ‘Kechu’ Torres, mi paredro de penas y alegrías en éste último tramo de la travesía académica. Junto a ellos destacaría los intercambios de ánimos, discusiones e información compartidas con otros investigadores y amigos como Ángel D. Bastos, Carlos Campayo, Jesús Acero, Jesús Bermejo, Manuel Fernández Götz, Marcial Tenreiro y Pablo Guerra, y con todos cuantos me ayudaron a lo largo de la Tesis o en algún tramo de ella. A los profesores Dr. Eduardo Valls y Dr. Antonio García Calero, junto a Justine Martin-, les debo la merecida corrección del texto en inglés y francés respectivamente.

Gracias a la comunicación fluida con mi Director, nuestro interés por la Tesis ha crecido al mismo ritmo que los temas que se abrían en cada capítulo. Es por ello, que mi último agradecimiento académico debe ser también para mi Maestro por servirme de acicate para cerrar la redacción con parámetros de rentabilidad calidad-tiempo en la investigación. De ello también he aprendido.

Desde otro plano, no hay forma de pagar a mis padres el modelado de mi código genético y el hecho de inculcarme

el esfuerzo en el estudio, la tenacidad y la medida, aunque no tanto como hubieran deseado. En concreto, tengo en mi recuerdo a mi difunto padre, Juan Lorenzo Moya Posadas (1942-2001), del que tanto aprendí y más que intentó enseñarme con su talante de maestro. Su amor y ligazón con el campo es la mejor herencia que me pudo pasar, pues sin ella hoy día sería otro *etnoarqueólogo de salón* más. Aunque ciertas actitudes sean lógicas en un niño, no hay día que no me lamente de mis quejas y de haber trabajado a regañadientes en faenas agrícolas y de silvicultura, pues podía haber acumulado un mayor bagaje de sistemas económicos y sociales preindustriales.

Por la parte de mi madre, Isabel Maleno Amador (n. 1943), no sólo debo agradecerle la paciente comprensión y espera para ver acabado este trabajo... para ella un pequeño alivio ante la desesperación que depara mi incierto futuro. Parafraseando a Antonio Machado, *golpe a golpe* de su vida –incluso en estos terribles últimos años– ha sido –inconscientemente– vivo ejemplo de la liquidación del sistema premoderno, esto es, de la salida de la mujer del sistema familiar rural hacia una “sociedad moderna” en donde se ha impuesto el lema de que «*quien venga por detrás que arree*». Pero, como buena estructura bipolar indoeuropea que se precie, su vida para con sus hijos también ha sido, *verso a verso*, un constante fluir de conocimientos de artesanía, tradiciones y memoria oral de la familia. Asimismo, nos ha facilitado cuanto material científico disponía de sus años de investigación y promoción del folklore manchego.

Por esta razón, como se puede apreciar, a mis padres y a sus familias también les debo “reconocer” el haber sido fuentes involuntarias de mi estudio en tanto que me pusieron en medio de dos modelos familiares manchegos contrapuestos: el primero, de Villahermosa, de familia extensa, clánica y centrípeta; enfrente, el modelo de Alcubillas, expansivo, nuclear, centrífugo e individualista. A colación de mis ascendientes familiares, no quiero dejar pasar la destacada labor de hombre-memoria de mi tío materno José Tomás ‘*Ambrosio*’ Maleno (n. 1936), que gustosamente ejerce de “informante de cabecera” para contestar cuantas dudas de las faenas preindustriales me han surgido.

Sin el ejemplo de mis hermanos Loren y Kiko tampoco hubiera sido posible acabar esta Tesis, pues en ellos he visto –y he podido recrear para el Pasado– lo que significa el trabajo codo con codo para sacar adelante las alegrías y problemas familiares. Aparte de servirme de estímulo el esfuerzo con el que han conseguido sus logros, nuestros constantes escarceos con las tradiciones y la etnomusicología me han permitido mantener un cordón umbilical con otra dimensión temporal ajena a las velocidades del sistema capitalista. En esta línea he de señalar con especial cariño al segundo, que ha estado *al quite* hasta el final y que ha sido constante agitador de información y de debate etnográfico, hasta el punto de formar con él un circuito de retroalimentación de la investigación del mundo tradicional. No menos importantes han sido mis sobrinillas, fuentes de alegría y de descongestión cuando la Tesis embarrancaba.

Asimismo, he de recordar aquí los ánimos recibidos de mis amigos del Campo de Montiel, de los que se incorporaron a mi vida durante la etapa universitaria y de los miembros del equipo arqueológico que dirijo, pues sé a ciencia cierta que lo han hecho desde su más sincera fidelidad y amistad.

A María del Carmen Palao Ibáñez le debo lo demás, que es todo. La paciencia de haber aguantado mis largos años de enclaustramiento y ausencias –físicas y mentales–, así como el haberme servido en régimen de semi-esclavitud, no sólo en la vida cotidiana y en cuantas cuestiones paralelas no he podido atender, sino especialmente en la tortura de las correcciones finales de la Tesis. Este trabajo es tan mío como suyo.

Todos, incluidos los que no figuran aquí por su nombre, deben saber de mi agradecimiento por haberme acompañado en mis euforias, malestares, dudas e inquietudes durante estos últimos ocho años de investigación. Sin embargo, ante las incorrecciones y desatinos que el lector pueda detectar en esta Tesis Doctoral, yo soy el único responsable de cuantas aventuradas interpretaciones o fallos de fondo y forma existan.

## 1. INTRODUCTION

*Archéologie-Histoire-Folklore.* Trois mots suffisent pour un anthropologue, un archéologue ou un historien pour arrêter la lecture de cette synthèse de l'Âge du Fer. Trois mots qui permettent d'appliquer à cette monographie et à son auteur tous les clichés qui ont été mis en œuvre depuis les années 30 du XXème siècle. Trois vies ou plus, devraient être nécessaires pour montrer à l'Archéologie d'aujourd'hui, autoproclamée en tête, qui n'a pas su apprécier – quand elle a préféré ignorer – les rôleurs du monde pré-moderne qui agonisaient face à elle.

L'Archéologie d'aujourd'hui, ainsi que la société dans laquelle nous nous développons, vit dans un *retable des merveilles* où travailler avec le Folklore et avec des sources historiques, et qui est classé comme anhistorique. Si ces traditions et ces témoignages sont, en plus, de la Péninsule Ibérique et sont appliquées à l'Âge du Fer, cela suppose déjà se stigmatiser comme un vulgaire érudit du XIXe siècle. Dans le pire des cas, ils nous rattacheront aux idéologies conservatrices si ce n'est au fascisme le plus récalcitrant. Aussi simple, aussi cruel, aussi triste que cela.

Certaines écoles anthropologiques et sociologiques ont enseigné à la plupart des archéologues du XXème et XXIème siècle un point de vue étroit sur le passé ; un passé qui ne peut être étudié à partir du présent, mais seulement à partir d'un certain nombre de sources contemporaines des faits qui parfois même ne suffisent pas non plus comme il en est le cas des gréco-latines. Il s'agit ici d'un discours bien ancré dans la société et parmi les chercheurs modernes, au point que, seulement après ce que suppose cette Thèse, j'ai pu supprimer mes préjugés qui jusqu'alors m'avaient fait considérer ces études basées sur ce genre de sources alternatives comme des études pseudo-historiques, avant même de voir le véritable potentiel de l'étude simultanée de l'Archéologie, le Folklore, les Sources historiques, la Littérature et tous les témoignages qui viennent du passé.

Pour comprendre et interpréter les sociétés de l'Hispanie préromaine, la culture matérielle et, parfois, les textes classiques correctement contextualisés sont considérés comme la seule source d'information valable. Il n'existe aucun doute à cet effet en ce qui concerne la valeur des preuves archéologiques pour aborder de nombreux domaines de la vie de l'Âge du Fer, en particulier les aspects économiques ; mais ces sources révèlent leurs propres limites au moment d'être confronté à toutes les pratiques et catégories immatérielles liées aux conceptions sociales ou à la spiritualité de certaines communautés dans lesquelles l'importance symbolique a précisément été inextricablement rattachée aux autres éléments et étapes de la vie.

Comme l'a souligné F. Marco Simon (1993: 480), il est plus facile d'expliquer les aspects externes de la religiosité, avec l'archéologie, les textes gréco-romains, les espaces rituels, etc., que d'appréhender les croyances mêmes de communautés hispano-celtiques qui n'ont pas eu, bien évidemment, les mêmes traditions mais qui ont pu, avec de la chance, mettre certaines images culturelles en relation.

Prenant en compte les limites évidentes de l'Archéologie, nous pourrions même revenir sur G.O. Montelius quand il soulignait que, face à l'existence d'une donnée isolée, on doit la mettre en relation avec d'autres témoignages, et en l'absence de témoignages de même nature, il est nécessaire d'en chercher des différentes. Il ne s'agit pas, par conséquent, de trouver un ancêtre de notre société actuelle, mais de comprendre les sociétés hispano-celtiques depuis les témoignages que nous avons à travers des sources de différentes natures, puisque, comme l'a énoncé J. Ortega y Gasset dans sa préface à l'*Introduction aux sciences de l'Esprit* de W. Dilthey, «*La science est la découverte de liens entre les faits. Dans la relation le fait disparaît comme pur fait et devient un membre d'un «sens». Puis il est*

bien entendu. Le «sens» est le sujet intelligible» (Ortega y Gasset, 1956: XIX).

Une petite promenade à travers les sources ethnographiques montre, même pour les usages et les croyances modernes, que le rituel immatériel et la transmission orale constituent presque l'unique témoignage « tangible » de réalités sociales et religieuses ; ces réalités sont, au moins, aussi significatives que le plus dorée des biens de prestige. Ainsi, selon des recherches plus récentes basées sur la même ligne de travail, tels que celle de M. García Quintela et M. Santos (2008), M. Almagro-Gorbea (2009) ou J.F. Torres Martinez (2011), on doit assumer l'aphorisme «l'absence de preuve ne suppose pas la preuve de l'absence», comme le leitmotiv qui aide à repenser notre manière de faire de la (Pré)Histoire.

Comme l'a souligné Torres Martinez (2011: 443), « c'est une grave erreur de supposer que la religion, les croyances religieuses, sont un fait scientifiquement faux, une simple superstition, un fruit de l'ignorance. Si nous introduisons des conditions préliminaires, tels que des jugements de valeur a priori, nous éliminons la possibilité de faire une étude scientifique ». C'est-à-dire, rejeter les données offertes par le Folklore comme un moyen d'analyse implique dédaigner une grande partie de tout ce qui, appris, aide les humains à contrôler l'inexplicable, l'inconnu, l'incontrôlable, ou, dans l'objet même de cette étude, suppose ignorer une grande partie du monde symbolique de l'Âge du Fer : comme nous l'avons explicité, tout est magique et mythique dans les systèmes ethnoculturels préindustriels et dans l'Antiquité ; ceci est indissociable à toute autre explication.

Donc, si la recherche archéologique peut assumer l'existence de processus de *longue durée* au long de la (Pré)Histoire qui sont détectables dans différents types de sources documentaires, et sans prétendre suggérer un concept d'*immanence*, d'*uniformité* et une *culture génétique* ou prétendre répéter les abus de l'analogie et des hypothèses faciles, nous serons un peu plus proches de montrer la nudité de l'empereur ou du roi musulman, comme l'ont fait l'enfant ou le « noir » dans la fable du Comte Lucanor.

Comme nous le verrons plus en détail, le principal problème tient dans le concept et la vitesse de changement des sociétés pré-modernes et tous leurs dérivés, tels que, quand et qui sont les protagonistes des changements dans les sociétés. De ce point de vue, les routines symboliques et la subsistance qui ont régi les conduites des communautés préindustrielles depuis, au moins, l'Âge du Fer, ont changé au cours de l'(Pré)Histoire par l'impact des *stimuli* externes et d'autres changements internes ; mais les changements réellement décisifs, plus lents, se sont produits lorsqu'ils venaient directement de la structure.

Cette question nous a forcé à entrer dans les possibles conséquences des processus historiques d'acculturation et de conquête qui ont eu lieu dans la Péninsule Ibérique,

aussi bien comme machinerie d'anéantissement que pour un renforcement culturel. Pour cela, il est essentiel de dépasser une grande partie des historiens du Droit et du médiéval dont les théories préconisent encore un contrôle idéologique serré des Romains, Wisigoths, Musulmans ou Chrétiens. Ainsi, il nous a paru pertinent d'apporter d'autres exemples de révolutions et de colonisations, comme la conquête américaine (Gruzinski, 1991), où apparaît le doute au sujet de l'importance de la transformation de la perception et de la cosmologie indigène dans le changement expressif et formel des communautés locales imposée par les colons.

Au contraire, nous considérons que la continuité est une notion qui fait allusion à la persistance dans le temps et dans l'espace ; les communautés traditionnelles, soumises à leurs propres développements internes, ont adopté de manière récurrente la stratégie syncrétique: dépouiller les rites et les mythes pour les désacraliser et introduire des personnages et des passages positifs ou négatifs pour rediriger les croyances et ainsi condamner tout ce qui pourrait être accusé de paganisme. Prenant en compte que la puissance de la tradition orale a rendu possible la survie de passages apocryphes des testaments dans la tradition populaire, tels que les Rois Mages, l'âne et le bœuf avant le IV<sup>e</sup> siècle, nous devons également reconnaître les survivances d'autres rites et d'autres mythes dont le seul contexte symbolique doit être placé en Europe celtique.

Comme l'ont démontré récemment, en Espagne, des auteurs comme M. Almagro-Gorbea, F. Alonso, F.J. Fernández Nieto ou M. García Quintela, parmi d'autres, la critique des traditions et des sources documentaires en collaboration avec l'analyse des différents données archéologiques permettent d'obtenir une lecture historique qui montre la présence de pratiques et de croyances celtiques dans un contexte Centre-Européen et atlantique très précis. La tradition médiévale, aux côtés d'autres données archéologiques, linguistiques, etc. met en évidence des modèles polymorphes et changeants, mais sur des paramètres plus ou moins constants. En ce sens, ce qu'il y a de plus complexe est d'obtenir, à travers les études de cas adéquats, un équilibre approprié entre les exemples remarquables et les inféribles; une question qui devrait être jugée par le lecteur.

De toute évidence, la chose la plus facile pour nous aurait été de faire une étude analytique sur un sujet quantitatif et matériel de l'Âge du Fer ou, en tout cas, étudier une seule caractéristique de toutes celles abordées dans ce travail. Cependant, aucune de ces options commodes n'aurait pu nous satisfaire autant que la ligne de recherche ici commencée... et ce, avec une énorme bibliographie anthropologique, folklorique, historique, littéraire, etc. transversale et désordonnée et, aussi, malgré les problèmes inhérents à une approche comparative entre des sources de différentes thématiques, chronologie et nature. Seulement dans le traitement du sujet du rituel on retrouve beaucoup



de littérature scientifique dans toutes les branches des sciences sociales et biologiques qui ont défini le concept de *religion*, *mythe* et *rituel* et qui ont étudié la manière dont ils interagissent les uns avec les autres dans le passé.

Comme présente le début de cette Thèse, je suis (comme nous le sommes ceux qui travaillons sur cette voie) conscient de la controverse que suscitent ce genre d'arguments ; mais, de la même manière, j'estime que le fait d'exposer le problème peut déjà être, en soi, une partie de la solution, surtout si l'on tient compte qu'il n'existe pas de solution définitive ni d'interprétation qui puisse résoudre toutes les hypothèses et les questions soulevées.

Je crois que cette recherche est un pas en avant sur ce que doit être une *recherche archéologique intégrale*. De ce fait, nous rejoignons l'idée de C. Alonso del Real (1952: 223) sur la nécessité d'implémenter des stratégies d'étude du monde celtique depuis le Folklore et de l'Ethnographie, entre autres disciplines, bien que cela puisse entraîner certaines erreurs et, surtout, au delà du fait que la vie et l'œuvre de cet auteur puisse être rattachée à la dictature de Franco. En effet, le Folklore, la Littérature et d'autres sources documentaires historiques peuvent également illuminer les parallèles historiques faux et excessifs, très utilisés pour le monde préromain.

Cependant, dans la Péninsule Ibérique -où au début du XXe siècle plus de la moitié de la population, environ 57%, vivait toujours en milieu rural et était reliée au secteur primaire- la disparition de tout le bagage culturel, la topographie mythique, les contes et légendes des villages où la simple présomption de caractéristiques préromaines auraient dû impliquer la projection ethnoarchéologique à court et long terme, a été permise. Des cas comme le village asturien Bendueños (Herías, Lena), avec 32 âmes dans le Dictionnaire de P. Madoz du XIXe siècle et avec un seul résident recensé en 2009, en dépit d'être lié à l'épithète *Vindonnus* «lumineux» de l'Apollo Celtique (Sevilla, 1979: 266), a été une autre victime en plus d'une époque désastreuse en ce qui concerne la recherche espagnole et portugaise. On a dédaigné toutes enquêtes de terrain ethnographique et, lorsque l'on a considéré l'importance du monde populaire, on a préféré de parcourir des milliers de kilomètres pour trouver des paradis néocoloniaux plutôt que de tourner nos yeux vers la Péninsule Ibérique.

Par conséquent, au problème scientifique de l'acceptation du *processus de longue durée* comme moyen de connaître la Protohistoire de la péninsule ibérique, nous devons rajouter les propres tendances sociales et démographiques de l'Espagne et du Portugal du siècle dernier: l'industrialisation ; une rude guerre civile qui a condamné les peuples à l'émigration et un folklore franquiste latté et infantilisé ; et le Concile Vatican II (1959-1965), qui a éliminé de nombreuses pratiques et croyances ne se correspondant pas avec la liturgie ou le dogme chrétien. Pour comble, la «modernité» de l'*Homo Suburbanus* décrit par

J. Caro Baroja (1965b: 292), a restructuré les traditions avec la démocratisation, avec l'adéquation de ces aspects les plus brutaux et avec l'auto-conscience de l'antiquité des fêtes jusqu'au point de transformer le folklore en un folklorisme d'exploitation éco-touristique.

C'est dans ce contexte que nous considérons notre Thèse nécessaire dans la mesure où elle prétend démontrer l'existence de *processus de longue durée* tout au long de l'(Pré)Histoire. Ces *processus* sont susceptibles de mettre en évidence des renseignements sur le passé, c'est-à-dire, la possibilité de connaître certaines caractéristiques des sociétés passées à travers un large éventail de sources de natures différentes, contextualisées et critiquées de manière adéquate. Plus précisément, nous considérons cette méthodologie particulièrement utile afin de comprendre et d'interpréter au mieux ce que nous connaissons de ce conglomérat de peuples préromains, en changement et en évolution, qui sont regroupés artificiellement sous le label Hispanie Celtique.

Pour atteindre cet objectif, et c'est ici peut-être la nouveauté de ce travail, nous avons synthétisé en un seul ensemble les différentes approches utilisées par les sources ethnoarchéologiques, ethnographiques et ethnohistoriques ainsi que d'autres nouveaux exemples pour, finalement, aborder l'étude des communautés hispano-celtiques avec une conception intégrale et holistique.

Cependant, face à l'index et les images, certains pourraient avoir la sensation que tout ceci a été précédemment publié. Il y a une partie de vérité dans cette déclaration, car nous sommes face à un travail ethnographique et archéologique de plus de cent cinquante années et d'une quarantaine d'années de production scientifique et informative exponentielle. Mais ce qui est réellement intéressant est que des études comme celle-ci ont permis d'être toujours plus original dans les propositions et dans les résultats. Deuxièmement, la répétition des thèmes est intentionnelle, car nous pensons que la valeur de cette recherche réside précisément en ce qu'elle est une recherche d'ensemble, dans notre ligne de travail de l'Hispanie Celtique.

En ce sens, notre mission doit être considérée aussi comme un hommage à tous les auteurs péninsulaires et européens qui ont ouvert la voie afin que cette recherche soit possible. Toutefois, en tenant compte de l'étendue des sujets et de la bibliographie -bien sûr, une grande partie inconnue pour moi- il serait possible que certains auteurs y soient absents ou, d'autre part, que l'on perçoive les similitudes entre eux, parce que l'utilisation des mêmes types de sources et d'une ligne de recherche similaire peut entraîner de nombreux moments d'intertextualité.

Cependant, il faut noter que notre méthodologie ne consiste pas à parler de pures traditions celtiques de la péninsule ibérique qui ont survécu à partir de l'Âge du Fer jusqu'à nos jours grâce à des crypto-celtes qui ont réussi

à sauver leur culture ; et n'y voyons aucune intention non plus, d'être un « *connaisseur de tout* » dans le sens que critique J.C. Bermejo (2004: 134 et suivants). Au contraire, cette ligne tente seulement de profiter au plus des témoignages qui nous viennent de l'Antiquité, pour essayer de recomposer une majorité des pièces du puzzle qui montre de nombreuses similitudes avec les autres zones de l'Europe atlantique et centrale.

Il s'agit d'observer comment, par la recherche, la critique et la comparaison des sources de nature différente, il est possible que, dans un contexte aux conditions climatiques et technologiques semblables à l'Ancien Régime de la Péninsule Ibérique, nous puissions apercevoir qu'il existait des rituels et des mythes liés au monde économique, sociale et symbolique, qui par la suite ont survécu en s'adaptant, en évoluant ou ont disparu d'une manière ou d'une autre. Cela ne veut pas dire que l'Âge du Fer ait été l'origine des traditions postérieures, mais qu'il y a une évidence de l'existence d'un tel comportement au moins entre ces communautés ; puisque, bien qu'il existe des motifs de mythes et rituels archétypaux déjà dans l'Âge du Bronze ou même dans le Chalcolithique, le manque de données archéologiques et d'autres sources pour ces contextes s'oppose à toute affirmation à cet égard. Nous n'avons aucun intérêt non plus à réduire les croyances polymorphes de l'Âge du Fer aux fameux universaux anthropologiques, mais, néanmoins, il serait intéressant de savoir comment fonctionnaient ces catégories dans les différentes communautés hispano-celtiques.

Le choix des peuples préromains de la Péninsule Ibérique plus lointains à la mer Méditerranée pour aborder ce type de méthodologie est dû à des facteurs aussi bien d'intérêt chronologique qu'à l'analyse de certaines communautés plus éloignées de la colonisation, et qui ont mieux conservé les traditions du monde pré-moderne, grâce à une géographie compliquée, dispersée et plus tard industrialisée. En fait, si je devais me définir à l'intérieur ou à l'extérieur des débats celtophiles, je serais plus proche de la position de N.D. Fustel de Coulanges ([1875]: 12) lorsqu'il fait remarquer qu'il se considère à la fois romaniste et germaniste, ou plus exactement, ni l'un ni l'autre.

En effet, la distance que nous prenons avec quelques lignes qui, depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, traitent la société et la mythologie celtique, est évidente. Prenons comme exemple les fameux régimes trifonctionnels développés par G. Dumézil ; étant donné que nous reconnaissons l'importance de ce substrat dans les cosmologies de l'Âge du Fer en l'Europe tempérée, nous ne croyons pas que la division tripartite ne puisse être applicable à tous les domaines des communautés hispano-celtiques. Nous devons également reconnaître que nous avons toujours été très réticents en ce qui concerne les cycles arthuriens et d'autres mythes stéréotypés dans l'imaginaire collectif, mais cette réaction est plus un produit de notre propre inertie à aller à contre-

courant qu'une opposition fondée sur l'intérêt scientifique de ces questions.

À cause de cela, dans certains chapitres, comme dans celui où l'on traite la question de la métrologie et des orientations astronomiques favorables et néfastes, nous avons démontré à dessein l'existence de *faux positifs* ainsi que la possibilité d'obtenir des solutions contradictoires. Cet exercice, qui d'un côté constitue un essai d'autocritique dans la mesure où nous nous situons en tant que lecteur qui voit dans cette méthodologie beaucoup de données parfois contradictoires, pourrait également mettre en place, l'essence même de l'Hispanie et l'Europe celtique : un contexte vaste et variable dans le temps et l'espace dans l'Âge du Fer où différentes traditions cosmologiques sont entrées en jeu.

Sauf ces exercices de saine contradiction, dans la présentation des thèmes nous avons respecté la classification traditionnelle de la *théorie des systèmes* de Clarke, qui permet d'analyser les sociétés de manière méthodique. La structuration des chapitres suit l'ordre des grands secteurs de l'*économie et de la culture matérielle*, de la *société* et de la *religion* ; et, en leur sein, nous avons décidé de systématiser notre discours, *grosso modo*, autour des « *universelles de la culture* », qui peut ou pas laisser des témoignages impérissables: 1) *Contexte économique et aspects matériels*: le paléo paysage, les voies et les transports, les calendriers économiques et la subsistance, l'équipement, le territoire et la résidence, et les systèmes de comptage ; 2) *Pouvoir, propriété, famille et les systèmes sociaux*: le contrôle social, les formes politiques, les procédures judiciaires et juridiques, la parenté, les successions, les conséquences sociales des étapes de la vie ainsi que d'autres expressions sociales par le biais de la compétition, de la violence et de la musique ; 3) *Cosmologie, mythologie et religion*: la naissance et la fin du monde, la cosmologie, les calendriers religieux, les divinités et d'autres formes de rituels et de croyances.

Toutefois, nous devons insister sur le fait que, comme l'a déjà souligné l'école de R. Pettazzoni et A. Brelich, la « religion » est une partie organique de l'univers des sociétés antiques ; ce sont seulement les yeux héritiers des Lumières et d'un monde postmoderne qui peuvent séparer le « sacré » du « profane » (Xella, 2006: 132 et suiv.). Cela doit aussi être pris en compte dans une analyse plus sociale des communautés de l'Hispanie Celtique, puisqu'il s'agit d'un ensemble de relations entre *l'individu, la famille et la communauté* ; un jeu qui affecte toutes les sphères de la vie -présente ou surnaturelle-, et où, évidemment, l'individualité ne peut jamais être assumée de la même manière que le libéralisme l'entend. En conséquence, bien que nos titres et sections tentent d'individualiser les différents sujets et catégories, les domaines des cultures hispano-celtiques peuvent uniquement être compris avec une lecture approfondie du texte (Torres Martinez, 2011: 479).



Finalement, nous devons noter que notre travail dans cette ligne de recherche est aussi urgent que tardif : Luis de Hoyos Sainz (1917: 192) revendiquait déjà, au début du XXe siècle que, l'Espagne, se trouvant à un moment de « critique délignée, c'est-à-dire de perte de ce qui est typique, supprimé par le cosmopolitisme de l'industrialisation et l'intense activité commerciale », il était nécessaire de recueillir le meilleur matériel ethnographique possible afin de sauver de l'oubli les us et coutumes dont l'identité peut être difficile d'expliquer une fois qu'elles sont décontextualisées et assujetties à des hypothèses erronées. Les mots de J. Caro Baroja étaient plus poignants (1965b: 291): «J'ai le sentiment, et je le dis à mon frère, que nous sommes en train de photographier des cadavres : cadavres presque en décomposition. Les sociétés que nous avons vues défiler sous nos yeux ces derniers jours, sont des sociétés en agonie ». Restera-t-il un peu de poussière de ces cadavres quand nous nous disposerons à étudier les territoires mythiques et les traditions des morts de la Toussaint à Bendueños?

## Remerciements

J'aimerais terminer l'introduction de ma Thèse avec une section consacrée à tous ceux qui, d'un côté ou d'une autre, ont permis à ce petit pirogue ou transatlantique, selon l'endroit d'où vous regardez, arriver à bon port. Je ne me souviens de personne m'ayant jeté des pierres sur le chemin, et, dans le cas contraire, ils ne méritent en aucun cas mon attention. Bien au contraire. Bien que la solitude au travail du candidat au doctorat soit un voyage à travers le désert, d'une certaine façon, de manière initiale, il y a toujours d'autres caravanes sur le chemin et des oasis où nous pouvons nous réfugier, nous partageons des informations et nous nous approvisionnons d'aliments vitaux et intellectuels afin de reprendre au mieux notre voyage. Chacune et chacun, ils le savent, reçoivent ici ma plus profonde gratitude.

Au niveau académique et institutionnel, tout d'abord, je tiens à remercier deux chercheurs, personnes merveilleuses, qui ont fait de cette Thèse une réalité. Dans un ordre chronologique, je dois rappeler Juan José Pavón Espadas, qui m'a permis de monter dans le train de l'Histoire quand je n'avais pas encore fini l'école secondaire. Espadas ne m'a pas seulement accueilli dans son projet archéologique «Entorno Jamila (Villanueva de los Infantes, Ciudad Real) » et ne m'a pas seulement procuré la confiance nécessaire afin de pouvoir, au fil du temps, les hériter ; il m'a aussi ouvert les yeux, grâce à sa double facette d'archéologue et d'ethnologue, sur l'importance du paysage des sociétés anciennes et m'a aidé à apercevoir, depuis un autre point de vue, et au-delà des avis formels, les manifestations religieuses d'un monde rural dont je faisais partie (Espadas Pavón 1985e et 1985b).

Cette orientation s'est forgée grâce à mon directeur de Thèse, le Prof. Dr Martín Almagro-Gorbea, qui m'a ten-

du la main quand j'étais proche de la fin de ma Licence en Histoire en 2002 : je lui dois de m'être penché sur la recherche. Sans même me connaître et sans savoir exactement où je me situais, son attention a été cruciale dans ma décision de réaliser les cours de doctorat; c'est lui qui m'a ouvert les portes d'un chemin que je ne pouvais même pas entrevoir. Avec le soutien du professeur Almagro-Gorbea j'ai pu étudier, dans mon DEA, la survie depuis l'Âge de Bronze dans les sphères territoriales et dans le modèle d'habitation (Moya-Maleno, 2004a, résumées dans Moya-Maleno, 2011) ; et, en parallèle, publier mon premier article sur le sujet de cette Thèse (Moya-Maleno, 2004b).

La Bourse d'études pour la *Formación del Profesorado Universitario* du Ministère de l'Education (2004-2008) m'a permis de sécuriser les années de gestation et de structuration de la thèse, ce qui n'aurait pas non plus été possible sans le refuge que m'a offert le Département de Préhistoire de l'Université Complutense et d'autres centres qui m'ont accueilli pour des séjours ponctuels, en particulier l'Ecole Pratique des Hautes Etudes à Paris (2006).

Durant ces années, je considère très importantes les expériences partagées de même que les liens établis avec d'autres chercheurs du Département de Préhistoire et d'autres départements ainsi qu'avec d'autres universités et pays, parmi lesquels, J. Adanes, J. Alvarez Sanchis, V. Fernandez, M.V. García Quintela, A. Hernando, M.J. Iglesias, V. Kruta, D. Laurent, A. Lorrio, J.C. Olivares, G. Ruiz Zapatero ou C. Sterckx, qui m'a aussi permis de joindre la Société Belge d'Études Celtiques.

Les liens établis avec d'autres chercheurs m'ont permis de cadrer les discussions scientifiques dans une atmosphère d'amitié, comme dans le cas des professeurs Mariano Torres et Francisco Gil ; ainsi que, avec une importance particulière pour ma formation humaine et comme ethnoarchéologue, le Dr Jésus F. «Kechu » Torres, mon « parèdre » de joies et de peines dans cette dernière ligne droite du voyage comme chercheur. Avec eux je voudrais rendre hommage aux échanges d'encouragements, discussions et la communication réalisée avec d'autres chercheurs et amis comme Ángel D. Bastos, Carlos Campayo, Jesús Acero, Jesús Bermejo, Manuel Fernandez Götz, Marcial Tenreiro ou Pablo Guerra, et tous ceux qui m'ont aidé dans l'élaboration de ma Thèse ou dans une partie de celle-ci. Je dois la correction du texte anglais et français aux professeurs A los profesores Eduardo Valls, Antonio García Calero et Justine Martin.

Grâce à la communication avec mon directeur, notre réaffirmation dans la Thèse a augmenté selon les nouvelles questions qui s'incorporaient dans chaque chapitre. C'est pourquoi mon dernier remerciement académique doit aussi s'adresser à mon Maître, pour m'avoir permis de clôturer la rédaction de la Thèse avec des paramètres de rentabilité qualité-temps à la recherche. J'ai aussi appris de cela.

D'un autre côté, je voudrais remercier mes parents de m'avoir inculqué l'effort dans les études, la ténacité et le bon sens, mais sûrement pas autant qu'ils l'auraient souhaité. Plus précisément, j'ai dans ma mémoire mon défunt père, Juan Lorenzo Moya Posadas (1942-2001), qui m'a beaucoup appris et qui a essayé de m'enseigner ses valeurs avec son esprit de maître. Son amour et son attachement envers la campagne est le meilleur héritage qu'il aurait pu me céder, car sans cela, aujourd'hui, je ne serais qu'un « ethnoarchéologue de Salon » de plus. Bien que certaines attitudes soient logiques chez un enfant, je regrette malheureusement mes plaintes de devoir travailler dans des corvées agricoles et forestières, puisque j'aurais pu accumuler plus de richesses des systèmes économiques et sociaux pré-industriels.

En ce qui concerne ma mère, Isabel Maleno Amador (n. 1943), je ne dois pas seulement lui remercier la compréhension et la patience de voir ce travail terminé... c'est pour elle un peu de soulagement face à mon avenir incertain. Pour paraphraser Antonio Machado, *coup après coup* dans sa vie, même durant ces terribles dernières années, elle a été à son insu un exemple vivant de la fin d'un système pré-moderne ; c'est-à-dire, de la sortie des femmes du système familial rural à une « société moderne » où la maxime individualiste qui s'impose serait « *quien venga por detrás que arree* » [= je résous mes problèmes et, celui qui viendra après, devra résoudre les siens]. Mais, comme bonne structure bipolaire indo-européenne, sa vie avec ses enfants a également été, *vers après vers*, un flux constant de connaissances artisanales, de traditions et de mémoire orale de la famille. Nous avons également obtenu beaucoup de matériel scientifique de ses années de recherche et de promotion du folklore de La Mancha.

Pour cette raison, comme on peut le voir, mes parents et leurs familles ont aussi été sources involontaires de mes recherches dans la mesure où j'ai été confronté à deux modèles opposés de famille: le premier, Villahermosa, une famille nombreuse, de clan et centripète ; en face, le modèle Alcubillas, expansif, nucléaire, centrifuge et individualiste. Je voudrais aussi citer mon oncle maternel, José Tomás

« Ambrosio » Maleno (n. 1936), *homme-mémoire* exceptionnel qui est un informateur récurrent pour résoudre les doutes aux questions sur des travaux préindustriels.

Sans l'exemple de mes frères Loren et Kiko il n'aurait pas été possible de terminer cette Thèse ; puisqu'en eux j'ai vu, et j'ai pu recréer pour le passé, ce qui signifie travailler en groupe, les uns avec les autres afin de surpasser les problèmes familiaux. En plus de servir d'exemple, le succès avec lequel ils ont réussi, nos flirts constants avec les traditions et l'ethnomusicologie m'ont permis de maintenir les liens avec une autre dimension temporelle en dehors de la vitesse du système capitaliste. Je dois remercier en particulier le second, qui m'a aidé jusqu'à la fin et qui a été un agitateur constant d'information et de débat ethnographique : jusqu'au point de former avec lui un circuit de rétro-alimentation de l'étude du monde traditionnel. Mes petites nièces n'ont pas été moins importantes, puisque sources de joie lorsque la Thèse restait bloquée.

Je dois également souligner les encouragements que j'ai reçus de mes amis de Campo de Montiel, qui se sont intégrés dans ma vie universitaire, et des membres de mon équipe archéologique que je dirige, puisque je sais qu'ils l'ont fait depuis leur sincère loyauté et amitié.

À Maria del Carmen Palao Ibáñez je dois le reste, c'est-à-dire tout. La patience pour avoir supporté mes longues années d'isolement et d'absences physiques et mentales, ainsi que d'avoir été une semi-esclave, non seulement dans la vie quotidienne et dans d'autres questions parallèles, mais surtout dans la torture des corrections finales de la Thèse. Ce travail est autant le mien que le sien.

Tous, ainsi que ceux qui ne figurent pas ici par leur nom, doivent connaître ma gratitude pour m'avoir accompagné dans mon euphorie, mon mal-être, mes doutes et mes préoccupations au cours de ces huit dernières années de recherche. Toutefois, je suis seul responsable de toutes les erreurs, interprétations aventureuses ou fautes de fond et de forme que le lecteur pourrait détecter dans cette Thèse.

## 2. MARCO CONCEPTUAL Y METODOLOGÍA DE TRABAJO

Achaque de viejos es intentar conservarlo todo por parecer  
que es bueno simplemente porque les recuerda su juventud,  
y de jóvenes el pensar que cualquier novedad es buena  
por el mero hecho de serlo

Ser Arqueólogo  
Beltrán, 1988: 208

La aproximación a una sociedad, ya sea de la Edad del Hierro o actual, implica comprender todas aquellas estructuras, características y conexiones que la compusieron y que operaron en ella. J.F. Torres Martínez (2011: 11 y ss., figs. 1 y 2) ha vuelto a resaltar recientemente la importancia de la denominada como *Escalera Interpretativa de Hawkes / Hakwes ladder of inference* (Hawkes, 1954), puesto que representa gráficamente las importantes limitaciones de la investigación arqueológica en los campos sociales, ideológicos y religiosos de unas culturas prerromanas cuya principal característica era precisamente la carga ritual de cualquier actividad, ámbito o espacio en el que discurría la vida.

El conocimiento de buena parte de los subsistemas que componen cada una de las manifestaciones culturales prerromanas está limitado a la veracidad que se le dé a los textos grecolatinos y a la interpretación –muchas veces intuitiva– de determinados contextos y artefactos arqueológicos. Pero antes que renunciar al estudio de la Antigüedad o que tildar de inexistente aquello que la técnica arqueológica no alcanza a precisar, creemos firmemente, como ya señaló N.D. Fustel de Coulanges ([1875]: 192), que «[...] *si l'on veut connaître l'antiquité, la première règle doit être de s'appuyer sur les témoignages qui nous viennent d'elle*», en especial, teniendo en cuenta que “*no existen corpora documentales cerrados para ninguna época o tema [...] No existen límites en los soportes*” (García Quintela, 2005: 196).

La acumulación de experiencias exteriores y la propia evolución interna de las sociedades alteran y refundan las características de las comunidades pero los testimonios de distinta naturaleza que se tienen de ellas en varios momentos de la Historia permiten analizar cada uno de esos datos en su contexto sincrónico y establecer relaciones en su evolución diacrónica. Así es como algunos elementos

arqueológicas, lingüísticos, literarios, etnográficos y etnohistóricos de cada ámbito de estudio pueden crear una cadena de fuentes que evidencian la relación entre sí y que también vinculan a las sociedades hispanocélticas con el mundo indoeuropeo.

A través del método comparativo es posible acercar el investigador a formas de realidad que operan en planos paralelos y cuya materialización no sigue el mismo proceso que un objeto. En este sentido, consideramos de especial importancia el *Folklore-Volkskunde* como estudio del funcionamiento de los códigos creativos y de los procesos de transmisión de las tradiciones en relación con el resto de la Cultura. Ahora bien, el estudio de ese marco educativo preindustrial plagado de formas sociales y de recursos económicos, rituales o míticos que desarrollaron las comunidades a fin de reproducir y transmitir mensajes de comportamiento y subsistencia en el medio y en la sociedad –lo que de viene denominando genéricamente como lo *tradicional*, lo *consuetudinario*, lo *popular* o lo *anónimo*–, no trata de hacer una enciclopedia de la Edad del Hierro desde el Folklore ni pretende aplicar todo el folklore etnográficamente documentado al devenir de la Hispania Céltica. Las tradiciones, los usos y costumbres o la literatural oral tampoco se utiliza para rellenar todos los vacíos interpretativos del Pasado, sino sólo en aquellos casos o ámbitos donde es razonable y demostrable el hacerlo. Si la analogía apunta a *universales* o *arquetipos*, lo que nos interesa en todo caso es saber cómo operaron dichas categorías en unos contextos hispanocélticos tan plurales como interrelacionadas entre sí y con Europa en cuanto a su lengua, arte o instituciones.

En el fondo de esta estrategia de estudio del Pasado lo que subyace es comprender la (Pre)Historia como un devenir con tantas rupturas e innovaciones como con notorias continuidades adaptadas a cada momento y sociedad.

## 2.1. HISTORIOGRAFÍA: EL FOLKLORE Y LA ETNOHISTORIA APLICADOS AL PASADO DE LA PENÍNSULA IBÉRICA

La profundización en la Europa Céltica a través del análisis de la cultura material y de un conjunto de diversas fuentes es una vía de estudio abierta mucho antes de que la propia metodología arqueológica adquiriera la rigurosidad científica actual. La evolución y críticas a este método hasta mediados del siglo XX puede equipararse a la descripción de J. Caro Baroja (1965c: 371-374) de las fases principales de la utilización *del folklore religioso europeo como disciplina histórica*. Tanto en la clasificación de Caro Baroja como en las posteriores etapas que exponemos, el método es deudor de las corrientes antropológicas y arqueológicas de cada momento (Fig. 1).

Hasta el siglo XVIII, la epigrafía, la numismática y los textos clásicos –fragmentados o recogidos en autores tardorromanos y bizantinos– fueron utilizados de forma literal para recrear el Pasado prerromano. Sin embargo, el nacionalismo, la reacción a la industrialización, el colonialismo y el desarrollo de las disciplinas de la Antropología, la Etnología y la Etnografía en Europa y la Península Ibérica hizo fijarse en las prácticas económicas, en los usos jurídicos y en otras creencias, mitologías y cosmologías existentes en las tradiciones y fuentes históricas de cada región.

El uso de estas fuentes para conocer el Pasado está ligado a la génesis misma de la Arqueología como disciplina científica, puesto que fue el arqueólogo británico William J. Thoms quien, allá por 1846, ante el incremento de los trabajos etnográficos, generalizó los arcaicos vocablos sajones *folk* y *lore* –el *conocimiento popular*– con tal intención. La recopilación y estudio de las tradiciones y leyendas antiguas populares de Thoms tenía como única meta la reconstrucción retrospectiva del Pasado (Burke, 1981), el “*fin esencialmente arqueológico*” que en España adoptó Antonio Machado y Álvarez en 1882 (Navascués, 1943: 4 y ss.).

Con todo, en estos primeros momentos los pueblos prerromanos fueron comparados con las descripciones de los indígenas “primitivos” de las exploraciones coloniales de América, África y Asia<sup>1</sup>. Así, la correlación entre cultura, etnia, lengua y folklore desde el siglo XVIII empezó a generalizar el término *celta* para definir el idioma y a los pueblos de Europa Occidental, una deriva que todavía dura (Ruiz Zapatero, 1993 y 1997; Alfayé, 2009: 4 y ss.)<sup>2</sup>. Por tanto, el estudio del Pasado a través del Folklore, la

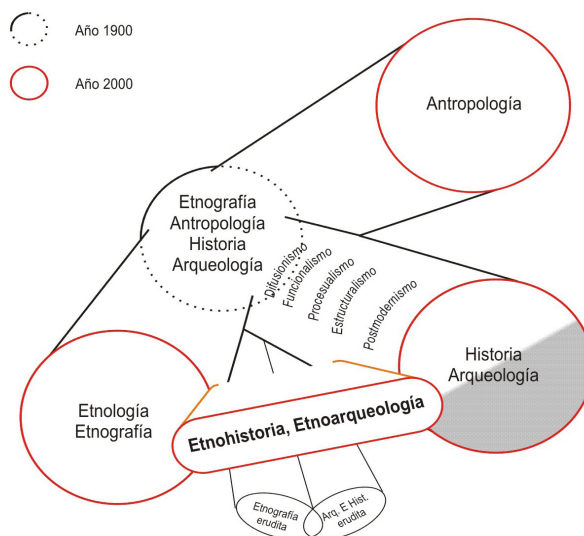


Fig. 1- Evolución gráfica de las disciplinas de Ciencias Sociales implicadas en la aceptación y estudio de las posibles pervivencias prerromanas en fuentes de diversa naturaleza.

Etnohistoria y la Etnoarqueología que proponemos en este trabajo tuvo unos inicios evolucionistas y basados en el “*descubrimiento del pueblo*” (Burke, 1981). No obstante, se trata de un fenómeno europeo en el que confluyeron distintos planteamientos, como el romanticismo en Alemania, el colonialismo en el ámbito anglosajón y el celtismo identitario del mundo francófono. En la Península Ibérica, además, fue decisiva la relación entre los nacionalismos y el antimodernismo radical que se había originado en las contradicciones entre la rápida industrialización urbana, el atraso rural secular y el aislamiento periférico.

Esta sistematización, como cualquier otra, simplifica en grandes corrientes una realidad científica plural y polimórfica, que, además, ha evolucionado durante más de 250 años. La identificación de las principales corrientes con escuelas nacionales es una clasificación operativa porque, por lógica, las teorías más importantes calaron pronto en los investigadores de dichas nacionalidades. A partir del siglo XX, la universalización del conocimiento y la movilidad de los investigadores por otros países hace poco útil la identificación de nacionalidad-corriente de pensamiento. Hoy día, aunque sigue habiendo focos más activos en la aplicación de este método, se trata de una opción metodológica del investigador independientemente de su lugar de procedencia.

### Historiografía europea

#### Ambito francófono

Aunque la génesis de los estudios comparativistas se halla a principios del siglo XVII con los primeros trabajos de lingüística indoeuropea (Sergent, 1995: 20 y ss.), la utilización del Folklore en los estudios célticos francófonos aparece en la Francia prerrevolucionaria, donde el Tercer Estado ya se había autoconsiderado descendiente de los galos para diferenciarse de los orígenes supuestamente francos de la nobleza. El catálogo de J. Cambry (1805) de los cul-

1 Véase la obra de J.F. Lafitau (1724): *Moeurs de sauvages américains comparés aux des premiers temps* (Gárate, 1975b: 394).

2 La impronta del Romanticismo y de la época victoriana en el conocimiento de lo celta se fraguó sobre la analogía con el folklore e inspirándose en el arte cristiano del medioevo irlandés, en los ciclos caballerescos y en invenciones literarias, como las ossiánicas de J. MacPherson, o directamente esotéricas (Renfrew, 1990: 175 y s.; Collis, 2003: 31; Kruta y Bertuzzi, 2008: 9).



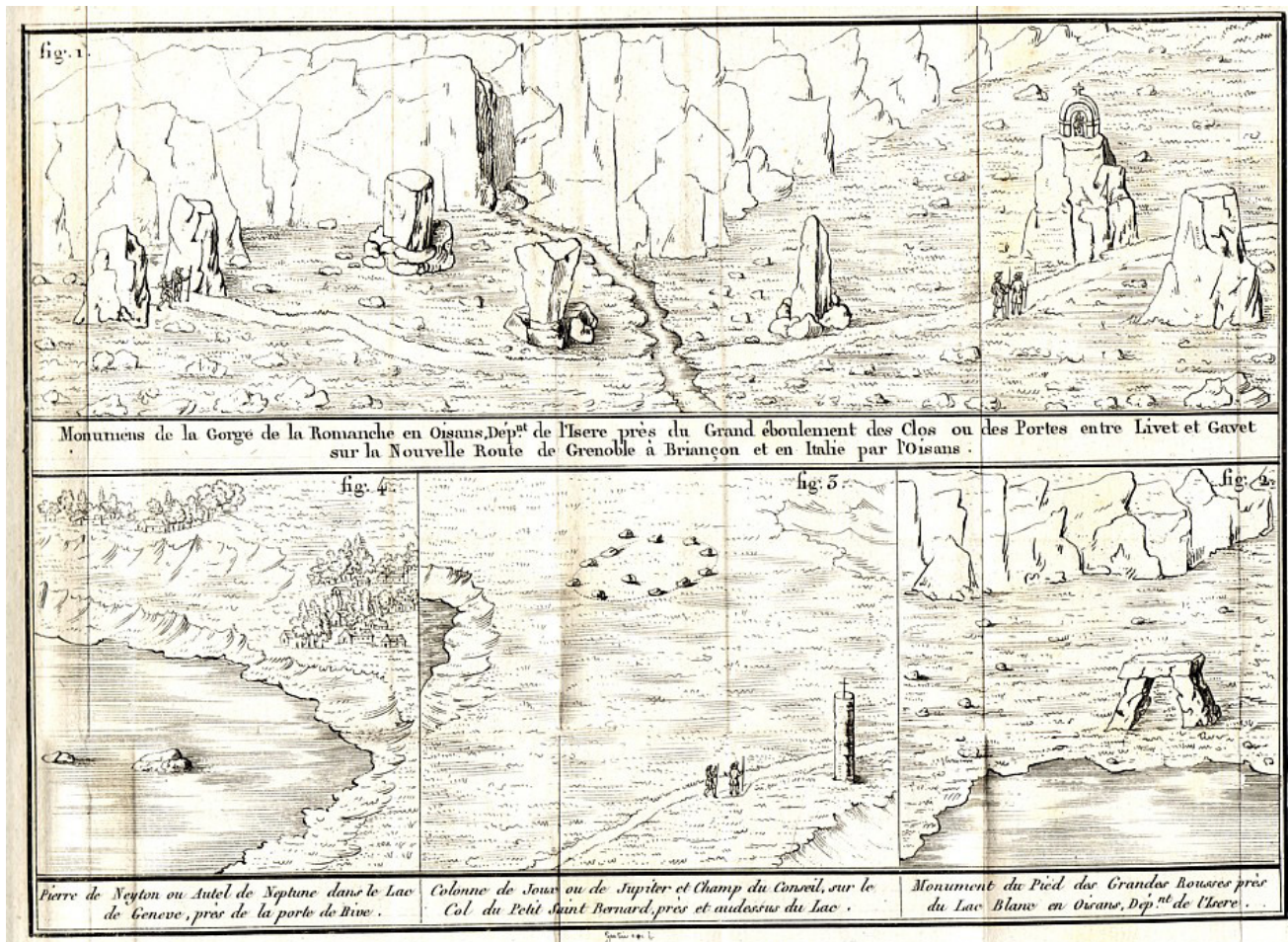


Fig. 2- Lámina del Monumens celtiques... de J. Cambry (1805: pl. I) que demuestra la temprana conciencia en Francia del trasfondo prerromano que encerraban muchos berrocales y lugares cristianizados.

tos célticos a las piedras (Fig. 2) y la idea de que la lengua y las tradiciones bretonas eran reliquias prerromanas se hallaban en plena consonancia con la recién nacida *Académie Celtique* (1804-1813) y con su continuadora, la *Société Royale des Antiquaires de France* (1814-1848). Una línea similar siguió Christophe-Paulin de La Poix (1835) –señor de Fréminville– en relación con las antigüedades de Finistère (Postic, 1995: 36 y ss.).

Desde mediados del siglo XIX el historicismo generalizó la construcción de la identidad gala y céltica de franceses, belgas y holandeses (Fig. 3), una nueva *Confédération des Gaules* que consideraba al pueblo y las tradiciones como “celtas” (Dietler, 1994: 587 y ss.). Las grandes compilaciones del folklore francés que se realizaron durante la primera mitad del siglo XX, como la *Etnografía tradicional* de P. Sébillot (1902, 1904) –también director de la *Revue de Traditions Populaires*– o las colecciones de Literatura Oral de F.-M. Luzel (†1895), P. Delaure (†1956) o P. Coirault (†1959), fortalecieron el estudio conjunto de tradiciones y restos arqueológicos hasta los años treinta del siglo XX, como se aprecia en el *Corpus du folklore préhistorique en France...* de Pierre Saintyves (1934) (Hoyos, 1917: 153 y ss.; Postic, 1995).



Fig. 3- Le gaulois à cheval. Cormon, 1897 (Palais Petit, Paris). Un ejemplo de la conjunción de los intereses nacionales y de los estudios (pre)históricos.



Las primeras críticas de la deriva celto-nacionalista de la disciplina fueron aparejadas a la irrupción de los primeros exponentes del uso coordinado de las fuentes literarias y arqueológicas, como H. d'Arbois de Jubainville (1827-1910) –hacia 1867– y al tiempo que N.D. Fustel de Coulanges (1930-1989) se declaraba ajeno al halo patriótico germanista o romanista del momento (Fustel de Coulanges, 1945: 12; Treguer, 1997: 40). Esta crítica, unida a la desmitificación prerromana de algunas características merovingias, no fue óbice para que Fustel de Coulanges (1875 y 1881) apercibiera ya de los orígenes comunes de muchas instituciones romanas y galo-germánicas y, por tanto, de la posibilidad de rastrearlos a través de los testimonios posteriores.

Con todo, los planteamientos evolucionistas continuaron influenciados por la escuela francesa de sociología de E. Durkheim (1912) y, junto a la constante traza de nacionalismo galo y bretón, no tardó en emerger una reacción de otros antropólogos y folkloristas que trataban de consolidar el carácter científico de los estudios del comportamiento humano, como A. Van Gennep. Éste, aunque no desdeñó el uso de testimonios folklóricos e históricos de todo tipo, reformuló los arcaísmos y supervivencias desde el dinamismo social en el *Manuel de folklore français contemporain* (1937-1958), de forma que los «*faits folkloriques*» tienen su justificación principal en el contexto social, espacial y temporal inmediato que los desarrolla (Moricot, 2003: 223 y s.).

La reacción también se gestó entre las siguientes generaciones de arqueólogos e historiadores, entre otras causas, como oposición intelectual a las teorías esencialistas y racistas fomentadas durante la II Guerra Mundial, como en el caso de los batallones bretones filonazis (Sergent, 1995a: 37 y ss.; Díaz Andreu y Champion, 1996; Silva, 2007; Hamon, 2004), por lo que la colaboración entre Etnografía y Arqueología quedó relegada a estudios y revistas folkloristas cada vez menos especializadas.

De una parte, los medievalistas desde la *generación de los 30*, los *Annales* y hasta los años 60 negaron al hombre premedieval la posibilidad de crear un paisaje antropizado (Orejas, 1995: 31). Por la otra, arqueólogos como Leroi-Gourhan (1911-1986), si bien consideraban necesario estudiar al ser humano de forma interdisciplinar (Leroi-Gourhan, 1964 y 1965), también advirtieron de que de los humanos sólo transcendía su arte y su cultura material (*Id.*, 1943). Es más, desde su punto de vista estructuralista, primaban las coordenadas cronológicas y, por tanto, se consideraba imposible captar cualquier tipo de evolución histórica a través del comparativismo etnográfico.

No obstante, llama la atención que en estas disensiones también se hallara el germen del gran impulso a los estudios holísticos y comparativos de las sociedades antiguas y, en concreto, de los del mundo céltico. Durante los años 50 y 60 estuvo a la cabeza de *Annales* F. Braudel (1958; 2002), padre de los *Procesos de Larga Duración*, una pro-

puesta que afrontó la pervivencia de estructuras sociales, económicas o culturales a lo largo de los lentos y profundos cambios de la Historia. En segundo lugar, y como ha sintetizado M.V. García Quintela (2006), a partir de los años 60 del siglo XX emergieron con fuerza los principales autores del *estructuralismo* en nuestro campo, Georges Dumézil (1898-1986) y Claude Lévi-Strauss (1908-2009), cada uno aportando su particular punto de vista pero más cercanos que lo que aparentemente se ha señalado.

G. Dumézil (1929, 1939, 1952, 1954, 1968, etc.) se preocupó en su extensa trayectoria por sistematizar un método comparativo de los principales etnotextos de las culturas de Europa y Asia a fin de profundizar en el mundo indoeuropeo (García Quintela, 1999a y 2006: 70-82; Meletinski, 2001: 70). No obstante, la proyección duméziliana para el mundo céltico fue frenada por las críticas al modelo de sociedad y mitología trifuncional y por su propia autoexclusión de ese ámbito ante la pujanza de sus discípulos y seguidores, como se aprecia en la ingente obra del tándem F. Le Roux (1927-2004) y C.-J. Guyonvarc'h (1926-2012), en J. de Vries (1963), E. Benveniste (1969: 183 y ss.), B. Sergent (1993 con refs.; 1995a, 1999a), F. Delpech (1992, 1997c) o en C. Sterckx (1994, 2003, 2010, etc.). También conviene reseñar la escasa atención de Dumézil a las tradiciones populares, así como a unas poblaciones prehistóricas, si bien era consciente de que éstas constituían el soporte básico para las relaciones míticas (García Quintela, 2006: 80 y s.).

A mediados del siglo XX y de forma casi paralela, desde la Antropología se estaban marcando las líneas que definirían el papel del dato etnográfico en la Historia. De un parte, M. Eliade (1949,...) ponía énfasis en lo general, en constatar los grandes arquetipos simbólicos que operaban en las sociedades antiguas, lo cual le convertirá en un referente para los paralelismos indoeuropeos. Por su parte, C. Lévi-Strauss (1945) adaptó la estrategia de la lingüística estructural de dividir la lengua en fonemas, morfemas y sememas –como unidades de significado más pequeñas posibles dentro de un sistema lingüístico–, para rastrear en sus comparaciones relaciones y emparentamientos lingüísticos, a la hora de afrontar la crítica analítica de los mitos. De esta forma, el antropólogo belga puso de relieve la posibilidad de relacionar mitos europeos a través de sus pasajes, hasta definir las estructuras remotas dentro de las etnografías de los pueblos de donde proceden. Si bien los planteamientos leviestrosianos calaron más profundo que los de Dumézil, para la configuración de las estrategias etnoarqueológicas, cabe advertir que, por ejemplo, no asocia las consecuencias entre mito y rito –unos rituales a los que les da menor importancia–, y, asimismo, que su método difícilmente podría abordar mitos ancestrales (García Quintela, 2006: 81 y ss.).

Más allá de otros investigadores con un perfil más bajo y mediático, como J. Markale (1928-2008) –criticado con dureza por los propios celtistas (Guyonvarc'h, 1971: 484

y ss.)—, y de estudios puntuales de la arqueología gala influenciados por equipos mixtos, como el estudio del estanque de Bibracte (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991), el uso transdisciplinar de todo tipo de tradiciones para reconstruir el mundo céltico sólo ha continuado de forma patente en el mundo francófono entre filólogos y etnólogos bretones como P. Audin (1979 y 1980), D. Laurent (Laurent y Treguer, 1997), D. Giraudon (1997a y 2007) y otros jóvenes investigadores como P. Lajoye (2002), F. Armao (2006), G. Hily (2009) o J. Hascoet (2010). Esta línea también ha sido potenciado en los centros de estudios célticos de Francia —*Centre d'Études Celtique*— y Bélgica —*Société Belge d'Études Celtiques*— y en sus revistas, como *Ollodagos* (1988-...) o *Revue Celtique* (1870-1934) / *Études Celtiques* (1936-...).

Otras revistas como *Mythologie Française* (1950-...) apenas acogen estos temas, una situación en plena sintonía con las «*réflexions critiques sur un mauvais usage de la comparaison ethnographique*» y contra «*les nouvelles dérives d'une méthode comparative mal digérée et mal informée*» que suscribe J. Poucet (2008ab). No por ello se ha de olvidar la trascendencia de arqueólogos franceses críticos con la escuela estructuralista-dumeziliana, la *Longue Durée* y el uso de fuentes no arqueológicas para la Edad del Hierro, como O. Büschenschütz (1995: 552) o P.-R. Giot (1995: 257).

#### Corrientes germánicas

Otra gran corriente europea en la aplicación de los estudios de Folklore para el conocimiento del Pasado nació del romanticismo germánico. Esta escuela centroeuropea y escandinava se centró en la literatura popular y se caracterizó por ser esencialista y de inspiración nacionalista, lo cual fue decisivo para su expansión entre los nacionalismos del siglo XIX y XX, como los existentes en España (Ortiz y Sánchez, 1994: 455). A mediados del siglo XIX el krausismo expandió por los países nórdicos y Europa Central el interés por reconstruir la historia de los pueblos a través de las canciones y de la literatura popular, la obra artística donde, decían, se encuentra escondido el verdadero espíritu del pueblo tras un lenguaje artificial y erudito. La cultura popular sería entendida como *volksgeist* o espíritu de la raza impersonal e inmanente a las personas sobre las que actúa.

La labor compiladora de leyendas y cuentos de los hermanos Grimm, Jacob (†1863) y Wilhelm (†1859) a principios del siglo XIX es bien conocida, mas la gran referencia de este siglo fue W. Mannhardt (1831-1880) y su *Wald-und Feldkulte* (1875-1877). La *Deutsche Mythologie* de J. Grimm (1835) y las teorías de Mannhardt acerca del *espíritu de la vegetación* y de la agricultura establecían modelos explicativos de las sociedades prehistóricas en los que las primeras religiones eran muy básicas e incapaces de establecer una cosmogonía y ajenas a la evolución en el tiempo y el espacio (Caro Baroja, 1965c: 371 y ss.; Postic, 1995: 37).

Esta visión darwinista impregnó de *magismo* y *preanimismo* los primeros estudios de religiones “primitivas” y caló en autores anglosajones y, en general, en la mayoría de los países escandinavos. Así, en Suecia, G.O. Hylltén-Cavallius (1818-1889), exponente de la investigación arqueológica y etnográfica del siglo XIX, investigó en su *Wärend och Wirdarne* (1864 y 1868) la antigüedad de la provincia de Småland a través de la tradición oral. Por su parte, W. Liungman (1957) continuó profundizando en el Pasado por la vía de la Literatura popular durante el siglo XX.

En lo que a la Península Ibérica respecta, desde finales del siglo XIX tuvo lugar la llegada de estudiosos y fotógrafos franceses y alemanes, especialmente de la *escuela de Hamburgo*, para, con la imagen, “levantar acta notarial” de las regiones más inhóspitas, desde la Cornisa Cantábrica y las montañas pirenaicas «*hasta las olvidadas, primitivas aldeas de Extremadura*» (Bérchez, 2011: 26). La influencia de obras como la *Zur Ethnographie der Basken* de Karutz (1898), *La España incógnita* (*Das unbekannte Spanien*, 1922) de K. Hielscher o la *Die nordwestiberische Volkskultur: Wörter und Sachen* de F. Krüger (1927), cargadas de los habituales tintes africanistas de una época en la que África servía de referente incluso para los iberos (Aranzadi, 1943: 310), también fue decisiva en la posterior investigación de la Protohistoria de la Península Ibérica.

El *método histórico cultural* fomentado desde la *escuela de Viena* por W. Schmidt (1868-1954) y Fritz Graebner (1877-1934), entre otros, buscó con más fuerza la diacronía y envolvió de falso cientifismo el concepto de *supervivencia* (Fig. 4). El resultado fue el *difusionismo* y una noción del transcurso del tiempo como factor objetivo, inmutable y casi siempre igual, que olvidaba que el pueblo tiene también su inventiva espontánea (Aranzadi, 1917: 15; Caro Baroja, 1965c: 371 y ss.). Folkloristas como C.W. Von Sydow (1934) y otros historiadores de la religión fenome-

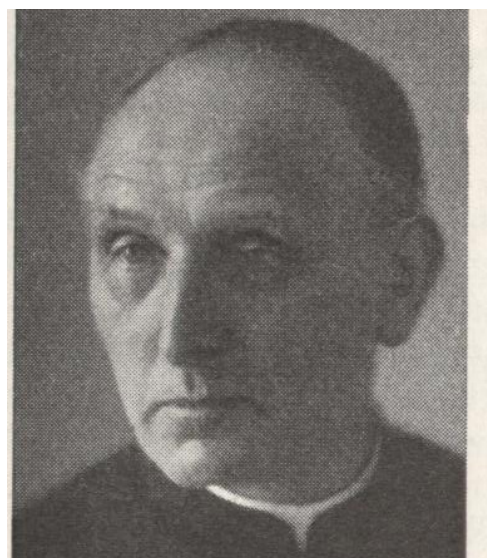


Fig. 4- Wilhelm Schmidt (1868-1954), sacerdote católico fundador de la Escuela de Viena. Fuente: [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org).



nólogos, como G. van der Leeuw (1890-1950), criticaron las teorías anteriores acerca de la *religiosidad ancestral*, de las comunidades de mentalidad primitiva –en su aspecto más peyorativo y colonialista– y siempre aquejadas de dramáticas precariedades, así como la constante reducción de la vida psíquica del Pueblo a la magia y a la superstición (Aranzadi, 1943: 292 y ss.; Jung, [1951] 1998: 60; Díez de Velasco, 2006: 57 y ss.).

Finalmente, la utilización nazi de la identificación cultural y racial, así como la destrucción de la documentación de los trabajos de campo durante la II Guerra Mundial (Sergent, 1995a: 37 y ss.; Ros y López, 1999: 14 y ss.), determinaron a partir de entonces la reorientación de los estudios etnográficos hacia análisis funcionalistas y estructuralistas de cariz sociológico. Sin embargo, los estudios célticos e indoeuropeos transdisciplinares en alemán se recuperaron del estigma nazi y, como demuestran las publicaciones de H. Birkhan (1999) o R. Karl (2005; 2007ab) –éste último con influjos británicos–, sigue siendo productivo trabajar de forma crítica la interconexión entre datos arqueológicos, fuentes clásicas, medievales y Folklore.

#### *Ámbito anglosajón*

El mundo anglosajón, especialmente Gran Bretaña e Irlanda, fue el otro gran centro difusor del estudio del Pasado prerromano a través de los datos arqueológicos, lingüísticos y etnográficos. Para que esto fuera posible, a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX concurren principalmente varios fenómenos. En primer lugar, se ha de contar con la tradición de viajes y descripciones de tierras y gentes gaélicas de las Islas Británicas (Martin, 1703). Por otro lado, el desarraigo y la nueva sociedad que gestó la industrialización en Inglaterra y Estados Unidos revalorizaron las tradiciones populares, como fruto de un anhelado Paraíso primigenio. En tercer lugar, las exploraciones coloniales mostraban sociedades “primitivas” con las que comparar, desde un prisma evolucionista, los orígenes de los colonizadores (Ruiz Zapatero, 1993: 26 y ss; Collis, 2002 y 2003; Bonet, 2011: 73).

Como se ha señalado, fue el arqueólogo británico William Thoms (1803-1885) quien acuñó en 1846 el término *folk-lore* para determinar aquellos elementos del *conocimiento popular* susceptibles de ser pervivencia del Pasado (Burke, 1981). Por su parte, E.B. Tylor (1865 y 1871) ejemplifica la integración en el evolucionismo social de los estudios arqueológicos y los de folklore tal como demuestra su estudio de los orígenes de la agricultura y sus útiles en *On the origin of the plough and wheel carriage* (1881) (Díaz Cruz, 1998: 36). La analogía de las tradiciones populares y las de indígenas de otros continentes fomentó la proliferación de autores y compendios de Antropología y Folklore a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, como el de C.S. Burne ([1914] 1997).

En 1877 nacía en Estados Unidos el *Bureau of American Ethnology* bajo la dirección J.W. Powell y en 1878 nacía

en Londres la *Folk-Lore Society* con la intención de ampliar el ámbito de estudio del folklore que el romanticismo alemán limitaba a la literatura (Hoyos, 1917: 150 y ss.). Al amparo del evolucionismo se creía que las creaciones populares eran supervivencias de los estadios anteriores. Se trataba del germen de un modelo de investigación que recogía y comparaba la mayor cantidad de elementos culturales –fiestas, ritos, mitos, costumbres o hábitos de comportamiento– y se expandió de tal forma que protagonizó el primer congreso internacional de sociedades de folklore en París (1889) y dio pie al inicio de vastas empresas de aprehensión de la cultura rural en zonas poco desarrolladas como la Península Ibérica. Archer Milton Huntington (1870-1955), fundador de la Hispanic Society of America en Nueva York (1904), bien puede ejemplificar el enriquecimiento del género de las periégesis y de los viajes pintorescos del Romanticismo con el deseo de ahondar en el pasado arqueológico –estuvo excavando en Itálica– y con la irrupción de la fotografía como herramienta etnográfica de primer orden. Las corrientes europeas y anglosajonas convergieron en un frenético trabajo de campo en la Península Ibérica (Ros y López, 1999; Bonet, 2011: 60 y ss.).

Los historiadores de principios del siglo XX tenían asumidas las raíces paganas de la religiosidad de la Inglaterra Medieval (Hutton, 2011) y, en este contexto, emergió la gran figura de los estudios comparativos, el antropólogo escocés James G. Frazer (1854-1941). La primera edición de *La Rama Dorada* de Frazer (1890), al igual que las siguientes<sup>3</sup>, buscaba las razones más profundas del pensamiento europeo, para lo cual acumuló una innumerable y heterogénea documentación etnográfica procedente de todas partes del mundo en un momento en el que fluían las noticias de los colonizadores y los reportajes de las tradiciones preindustriales de la vieja Europa (*vid. infra* § 3).

Frazer utilizó un comparativismo evolucionista inspirado en Tylor y la teoría del *espíritu de la vegetación* de Mannhardt y, como se podía esperar, el resultado final fue criticado como una teoría reduccionista y totemista donde las creencias mágicas eran inmutables y propias de los salvajes primitivos (Leach, 1985; Beard, 1992; Bonte y Izard, 1996: 306 y s.). No obstante, las críticas demoledoras –y merecidas– hacia el volumen sintético de 1922 han condenado al ostracismo el total de una obra que en su versión extendida utiliza bastantes más datos arqueológicos y que, de cualquier modo, aporta un importante corpus de tradiciones susceptibles de ser utilizadas en nuevos análisis de la Europa Céltica.

El avance del Funcionalismo-Procesualismo y de la Antropología Social de mano de autores como A. Radcli-

3 La primera edición de *The Golden Bough* fue publicada en 1890 en dos volúmenes. La segunda edición, en doce tomos, data de 1915, a la que le fue añadido en 1936 un decimotercer volumen. No obstante, la versión más generalizada –y criticada– es la compilación en un único volumen realizada en 1922 por su esposa. R. Ackerman (1987) compiló la vida y obra de Frazer.

ffe-Brown (1881-1955), B. Malinowski (1884-1942), T. Parsons (1902-1979) o L. Binford (1930-...) rompió con la Etnología Histórica a través del cambio del objeto de estudio y de la reducción de todo rasgo cultural a su contexto directo (Radcliffe-Brown, 1952 y 1958; Malinowski, 1944; Binford, 1962), lo cual implicaba sacudir de arcaísmo las tradiciones que habían inspirado la reconstrucción de la Antigüedad y del mundo prerromano (Hobsbawm y Ranger, 1983; Hutton, 2011). Aunque esta ruptura del modelo sólo fue aparente, puesto que donde antes se estudiaban las tradiciones populares de las Islas Británicas empezaron a interesar las nuevas “comunidades primitivas vírgenes” —con lo que se repitió el leitmotiv evolucionista y los universales biológicos de sus predecesores (Caro Baroja, 1955: 79 y s.; Nisbet, 1969: 243; Bonte y Izard, 1996: 622)—, esta corriente permitió proponer nuevas vías como el estructuralismo y, en definitiva, sentar las bases antropológicas y sociológicas de conceptos tan importantes en nuestro estudio como las ideas de *cambio* de Parsons (1951, 1964) y otros como R. Merton o W. Moore (Nisbet, 1969: 243 y ss.; Solé, 1998: 85-99).

Durante la segunda mitad del siglo XX, los principales arqueólogos anglosajones que han continuado fieles a las distintas vertientes del procesualismo británico y anglosajón (Clark, 1968; Schiffer, 1972; Renfrew, 1991) y el postprocesualismo se ha centrado en escribir acerca del *peopled past* (Preucel, 1991; Hill y Cumberpatch, 1993; Hodder y Preucel, 1996: 426; Gwilt y Haselgrove, 1997), un pasado poblado por personas más que la descripción de masas uniformes y anónimas en las que no profundiza la línea de estudios de mitología de tradición céltica (*inter alia* Rees y Rees, 1961; MacKillop, 1998). Se trata de una reformulación de los estudios que, si por una parte combate la familiaridad de nuestra relación con el Pasado, así como la existencia de un arte, religión o conexión céltica alguna (Hill y Cumberpatch, 1993; Collis, 1993: 63; James, 1999), por otro lado considera factible estudiar lo céltico como un concepto plural y complejo a través de la cultura material, las costumbres y el arte de las comunidades de habla celta (Renfrew, 1991: 201).

En esta línea, los estudios del mundo céltico desde las Islas Británicas han sabido combinar la utilización de fuentes arqueológicas y de otra naturaleza. Aun dentro de esta tendencia, se puede diferenciar a quienes dan más peso a las primeras, como manifiestan las obras de B. Raftery (1994), A. Gwilt y C. Haselgrove (1997) o B. Cunliffe (2003: 139-141), de aquellos autores que prestan especial atención a las segundas, como A. Ross (1967 y 1995), E. Fitzpatrick (2004) o M.J. Aldhouse-Green (1989, 1995a, 1995b, 1997, 2005). No obstante, esto no es óbice para que otros investigadores procedentes de la Arqueología, como H. Vandkilde (2007), analicen abiertamente la Prehistoria Europea desde la *Larga Duración*. Tanto la línea mitológica como esta última pueden rastrearse en revistas como *Folklore* (1879-...), de la *Folklore Society* de Londres, y *Celtica* (1946-...), de la *School of Celtic Studies* de Du-

blín; por su parte, la escasa presencia de la Antigüedad en revistas como *Continuity and Change*, de la Universidad de Cambridge, ejemplifican lo que se entiende por estudios de continuidad en otras disciplinas: un reducido nicho temporal el que se prima el sesgo sociológico, legislativo y demográfico.

#### *Escuela de Roma*

En otros países europeos el interés de los historiadores y arqueólogos de la Antigüedad por el folklore y otras fuentes sólo se ha visto de forma puntual o limitado a ciertas esferas del mundo prehistórico. El hecho de haber sufrido fuertes migraciones tardorromanas o medievales, como en la Europa eslava, o el haber sido culturas exportadoras o receptoras de grandes civilizaciones de la Antigüedad, como sucede en Grecia y Roma, fue decisivo para imponer la teoría de que es imposible documentar trazas culturales del mundo prehistórico anterior.

La tardía unificación de Italia hizo que la *Società di Etnografia italiana* naciera en 1912, lo cual no significa que no hubiera otros canales regionales encargados de estudiar el Folklore, como *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, editada en Palermo desde 1882 (Hoyos, 1917: 156 y 182). Eventos como la Exposición Internacional de Roma de 1911 (Fig. 5) muestran que la equiparación entre el Pasado y las tradiciones populares fue un fenómeno pre-

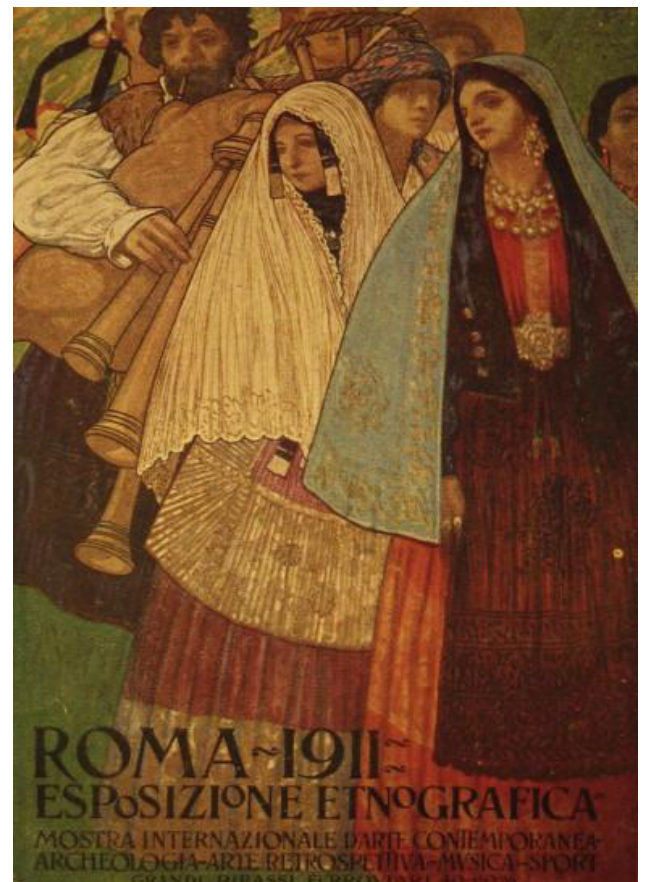


Fig. 5- Cartel anunciador de la Esposizione Etnografica dentro de la Exposición Internacional de Roma en 1911 (Courtenay, 2011).

vio al régimen fascista, si bien éste llevó la manipulación al extremo (Courtenay, 2011).

En este contexto, emergió el programa científico de R. Pettazzoni (1883-1959), orientado a investigar a través de estudios comparativos la Historia de las Religiones, en especial la Antigüedad Clásica (*Id.*, 1954; 1958)<sup>4</sup>, una línea que marcó a sus principales discípulos: E. De Martino (1908-1962), A. Brelich (1913-1977), U. Bianchi (1922-1995) o D. Sabbatucci (1923-2002). Aunque Pettazzoni y Brelich –su más directo heredero– se opusieron a rastrear *universales* hasta el punto de criticar los reduccionismos indoeuropeos dumézilianos (Lancellotti, 2006: 167-169), la *escuela romana* recuperó el interés por las instituciones, creencias y comportamientos de otras sociedades, tanto cazadoras-recolectoras contemporáneas a través del mismo folclore de su época (Ribichini, 2006: 20-39; Xella, 2006: 125 y ss.). Ejemplo de ello es un trabajo de 1954 de Brelich sobre una tradición popular italiana, con el cual demostró las posibilidades de retrotraer históricamente al mundo prerromano las prácticas y mitos locales con un método sistemático.

A. Carandini (2002) también ha estudiado algunos mitos clásicos desde el método comparativo, si bien ha sido duramente criticado por J. Poucet (2008a: 34 y ss.; 2008b: 25 y 37) como un cúmulo de interpretaciones frazerianas superficiales, apresuradas y sin la rigurosidad de método que emplearon sus predecesores. Más recientemente, S. Ribichini (2006: 39 y ss.) ha repasado la historiografía de la escuela italiana de la Historia de las Religiones y ha puesto de manifiesto la viabilidad del método comparativo. También es interesante reseñar la aportación de M. Alinei (1996 y 2000) o F. Benozzo (2006a) a los procesos de larga duración, aunque, en su caso, circunscriban sus planteamientos a la lingüística indoeuropea.

En cuanto a las revistas científicas, éstas raramente han acogido estos temas excepto las que, como *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* –fundada por el mismo Pettazzoni– o *Studi Celtici* (2002-...), fueron creadas con esta marcada línea interdisciplinar.

### Historiografía de la Península Ibérica

El uso del folclore de la Península Ibérica y de otros testimonios económicos, jurídicos y mitológicos para el estudio de la Hispania Prerromana asumió, a grandes rasgos, las características de las principales corrientes europeas. No obstante, el desarrollo y aplicación de tal método en España y Portugal estuvo en consonancia con las particularidades propias de nuestro estado de la investigación, de una industrialización tardía y periférica y de la fuerte presencia cristiana, así como con las peculiaridades convergentes y divergentes entre los dos países. De igual modo, se ha de tener en cuenta la relevancia en estos territorios de la tra-

yectoria de los arqueólogos, antropólogos y etnógrafos que fueron sensibles a estas fuentes, puesto que de su trabajo nacieron las subsiguientes escuelas y otras tantas críticas académicas.

En **Portugal**, el gusto por las antigüedades de André de Rezende y las crónicas de los indígenas de Canarias o Brasil por los primeros navegantes del siglo XVI conforman un interesante corpus de noticias etnoarqueológicas (Mendes Correa, 1933: 55). La búsqueda de los orígenes remotos de la nación lusa planteó ya la capacidad de supervivencia del mundo prerromano en las tradiciones posteriores: mientras el primer volumen de la *História de Portugal* señalaba ya en 1846 la descendencia de los portugueses del heroico Viriato, otros medievalistas como Alexandre Herculano (1810-1877) no veían relación entre ambos (Mendes Correa, 1933: 57-60).

Francisco Martins Sarmiento (1833-1899) se puede considerar la figura análoga a Thoms en el Portugal del siglo XIX (Fig. 6), también en lo relativo al trasfondo nacionalista y a la influencia de las corrientes antropológicas de la época (Mendes Correa, 1933: 61-64; Cardozo, 1933: 1). Martín Sarmiento aunó Etnología, Historia y Arqueología para ocupar con objetividad científica el nexo entre las estratigrafías geológicas y los momentos medievales de los que otros recelaban. También destacó por su visión anticelstista de los lusitanos pero, con independencia de ello<sup>5</sup>, se ha de destacar cómo el excavador de Briteiros lo argumentó con un rigor inusitado hasta entonces, basándose en razonamientos paleoetnológicos que partían del uso de textos clásicos, del folclore, la arqueología y de un amplio conocimiento de la producción científica europea (Cardozo, 1933: 12 y 16; Guerra, 1999).

A partir de 1882 la *Sociedade Martins Sarmiento* continuó la estela del investigador vimaranense (Cardozo, 1933: 17), y en los años 30 del siglo XX se seguía destacando la labor de Martins Sarmiento frente a los que negaban el valor científico de la Etnografía y la capacidad para investigar a través de ella elementos históricos<sup>6</sup> (Chaves, 1933: 94). Tal como se define en los términos *Etnografía para Arqueología*, la *Arquetnografía*, la *Etnografía Arqueológica*, la *Arqueología Viva*, la *Etnoanalogía* o la *neo-Etnografía* que se acuñaron (*Ibid.*; Arthur y Weedman, 2005: 218), había conciencia de la variable utilidad de la Etnografía en ciencias jurídicas, sociales, Historia y Arqueología porque era considerada otro ámbito en el que habían quedado rastros

<sup>4</sup> Véanse otras publicaciones fundamentales de R. Pettazzoni (*I misteri*, 1924; *Miti e Leggende*, 1948-1962).

<sup>5</sup> Para F. Martins Sarmiento la Lusitania abarcaba todo el Occidente de la Península Ibérica, incluidos los pueblos del NO y astures, y tenía sustratos ligures precélticos con raíces en el mundo megalítico. Esta opinión estaba muy en consonancia con la identificación nacional de la época y con otras corrientes liguristas (Mendes Correa, 1933: 61-64; Cardozo, 1933: 1; Guerra, 1999: 182 y ss.).

<sup>6</sup> A finales del siglo XIX, investigadores como F.A. Coelho (1889 y 1890) se opusieron de forma tajante a Martins Sarmiento y comenzaron a marcar la preponderancia de la cultura material y del registro arqueológico.





Fig. 6- F. Martins Sarmento (1833-1899). Foto: Sociedade Martins Sarmento.

del Pasado<sup>7</sup>. Las influencias mitográficas y positivistas de Frazer, Westernmarck y Mannhardt fueron la línea general de etnógrafos como T. Braga (1885) y L. Chaves y estos hicieron de correa de transmisión para el otro gran investigador portugués de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX: José Leite de Vasconcelos (1858-1941).

Leite de Vasconcelos, formado inicialmente en Medicina (Fig. 7), trabajó en paralelo las hablas locales, las tradiciones populares y los estudios arqueológicos en medio de la apatía moral e intelectual de la mayor parte de la sociedad y ciencia portuguesa (Leite de Vasconcelos, 1888: 1; Coito et alii, 2008). Ejemplo de ello fue su iniciativa para crear el *Museu Etnográfico Português* en 1893 y la atención a la Prehistoria y a la Protohistoria en su gran obra *Religiões da Lusitana* (1897-1913), que se aprecia igualmente en la fundación y dirección de dos publicaciones de referencia para sendos temas en Portugal: la *Revista Lusitana* (1ª série: 1888-1943) y *O arqueólogo português* (1ª série: 1895-1931), que se unían a *Portugalia*, publicación periódica de monografías sobre Arqueología, Historia, Antropología y Folklore.

7 Una muestra evidente del valor de la Etnografía es que la mayoría de monumentos arqueológicos encontrados antes del desarrollo de la Arqueología moderna tenían leyendas y atribuciones de todo tipo por el pueblo y, puesto que esta coincidencia no podía darse por mera casualidad, aplicaron la herramienta etnográfica al conocimiento del Pasado (Chaves, 1933: 94 y s.). Tampoco se les puede tildar de crédulos respecto a estas tradiciones, puesto que, en numerosos casos, se preguntaron con buen criterio por la posible influencia de los eruditos locales o de los informadores para alterar leyendas (*Ibid.*: 97).

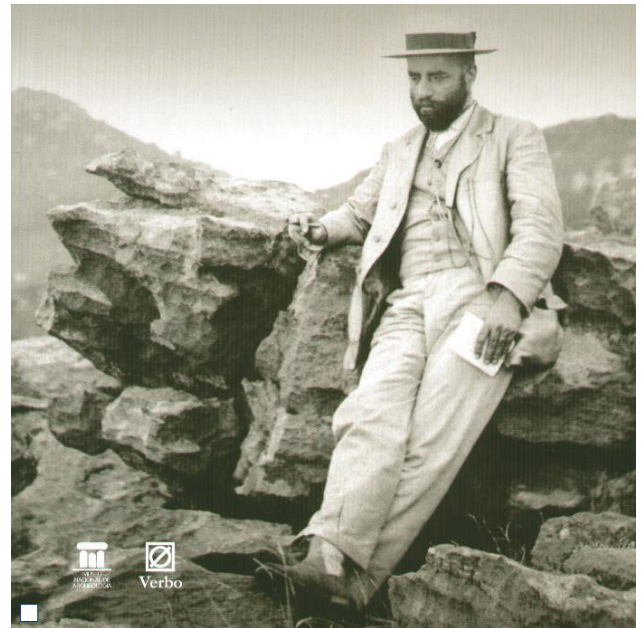


Fig. 7- Jose Leite de Vasconcelos Cardoso Pereira de Melo (1858-1941). Portada de su biografía fotográfica (Coito et alii, 2008).

Los diez volúmenes de la *Etnografía Portuguesa* de Vasconcelos, publicados entre 1933 y 1985, suponen un vasto compendio de la vida popular de Portugal que infundió entre los autores posteriores, como A. Jorge Dias (1907-1973), la búsqueda de elementos arcaizantes en las comunidades rurales (Bonte y Izard, 1996: 213, 604 y s.).

A partir de mediados del siglo XX se plasmaron los conocidos caminos de separación entre la Etnografía, la Historia y la Arqueología que también se manifestarán en España. Además de la reacción contra la propaganda popular del *Estado Novo* de Salazar (1933-1974), etnógrafos portugueses, como B. Pereira (1965 y 1973) y E. Veiga de Oliveira (1984), trabajaron las expresiones populares desde la Historiografía, la Sociología y la Antropología más que desde el análisis histórico. Otros, como J. Cutileiro (1971), enfocarán las sociedades rurales desde las categorías y tensiones socioeconómicas actuales. El resultado del cambio de objeto de estudio marginó académicamente la existencia de pervivencias y respaldó —hasta hoy día— los ataques contra toda aplicación retrospectiva de los testimonios etnográficos (Bonte y Izard, 1996: 605; Gorges et alii, 2009: *passim*). Este será el caso de la crítica de Brian Juan O'Neill (1984) al modelo igualitario y comunitario de algunas zonas del Norte de Portugal defendido por J. Dias (1953).

Sin embargo, el peso de la tradición etnográfica portuguesa en el conocimiento del Pasado perduró entre los arqueólogos y, así, en los años 70 se estipuló en el *Coloquio Luso-español de cultura castreña de Carvalhelhos* —y posteriormente en la revista *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, XXII (3) de 1973 (: 222)— que, entre los criterios para describir yacimientos el último de ellos fuera el de las “leyendas y tradiciones”, tal como se puso en práctica en

el catálogo de castros de T. Mañanes (1988: 13). Paralelamente, M. Espírito Santo (1934-...) ha profundizado desde la Sociología de las Religiones en los *procesos de larga duración* y en las raíces precristianas de la *Religión Popular Portuguesa* (1984) pero, por desgracia, estipula de forma poco verosímil y desmesurada la raigambre mediterránea (Espírito Santo, 2004). La línea del autor, además de contraponerse a las pulsiones indoeuropeas del contexto peninsular, hace flaco favor a la renovación formal del uso conjunto de fuentes etnográficas e históricas para la investigación arqueológica.

\*

El estudio del Pasado de **España** a través de las tradiciones populares, la Etnohistoria y otras fuentes de distinta naturaleza evoluciona de forma similar a Portugal y en constante relación con las corrientes culturales europeas. Los primeros pasos también se hallan en el proceso de nacimiento de la Prehistoria, Antropología y Etnografía en convergencia con los intereses nacionalistas españoles y periféricos potenciados por el Romanticismo. Posteriormente, la disociación entre disciplinas y la mezcla de generalizaciones etnográficas y de celtismo acrítico lastraron otros ensayos formales hasta el punto de ser rechazada toda pervivencia del mundo prerromano. Finalmente, la parquedad de los datos arqueológicos y la reformulación de los planteamientos etnoarqueológicos y etnohistóricos han motivado la renovación de una vía científica que puede plantear nuevas hipótesis al conocimiento histórico, en nuestro caso, de la Hispania Céltica.

Más allá de las constantes condenas de la Iglesia a las prácticas de los *gentiles*<sup>8</sup> desde los primeros concilios hispánicos (Mart. Bracar., *Corr. Rust.* →) y de las descripciones coloniales, ya en el siglo XVI hay plena conciencia del valor de enraizar rituales y manifestaciones religiosas en la Antigüedad Clásica<sup>9</sup>. La atención al folklore se desarrolló por el interés de los intelectuales del siglo XVII y XVIII por redactar una Historia académica que superara la Historia dinástica, militar y heroica de crónicas y de otras obras similares. Así, el jesuita Suárez se acercó en el siglo XVII por primera vez a los fundamentos tradicionales del Derecho Consuetudinario y el interés de G.M. de Jovellanos (†1811) por renovar el país le hizo reflejar e interesarse por «*nuestra jerarquía política y civil, nuestra legislación, nuestras costumbres*» (Jovellanos, 1793; Costa, [1902] 1981: I, 50, nota 2; Álvarez Junco, 2001: 197).

El Romanticismo propició la recopilación de costumbres

narrativas y filológicas populares, ya fuera con intención literaria como Bécquer (Almagro-Gorbea, 2009: 120 y s.) o como una concienzuda labor de clasificación y tipologización del pensamiento simbólico y sus manifestaciones a través de compilaciones de romanceros, de poética popular –M. Milá i Fontanals (1818-1884)– o de cuentos, como los que reunió Cipriana Álvarez Durán (n. 1827) (Ortiz y Sánchez, 1994: 593).

El creciente desarrollo de la ciencias naturales y sociales<sup>10</sup> y el interés de la burguesía por estos estudios se muestra en la misma familia de *la Mujer de los Cuentos*, el apodo que Cipriana recibió en Llerena (BA) (Gibson, 2006: 31). Su hijo, Antonio Machado y Álvarez ‘Demófilo’ (1846-1893), fue precursor en estudiar el “saber popular” español con un «*fin esencialmente arqueológico*» y en aplicar una meticulosidad y fidelidad en las técnicas del trabajo de campo mediante la mecanografía, la fotografía y los cuestionarios (Navascués, 1943: 4 y ss.; Ortiz y Sánchez, 1994: 593). La *motivación arqueológica* que adoptó Machado y Álvarez en 1882 y su dedicación a promover en toda España la fundación de sociedades de Folklore a imitación de las europeas le equipara a Thoms y a Martins Sarmiento (Fig. 8). Sin embargo, el español no conjugó en su persona el trabajo conjunto de las tradiciones y la Arqueología, sino que su deseo, como él mismo señaló en la *Biblioteca de las tradiciones populares españolas* (1883-1886), era «*llamar la atención de todos los hombres pensadores y amantes del país*» (Pineda, 1993: 39-40 y 48)<sup>11</sup>.

Como hemos señalado, en las décadas a caballo entre los

10 En 1867 se funda el Museo Arqueológico Nacional y en 1875 el Museo Antropológico. Este desarrollo también se refleja a la perfección en la creación de la *Institución Libre de Enseñanza* en 1876. A principios del XX aparecieron otros museos de Folklore por la geografía peninsular, uno de los primeros, el de Mondariz (PO) (Aranzadi, 1910: 24).

11 Los primeros trabajos de Demófilo, como los *Cuentos, leyendas y costumbres populares* (1871) que publica junto al krausista Federico de Castro, evidencian su influencia materna pero fue el conocimiento de la *Folk-Lore Society* de Londres lo que marcó su deseo de “*folk-lorizar España*” (Gibson, 2006: 66). El padre de los poetas Machado fundó a imagen y semejanza de la institución inglesa en 1881 *El Folklore Español: sociedad para la recopilación y estudio del saber y las tradiciones populares*; en un año aparece la revista homónima.

Machado y Álvarez tradujo la *Antropología* de E.B. Tylor (1887) y la *Medicina Popular* de W.G. Black (1889). Su decantación por las corrientes evolucionistas y por la flamencología (Pineda, 1991) sólo fueron otras facetas de su convicción por contribuir con el estudio riguroso del folklore a la ‘demopsicología’, a la Antropología y a la Historia (Machado y Álvarez, 1883). Demófilo se propuso promover la fundación de sociedades de Folklore a imitación de las europeas y con un esquema federal lo que, de hecho, le costó la ruina económica (Gibson, 2006: 71). Al *Arxiu d’Etnografia i Folklore de Catalunya* se unen las sociedades de Toledo, País Vasco, Navarra, León, Murcia o el *Folklore Gallego* (1883), que, como señalaba el título de un cuestionario de la sociedad *El Folklore Riojano*, tenían la misión de acopiar materiales referentes a la tradición (González Reboredo, 1990: 9).

El positivismo de Demófilo se percibe en la carta que escribió a Luis Montoro (Gibson, 2006: 56): «*Estudia el pueblo, que, sin gramática y sin retórica, habla mejor que tú porque expresa por entero el pensamiento, sin adulteraciones ni trampantojos; y canta mejor que tú, porque dice lo que siente. El pueblo, no las Academias, es el verdadero conservador del lenguaje y el verdadero poeta nacional*».

8 Isidoro de Sevilla (*Etym.* VIII 10, 2) describió en el siglo VI d.C. a los gentiles como «*quienes no conocen la Ley [derecho consuetudinario] y aún no han recibido la fe [cultos no cristianos]. Y se los llama “gentiles” porque continúan en el mismo estado en que nacieron, es decir, tal y como fueron concebidos en pecado, sirviendo a los ídolos y sin haber sido regenerados todavía*».

9 Así lo muestra L. Zapata (1532-1599) al afirmar –sobre una insostenible derivación lingüística– que la Virgen del Prado de Talavera (TO) era fruto de una reducción cristiana de un templo dedicado a la diosa *Pallas* (Caro Baroja, 1974: 33).



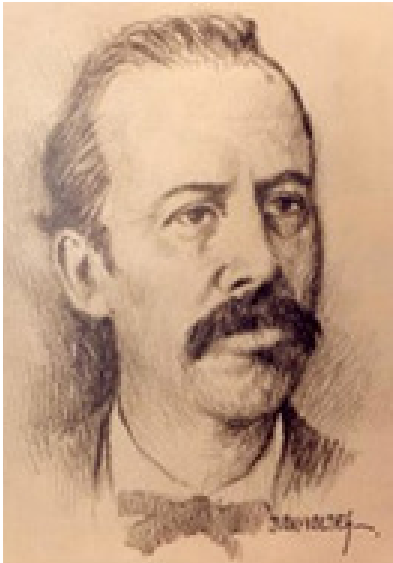


Fig. 8- Antonio Machado y Álvarez 'Demófilo' (1846-1893).  
Fuente: Fundación Machado.

dos siglos las clases eruditas tomaron conciencia de que dentro de una *modernidad* expresada por líneas de autobús, telégrafos y fábricas humeantes era posible y necesario rescatar «*hombres y mujeres de otro tiempo que preservan una independencia y un carácter verdadero y honesto [...]*» (Huntington en Kagan, 2011: 75).

Joaquín Costa (1846-1911), impulsor del *Regeneracionismo*, también es fundamental para comprender la consideración del Folklore como fuente histórica para el estudio de la Antigüedad. Aunque este jurista aragonés no se prodigó en trabajar sobre creencias y mitologías – apenas ocho artículos de su amplia producción (Cheyne, 1981: 148)–, afrontó desde el Derecho aspectos sociales de la Hispania Prerromana en trabajos como el *Colectivismo agrario en España* (1898), *Derecho Consuetudinario y economía popular de España* (1902) o las *Instituciones civiles y políticas de los celtíberos* (1917). A pesar de la patente y típica añoranza de épocas y tierras «*en las cuales parece que se respira aún el aliento virginal de la creación*» (Costa, [1902] 1981: I, 59), siguiendo su estela, la palabra *arqueología* comenzó a ser utilizada por eruditos e investigadores de diversas disciplinas para ahondar en sus orígenes a través de las tradiciones, como la *Arqueología jurídico-consuetudinaria-económica de la región gallega* de A. García Ramos de 1909 (González Reboredo, 1990: 10). De igual modo, M. Menéndez Pelayo, con su *Historia de los Heterodoxos Españoles* (1880-1882: § IV-2), y los ensayos de R. Menéndez Pidal (1924, 1951 y 1952, *inter alia*), trataron de conocer la actividad e idiosincrasia de los pueblos y gentes antiguas de España directamente a través de fuentes como la Literatura Oral y la toponimia (Fig. 9).

La afirmación de identidades culturales de España y de sus regiones que potenciaron las élites intelectuales también fue trascendental para la utilización del folklore por los eruditos y arqueólogos en el estudio de la Hispania Pre-

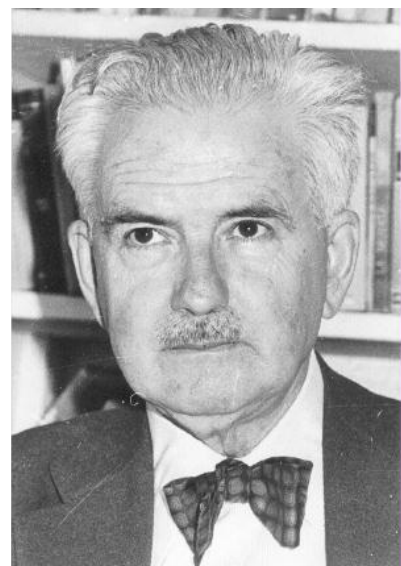


Fig. 9- Joaquín Costa (1846-1911), Ramón Menéndez Pidal (1869-1968) y Julio Caro Baroja (1914-1995), tres investigadores del acervo cultural de España con tres líneas distintas.



romana desde finales del siglo XIX y, en especial, durante el primer tercio del siglo XX. La exposición de las peculiaridades, características y personajes de cada “nacionalismo cultural” es tan necesaria como amplia, por lo que nos limitaremos a realizar un rápido repaso.

Los nacionalismos secesionistas, como el *Rexurdimento* gallego<sup>12</sup>, el *Noucentisme* y la *Reinaixença* catalano-valenciana<sup>13</sup>, el *renacimiento vasco*<sup>14</sup> y el auge de otros regionalismos como el asturiano<sup>15</sup> o el cántabro<sup>16</sup>, trataron de captar el “espíritu del pueblo” y unas fronteras culturales específicas a través de la recuperación, recreación o invención de mitos, símbolos y referencias identitarias del folklore popular y la Historia comarcal (Prats Canals, 1988: 167 y ss.; Álvarez Junco, 2001: 188). Las palabras del galleguista V. Martínez-Risco acerca de que «o pobo que abandona

*súa tradición non ten dereito a existencia*» son fiel reflejo de lo que E. Hobsbawm bautizó como *invención de la tradición* y de cómo la intencionalidad política desvirtuó el estudio de las tradiciones locales hasta desembocar lógicamente en una investigación circular de autoconcienciación étnica que todavía sobrevive en ambientes nacionalistas, eruditos y esotéricos (Ortiz y Sánchez, 1994: 593; Álvarez Junco, 2001: 189-192; Wallis y Blain, 2003; Marín Suárez, 2005; Almagro-Gorbea, 2008).

A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, el desarrollo de la Arqueología y la introducción de valores positivistas que consideraban la nación como un hecho material derivado de una raza y de una tierra singular desvirtuaron la noción de *pervivencia prerromana*, hasta determinar que la naturaleza de las cosas es immanente y ajena a la voluntad de los individuos y a las sucesivas invasiones (Cortadella, 2003: XXIV y s.). La manipulada aplicación histórica de las tradiciones populares y de otras fuentes acrecentó a lo largo del siglo XX una brecha artificial entre las costumbres de “primera categoría” –de los nacionalismos periféricos– y las de segunda, que correspondían a la Meseta y resto de la Península Ibérica. Además, esta distorsión provocó la lógica reacción de antropólogos y arqueólogos contra el método comparativo y contra las pervivencias prerromanas en los testimonios históricos y etnográficos, una deslegitimación que dura hasta hoy día<sup>17</sup>.

En el **área gallega**, V. Martínez-Risco (1884-1963), F. López Cuevillas, J. Taboada Chivite, F. Bouza-Brey (1901-1973) y el resto de afines al *Grupo Nós* se adentraron en la complementariedad de los datos folklóricos con los arqueológicos y literarios. Los trabajos para una *Etnografía y Folklore de Galicia* (Bouza-Brey, 1982) estuvieron unidos a la preocupación por insertar cuestiones territoriales, sociales, religiosas y arqueológicas (López Cuevillas y Bouza-Brey, 1929: 116; Ayán, 2005: 118 y s.). Sin embargo, imbuidos en la oposición a la cultura mediterránea, se instituyeron los celtas como los orígenes históricos y raciales de Galicia (García y Bellido, 1971: 32; García Quintela, 2005: 197; González Ruibal, 2006a: 43 y ss.); eso, cuando no se firmaban títulos como *Las máscaras galegas de origen prehistórico* (Bouza-Brey, 1933). Sólo F. Bouza-Brey (1945) pretendió romper con las etapas anteriores desde la rigurosidad del método, lo cual le llevó a distanciarse de las tesis celtistas (Ortiz y Sánchez, 1994: 160 y s.; Armada, 1999).

El advenimiento del Estado de las Autonomías volvió a potenciar el estudio de las tradiciones locales –con la contrapartida de destruir, denostar o infravalorar toda la información recogida durante cuarenta años por la *Sección Femenina* (Marías, 2006)–. Desde el punto de vista funcional supone una dedicación más puntual a las tradiciones de cada Comunidad Autónoma pero adolece de inconvenientes metodológicos como es el hecho de que se está rescatando, creando y recreando folklore en función de límites políticos ficticios y de neoregionalismos excluyentes.

Sin embargo, el bagaje científico adquirido hasta hoy día también permite que en todos los rincones de la Península existan grandes corpus etnográficos (Barandiarán y Manterola, 2000) o artículos especializados en el análisis de la antigüedad de las leyendas y tradiciones peninsulares (Sánchez Romero, 2006).

12 El movimiento cultural galleguista tuvo como puntos clave el levantamiento y fusilamiento de 1846. Véase a Rosalía de Castro (*Cantares gallegos*, 1863) como una de sus representantes. Bajo esta corriente se unieron historiadores, folkloristas e intelectuales como F. de la Iglesia (†1897), J. Pérez Ballesteros (†1918), G. Salinas (†1921) o M. Martínez Murguía (†1923) y de sociedades de estudios como *Folklore Gallego* en 1883 (González Reboledo, 1990: 7). A partir de 1920, el *Grupo Nós* aglutinó a tres generaciones de intelectuales bajo una revista y bajo un proyecto científico-político galleguista, aunque, por otro lado, bien ligado a las corrientes católico-conservadoras de Postguerra: V. Martínez-Risco (1884-1963), F. López Cuevillas, J. Taboada Chivite, F. Bouza-Brey (1901-1973), Otero Pedrayo, X. Lorenzo, A. Fraguas, X.R. Fernández Oxea, etc. (Hoyos, 1917: 200 y ss.; Ortiz y Sánchez, 1994: 517 y s.; González Ruibal, 2006a: 42 y ss.).

13 Entre los personajes más influyentes de la búsqueda de la “*personalitat catalana*” o valenciana cabe citar a B.C. Aribau (*Oda a la Patria*, 1833), M. Milá i Fontanals (†1884), P. Bertrán (†1891) o M. Aguiló (†1897) en el primer caso y a J. Martí i Gadea (†1920) o F. Martínez i Martínez (†1946) en el segundo (Hoyos, 1917: 196 y s.; Baldaquí, 2005).

14 El *renacimiento vasco*, alimentado desde las guerras carlistas y la pérdida de los fueros, se convirtió en motor del hecho diferenciador euskaldún y movió a llevar a la ciudad las prácticas rurales (Barandiarán Amarika, 2000: 240). Desde las primeras composiciones histórico-legendarias de autores como J.A. Chaho (1843) y F. Navarro (1879), se forjó una mitología popular vasca orientada a reivindicar una supuesta independencia primitiva (Juaristi, 1987; Almagro-Gorbea, 2008).

15 En Asturias los estudios etnográficos van paralelos a los históricos desde el movimiento cultural y político del *asturianismo*, como se evidencia en G.M. de Jovellanos entre los siglos XVIII y XIX. Durante la segunda mitad del siglo XIX, el Folklore regional se empezó a recoger sistemáticamente a través de la *Sociedad Demológica Asturiana* de A. Balbín de Unquera, R. Blanco y F. Menéndez Pidal (1882) –independiente de *Demófilo*– y con interrogatorios como el «*proyecto de saber popular asturiano*» coordinado por F. Canella en 1884 (González Reboledo, 1990: 8; Ortiz y Sánchez, 1994: 643). En los años 20 F. Vigil, A. del Llano (1922) y C. Cabal (1877-1967) (1925), y en general el *Centro de Estudios Asturianos* (1918) y el *Instituto de Estudios Asturianos* (1946), se adentraron en las costumbres de la región para reconstruir su historia, pero la carencia general de referencias arqueológicas escoró estos y otros estudios hacia un esencialismo ora céltico ora astur. La analogía directa entre el folklore y el pasado prerromano continúa hasta hoy (L’Abadía, 1987; Marín Suárez, 2005).

16 Los primeros textos etnográficos de Cantabria se compilaron bajo el amparo de la *Sociedad Menéndez Pelayo* (1918) –cuando esta región dependía todavía de Castilla– siguiendo la línea de tradición literaria de Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912). Durante los años 20 del siglo XX, J.M. de Cossío y T. Maza desarrollaron la primera recopilación formal del romancero en la tradición oral. Este movimiento alentó la fundación en 1934 del *Centro de Estudios Montañeses*, el cual, junto al *Instituto Hoyos Sainz* –en honor al antropólogo español–, facilitaron la publicación de compendios de folklore como el de G. García Lomas (1949).

En la **región cantábrica** la actividad de las instituciones eruditas asturianistas y montañesas a finales del siglo XIX y principios del XX también se centró en llenar el vacío de conocimiento arqueológico con datos etnográficos, mitológicos, lingüísticos y con fuentes clásicas. Los intereses regionalistas de carácter étnico generaron un discurso (proto)histórico al que, a mediados de siglo, los primeros testimonios arqueológicos sistemáticos se unieron de forma simplista y acrítica en pro de las tesis raciales celtistas fomentadas desde la España franquista (Fig. 10). La transposición de la Etnografía a los conocimientos arqueológicos también en esta zona ha determinado, en líneas generales, la caída en desgracia del estudio histórico y comparativo de las fuentes etnográficas a partir de los años setenta: mientras de una parte se acusa la trayectoria esencialista pasada, en otros grupos o corrientes continúa hasta hoy la analogía directa entre el folklore y el supuesto pasado prerromano (L'Abadía, 1987; Fernández Acebo, 2003; Marín Suárez, 2005: 312 y ss.).

El contraste entre la costa industrializada y la sociedad rural de la Cornisa Cantábrica y pirenaica<sup>18</sup> favoreció la influencia de las mencionadas teorías africanistas y primitivistas alemanas y francesas, especialmente, en el caso vasco (Aranzadi, 1943: 310).

La identificación raza-lengua en **tierras pirenaicas y vascongadas** que propugnó Sabino Arana utilizó la escuela etnográfica de T. Aranzadi (1860-1945) y propugnó estudios arqueológicos sesgados e intervenidos políticamente para el ensalzamiento nacionalista del primitivismo que aún hoy perdura (Monge, 1999; Almagro-Gorbea, 2008). El protagonismo de sacerdotes como Satrústegui o Barandiarán en la conexión entre el Pasado más remoto y el registro etnográfico también fue decisivo para inventar una población indígena que había habitado cuevas y montañas desde la Edad del Bronce hasta época bajoimperial, ajena a otras culturas prerromanas, las cuales apenas habían invadido o colonizado el territorio (contra Peñalver, 2001). J. Caro Baroja (1974: 207) ya denunció que era «una visión estrecha de los hechos» de etnógrafos y lingüistas interesados en destacar un aislamiento secular inexistente. Tal confinamiento histórico y protohistórico es falso a la luz de los modelos de construcción y cerámicos testimoniados, similares a los del área celtibérica y cantábrica (Valdés y Pujana, 2002: 249; Torres Martínez, 2008 y 2011).

En el **arco mediterráneo**, el proyecto catalanista también estuvo detrás de la gestación de trabajos arqueológicos en los que se potenciaba el folklore de la zona a través del mecenazgo directo de obras que, como la *Etnología* de Bosch Gimpera (1932), culminaron esta línea historiográfica (Cortadella, 2003: IX).

<sup>18</sup> La recopilación de fuentes de J. Gárate (1975b), aunque solamente referida a la práctica de la *covada*, muestra un gran número de autores que tratan las costumbres en ambas vertientes pirenaicas. Los etnógrafos de mediados del siglo XX son conscientes de la pérdida progresiva de «una cultura milenaria» (Violant, 1949).



Fig. 10- Monumento al cántabro (prerromano) en Santander; una de tantas alusiones públicas al pasado prerromano en la Península Ibérica.

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX las disciplinas arqueológica y etnológica eran utilizadas o estaban al servicio de una visión identitaria, positivista y liberal que marcara las diferencias con el resto de España (Baldaquí, 2005: 274). Y es que en los trabajos etnográficos en la **Meseta, Extremadura y Andalucía**, aunque también con larga tradición etnográfica (Hoyos, 1917: 201-204), el peso arqueológico era menor. Incluso los mismos parámetros étnicos que presentaban las investigaciones regionales aparecen en los intentos de sistematizar el folklore y las culturas prehistóricas peninsulares, pues, al fin y al cabo, los autores que trabajaron en las tradiciones locales también realizaron monografías o colaboraciones para el estudio del Pasado de la Península Ibérica<sup>19</sup>.

Sin embargo, un análisis más detallado del fenómeno permite descargar, en parte, el sambenito del sectarismo implícito de etnógrafos y arqueólogos. Un objeto de estudio etnográfico de interés local, regional, nostálgico, romántico o pintoresco planteaba un rompecabezas cuya

<sup>19</sup> Véase *El folklore y costumbres de España* (1931-1933), en la que participaban, entre otros, L. Torres Balbás (1888-1960), C. Cabal (Fig. 11), T. de Aranzadi, V. Serra (1875-1938) y G. de Artiñano (†1938). No obstante, como en Arqueología, es obvio que «un objeto de estudio etnográfico de interés local, regional, nostálgico, romántico o pintoresco, acaba por presentarse como un problema, cuya solución interesa a la historia de la civilización de todo el Continente europeo-asiático» (Aranzadi, 1917: 35).





Fig. 11- Estampa que ilustraba la tradición de dejar piedras en majanos para con las ánimas en la obra de C. Cabal (1943: 185) (vid. infra § 4.3.II.4.a).

solución interesaba a la historia de la civilización de todo el continente europeo-asiático (Aranzadi, 1917: 35), y tampoco se puede considerar un sesgo en el método. Todo lo contrario. Estudios comparativos centrados en tecnología popular, como los realizados por T. de Aranzadi (1917: § II-IV) sobre el *carro chillón* o el *yugo cornil*, abogaban por sortear la preeminencia del marco racial o nacionalista para poner sobre la mesa problemas de cronología y usos (pre)históricos a través de la continuidad histórica. Para esta labor se empleaba un rigor estratigráfico de los datos etnográficos<sup>20</sup>, las citas clásicas y los descubrimientos arqueológicos europeos y nacionales, como, por ejemplo, los del Marqués de Cerralbo y J. Cabré (Cabal, 1943: 183).

La dependencia de la Etnografía de una Arqueología todavía incipiente y de las consiguientes teorías invasiónistas celtas se traducía en buscar la formación de las tradiciones en una población precéltica previa a las “oleadas celtas”. Pero el fondo de la degeneración se halló en la posterior retroalimentación que ejerció el carácter autoctonista de tales estudios académicos de Etnología prehistórica sobre el mundo prerromano, pues desembocó en la conocida exaltación de la personalidad y de la “civilización española”

sobre los valores tradicionales de la escuela hispánica de Gómez Moreno (Cortadella, 2003: XXIV y s.).

El estudio conjunto de las fuentes quedó instalado en programas e instituciones científicas y académicas. Muestra de ello es la existencia de una sección de Etnografía en el momento de la fundación del Museo Arqueológico Nacional en 1867 y en otras sociedades, como la *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria* (1921-1951), la cual acabó por adscribirse al *Seminario de Historia Primitiva del Hombre* (1922) de la Universidad Central (Hoyos, 1917: 188 y s.; Sánchez Gómez, 1990). De hecho, esta relación fraguó el actual *Departamento de Prehistoria* de la Universidad Complutense<sup>21</sup>. De una parte, estudiosos del folklore apuntaban directamente a la antigüedad prerromana de los ritos descritos, como el doctor en Medicina Mariano Íñiguez (1924) con su estudio del paso del fuego de San Pedro Manrique (*SO*) titulado “*Ritos Celtibéricos*”. Por otro lado, así se pone de manifiesto también en la trayectoria e interpretaciones de algunos arqueólogos antes de la Guerra Civil para profundizar en el mosaico de pueblos prehistóricos de la Península Ibérica, a través tanto de las descripciones geográficas antiguas como de datos antropológicos, lingüísticos y, por supuesto, de la cultura material.

A. Schulten con su *Hispania* (1920) y P. Bosch Gim-

20 «En los objetos y en los datos etnográficos tenemos que comprobar su autenticidad, su verdadera procedencia, su significación real, su verdadera época de uso; compararlos por las semejanzas y diferencias de los objetos mismos entre sí; clasificarlos con arreglo a éstas y no por su marchamo nacional; señalar su área geográfica; descubrir o hacer notar las sucesiones, concomitancias y correlaciones o dependencias de unos objetos o datos con otros de la misma o diversa índole; intentar descubrir su desarrollo o evolución real y su origen» (Aranzadi, 1917: 20).

21 Departamento que desde hace unas década dejó de denominarse *de Prehistoria y Etnología*, a pesar de que entre sus componentes y asignaturas se hallan especialistas en Antropología, Etnología y Etnoarqueología peninsular y colonial.

pera depositaron gran confianza en los resultados de los estudios de dispersión de folklore y de algunos rasgos concretos, hasta el punto de determinar cultos arcaicos por homofonía o establecer territorialidades prerromanas en función de leyendas; así lo hizo en Galicia Bosch Gimpera (1933: 58) a partir de los trabajos de López Cuevillas y Bouza-Brey (1929). Es más, en las posteriores revisiones y ampliaciones de la *Etnología...* (Bosch Gimpera, 1944; 1974) el autor también estudió la evolución de los grupos prerromanos a partir de las transformaciones medievales. B. Taracena (1923: 69) también advirtió en el folklore soriano «*algunas interesantes huellas fosilizadas*» que, como otras leyendas y tradiciones populares, contribuirían «*de modo eficaz al conocimiento de la ideología de nuestros primitivos pobladores*» (*Ibid.*: 72). En esta línea, por ejemplo, también interpretó algunos motivos de la iconografía numantina como cultos y rituales solares celtibéricos.

La Guerra Civil (1936-1939) y el Régimen de F. Franco (1939-1975) retrasaron –y lastraron– el ajuste científico de España a Europa y al resto del mundo. La Posguerra también aceleró la reconfiguración de la España preindustrial y la descomposición de sus tradiciones, puesto que coincidieron el declive demográfico de la juventud española en la contienda, la mecanización del campo, la emigración masiva a las grandes ciudades, la decadencia anímica y una fuerte política nacional-catolicista<sup>22</sup>.

Para los años 60 y 70 del siglo XX, mientras que el mundo científico europeo había rechazado la Analogía, en España los grupos prerromanos de la Península Ibérica seguían describiéndose con categorías antropológicas interculturales de Morgan (1877) y como sociedades primitivistas (Beltrán, 1992: 205-208). La cesura en la relación Etnografía-Historia/Arqueología se hizo palpable en España con la reacción procesual y funcionalista que manifiestan los propios especialistas en dichas especialidades, como J. Caro Baroja, en la gran mayoría de los trabajos arqueológicos ceñidos a la cultura material (Caro Baroja, 1955; Cortadella, 2003: XXII) y en la trayectoria misma de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* (1944-...).

La Antropología y la Etnología de la Península Ibérica pasaron a interesarse más por el funcionamiento y los procesos de cambio de las sociedades pasadas que por los orígenes étnicos de las mismas. Se asumió que las prácticas populares estaban en constante producción y reelaboración y, si éstas no habían nacido del sentido lúdico del Hombre

(Veiga de Oliveira, 1984: 41; Tomé, 1996: 479), «*de todos modos, no interesa demasiado su procedencia, sobre todo en una antropología como la que nosotros profesamos, que presta una atención muy relativa a lo exótico. Exotismo, lirismo y generalización excesiva son los grandes peligros del antropólogo, en opinión de Caro Baroja*» (Rodríguez y Rodríguez, 1983: 134): las tradiciones pasaron a ser consideradas curiosidades folklóricas e impersonales.

J. Caro Baroja abanderó –con razón– las posturas escépticas frente al abuso de los paralelismos etnográficos, pero su actitud, basada en la Antropología y en la Historia Antigua, fue también determinante para que los etnógrafos y arqueólogos españoles renunciaran a profundizar en las raíces del folklore que documentaban, o no intentaron aproximarse al Pasado desde las posibles pervivencias. Para Caro Baroja, en España se había abusado de buscar “de modo infantil” en lo pasado toda explicación del Presente, o en el estado de las cosas presentes la explicación total del Pasado (Caro Baroja, 1946: 9; 1970). Acorde con la formación de Caro Baroja y con su alineación estructuralista (Caro Baroja, 1955: 81), las conexiones estructurales y temporales de las tradiciones no podían partir de lo prehistórico ni protohistórico, sino de la Antigüedad Clásica porque los testimonios filológicos e históricos procedían de las fuentes grecolatinas y de la Iglesia.

Sin embargo, la propia figura de J. Caro Baroja manifiesta contradicciones fundamentales para comprender la importancia de las *pervivencias* y del estudio del Folklore. Caro Baroja (1965b: 291; 1965c: 374) denunció la escasa atención prestada por la emergente Antropología Social al estudio de fiestas locales y de otras facetas de la cultura popular. Pero, además, cuando Caro Baroja (1974: 123) se enfrentó a ritos problemáticos y difíciles de aclarar, como el del paso del fuego en San Pedro Manrique (SO), el investigador vasco-madrileño dejó la puerta abierta a las pervivencias prerromanas, de forma tímida e imprecisa, al decir que estas prácticas constaban «*con probabilidad, de una serie de rasgos y elementos antiquísimos, tal vez prehistóricos*». Esta misma actitud se aprecia en antropólogos y folkloristas portugueses como J. Dias (1984: 7 y ss.) cuando relacionaba la *imolação simbólica* de los Judas –peleles que más adelante trataremos (*vid. infra* § 4.2.IV.4.b)– «*também com verdadeiros sacrifícios humanos praticados em épocas remotas*».

El método transdisciplinar del estudio del Pasado o, al menos, la atención a los testimonios históricos y populares relacionados con los elementos arqueológicos de estudio, sobrevivió a la Posguerra y entroncó en los años 50 con las nuevas generaciones de historiadores y arqueólogos. Así se evidencia en C. Alonso del Real (1952), quien al abordar la delimitación del concepto “celta” señala la necesaria coordinación de la Arqueología con otras fuentes, entre ellas el Folklore «*por cuanto nos permite rastrear sobrevivencias “celtas” en los pueblos actuales de Europa e incluso de América, África del Sur y Oceanía (emigrantes irlandeses*

22 La espontaneidad de toda reunión o ronda podía considerarse sediciosa y las fiestas civiles y religiosas intentaron ser absorbidas políticamente a través de organismos verticales, como *Sección Femenina de Falange* (1937-1977), para recopilar, tipificar y divulgar aquella cultura local que no atentara en demasía contra la “diversidad tolerada” del pueblo español. Se buscaba rehacer el folklore de forma tendenciosa, inculcarlo a las nuevas generaciones y divulgarlo con publicaciones costumbristas, pero, de no haber sido por esta labor de la *Sección Femenina*, hoy tampoco tendríamos constancia de numerosas tradiciones que igualmente hubieran desaparecido por otras causas (Gonzalvo Vallespi, 1998: 137; Marías, 2006).



y galeses por ejemplo)» con plena conciencia de que ello comportaba un amplio margen de error. Esto mismo puso en práctica J.J. Pamplona (1957) en el primer estudio del hoy conocido *oppidum* belo de *Contrebia Belaisca*<sup>23</sup>, y así se refleja en la importante trayectoria de J.M. Barandiaran Aierbe (1889-1991).

Asimismo, mientras en los años 60 se revalorizaba la obra de Joaquín Costa (Cheyne, 1981: 12), J. Caro Baroja pedía «*andar con tiento*» a la hora de utilizar el Folklore y la Etnología para estudiar contextos históricos, lo cual aportó una reflexión fundamental para la renovación de la disciplina, puesto que estableció la necesidad de tener un horizonte histórico y geográfico preciso y bien documentado, en vez de una comparación desenfrenada. A partir de entonces, la postura mesurada de Caro Baroja se estableció como una cómoda posición de antropólogos y etnógrafos<sup>24</sup>, que, sin negar las trazas ancestrales de los ritos descritos, han nadado en la ambigüedad con el mundo clásico y sin enfrentarse al registro arqueológico.

A este proceso de cambio se añade que desde los años 70 la Antropología Histórica potenció el interés por ámbitos culturales habitualmente marginados por la investigación, puesto que eran los más difíciles de testimoniar desde la Arqueología. La atención a las creencias religiosas, a las formas de sociabilidad, a los gestos y pensamientos y a los comportamientos de la vida cotidiana, que, al fin y al cabo, eran el grueso de la sociedad (Le Goff, 1985a; Burke, 1981), evidenciaban de nuevo la necesidad de afrontar la reconstrucción del Pasado desde planteamientos más abiertos que los puramente arqueológicos.

Así pues, desde los años 80 del siglo XX, tanto en España y Portugal como en el resto de la investigación mundial, la utilización de fuentes de distinta naturaleza para la investigación arqueológica en el mundo céltico se bifurca en dos líneas de trabajo antagónicas que se prolongan hasta el siglo XXI, una posibilista y otra negacionista, con frecuencia aparejadas a los discursos celtistas y celtoescépticos.

En primer lugar, las críticas más importantes al estudio del Pasado a través del análisis conjunto de las fuentes arqueológicas, literarias, etnográficas, etc. proceden tanto del ámbito procesual como desde el postprocesual y postmoderno, agrupadas según su grado de censura del uso étnico y político de las tradiciones (Díaz Santana, 2002); las que niegan toda posibilidad de interpretar el Pasado con estas

fuentes, y las que, más en concreto, rechazan el método comparativo empleado en esta investigación (Bermejo Barrera, 2004; Marín, 2005: 326).

El desarrollo de la Antropología Cultural y de la metodología etnoarqueológica desde los años 50 del siglo XX realizó otra crítica fundamental, como ya se ha mencionado, a las endémicas transposiciones analógicas desde la Etnografía y fuentes medievales exógenas hacia el mundo prerromano. No obstante, lo que más interesa en esta corriente es la imposibilidad de que ningún elemento cultural de una época sobreviva en las siguientes sin haber cambiado totalmente su significado y, por tanto, que se consideren los fenómenos de continuidad inexistentes, poco precisos o indescifrables<sup>25</sup>. En todo caso se han de considerar como un documento adscrito a cada yacimiento, pero no tanto como un testimonio que pueda ayudar a entender el lugar, sino como un dato más que corrobora las construcciones mentales posteriores respecto al Pasado (Leroi-Gourhan, 1943; Fernández Martínez, 1994; Hernando, 1995; Peña Santos, 2005; González Ruibal, 2005: 181; *Id.*, 2006a: 52 y s.; Briz, 2006).

J.C. Bermejo Barrera (2004: 134 y ss.) va un paso más allá. A grandes rasgos, el autor considera filosóficamente inadmisibles la construcción (pre)histórica porque, ante la imposibilidad de conocer los atributos que conformaron el Pasado, cualquier estudio de carácter histórico o arqueológico se reduce a una mera imaginación del sujeto pensante sobre unas fuentes discutibles y con instrumentos tan peligrosos como la analogía. Desde estas premisas, el discurso de algunos arqueólogos de la Hispania Prerromana se ha cerrado en banda a cualquier utilidad de otras fuentes: «*En los autores celtistas se suelen dar comparaciones y analogías con grandes saltos en el tiempo y en el espacio, lo que no resiste ninguna crítica metodológica y se aleja de la posibilidad de analogías serias entre los datos arqueológicos y las fuentes clásicas en el sentido de las "analogías relacionales" de Hodder (en Morris, 2000: 6) o en el sentido de las "descripciones densas" de Geertz (en González Ruibal, 2003a: 10)*» (Marín Suárez, 2005: 326).

En efecto y por desgracia, entre muchos etnógrafos e historiadores eruditos sin capacidad analítica todavía siguen primando las teorías primitivistas y las comparaciones directas con el mundo prehistórico (Fig. 1). Así se constata en artículos sobre el arte pastoril de Ávila que todavía hablan de que «*los viejos motivos geométricos coinciden con los desarrollados por nuestros pueblos prehistóricos en cerámica [...]*» (García Martín, 1984: 18), e incluso en algunos prolíficos investigadores del Pasado a través de fuentes populares, como el luso Espírito Santo (1990; 2004), carente de fundamento arqueológico. No puede ser más lamentable la creencia de J. Martínez Santaolalla (1946: 109 y s.) en unos «*etnones célticos*» que habían prevalecido y fraguado

23 El estudio del asentamiento de Botorrita (Z) recoge la tradición de levantar tres *árboles de mayo* en la acrópolis y en otros cerros cercanos, una información que, además de ser fundamental por haber desaparecido tal práctica, profundiza en la cosmología celtibérica (Díaz y Medrano, 2001: 37).

24 Véase a este respecto, por ejemplo, el análisis de L. Díaz González-Viana (1981c) del paso del fuego de San Pedro Manrique o, más recientemente, el de F. Barroso (2001) acerca de narraciones escatológicas en las que predomina el referente grecorromano. El enfoque antropológico de los estudios y reuniones que tratan la religiosidad popular (Álvarez et alii, 2003) confirma tal dirección.

25 El *evemerismo* es ya en el siglo IV a.C. una corriente hermenéutica que aboga por la imposibilidad de entender el sentido profundo de ciertas partes o la totalidad de las leyendas y mitos.

un folklore con fuerza frente a otro anodino y sin color. Paradójicamente, este planteamiento fascista es hermano de la infatigable lucha de algunos colectivos e investigadores regionalistas de la Península Ibérica por alcanzar el reconocimiento internacional de “celtas contemporáneos” al uso de otros pueblos europeos (Mac Eoin, 1991; González Ruibal, 2006a: 51).

Unos y otros ejemplos siguen dando sobrados motivos y testimonios a los críticos del uso de este tipo de fuentes para ir contra otras investigaciones cuyas argumentaciones sí son más sólidas. Del mismo modo, llama la atención que la crítica se haga todavía por la supuesta utilización manipulada y malvadamente tergiversada de esas fuentes para alimentar espurios fines identitarios y políticos, sobre todo cuando dichos estudios están orientados a analizar una realidad de la Edad del Hierro de Europa como es el fenómeno céltico (Dietler, 1994; Collis, 1993, 2002 y 2003; G. Ruiz Zapatero, 1993; *Id.*, 2005: 151-208; Poucet, 2008ab). Y es que resulta paradójico que las fuentes etnográficas de la Península Ibérica se tilden de folklóricas en su sentido más peyorativo mientras que las bibliografías y trayectorias más críticas aparecen salpicadas de trabajos etnoarqueológicos exóticos más propios de contextos neocoloniales (Fernández Martínez, 1994; González Ruibal, 2006b): cuanto menos, las comparaciones *cross-cultural* son tan comparativas como las comparaciones entre momentos históricos de un mismo espacio.

Desde nuestro punto de vista, evidentemente, el uso de fuentes de diversa naturaleza y relacionadas entre sí diacrónica y sincrónicamente desde posiciones argumentadas, como la que pretendemos aportar con este trabajo, implica que todo investigador debe ser consciente de las dificultades propias de la aprehensión del Pasado, así como conocer un amplio volumen de testimonios –su idiosincrasia y problemas de transmisión–, antes que desechar toda interpretación histórica y arqueológica por el mero hecho de ser fruto de un mundo simbólico etnográfico o popular (García Fernández-Albalat, 1999a; 1999b; García Quintela, *passim*). Así se entiende que, incluso desde posturas que toman en cuenta los aspectos más economicistas y tecnológicos en las estrategias investigadoras etnoarqueológicas (González Álvarez, 2009), para el resto de testimonios etnográficos «*su validez como fuentes informativas sobre las comunidades castreñas es discutible, dada la enorme amplitud temporal que media entre ambos contextos humanos, entre los que las continuidades son difíciles de contemplar*» (contra González Álvarez, 2011: 142 y 144).

Es más, la determinación de lo-que-es-serio y de lo-que-no-resiste-ninguna-crítica-metodológica está dotada de una vehemencia y prepotencia, cada vez más recurrente entre las revisiones historiográficas, que parece más propia de exegetas totalitarios del concepto de *subversión* de P. Bordieu (1997: 54 y ss; 2000: 125) que de lo que es un análisis profundo de las carencias interpretativas de la Arqueología y de la Cultura Material y, por ende, de la exploración

en la potencialidad de otras metodologías. En resumidas cuentas, si recurriéramos al refranero bíblico, sería ver la paja en el ojo ajeno y no ver la viga en el propio y, como ha señalado M. Almagro-Gorbea (2009: 127), «*el interés esencial de este análisis, todavía inmaduro en muchos aspectos a falta de estudios en profundidad, es que plantean la necesidad de estudios especializados para avanzar en este campo de investigación tan atractivo y complejo desde el punto de vista metodológico, pero que tantas y tan interesantes aportaciones puede proporcionar para conocer y comprender mejor a los celtas de Hispania desde su propia mentalidad y cultura, dejando de lado discusiones estériles y que parecen ya superadas*».

El celtismo folklórico y la manipulación interesada de las fuentes para la justificación de teorías *ad hoc* desde el siglo XVIII no pueden señalarse como un grave problema del método empleado hoy día, sino como una muestra de cómo fosilizan en la sociedad moderna los primeros dictámenes “científicos”. Tampoco puede desprestigiarse gratuitamente a aquellos etnógrafos e historiadores que desde el siglo XIX buscaron en las sociedades rurales contemporáneas retazos con los que adentrarse en el estudio de la Antigüedad carente de datos y de metodologías arqueológicas, ni minusvalorarse la importancia de las fuentes históricas por muy romanos o eclesiásticos que fueran sus redactores. De hecho, las críticas celtóforas generan, por oposición, un romanismo exacerbado que no deja de ser paradójico en lo puramente científico<sup>26</sup>, pero que deja de ser divertido cuando la dureza del lenguaje crea un clima enrarecido en torno al objeto de la investigación y en torno a lo que rodea a los investigadores (Lombardía, 2006).

La crítica destructora a los planteamientos posibilistas actuales en función de los trabajos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX es un ardid perverso basado en la descontextualización de cada investigación en su época y que se refugia en la distancia del hecho a analizar. Es más, la crítica al estudio del mundo céltico y del Folklore de la Península Ibérica en muchos casos está cargada de la misma intencionalidad política que se critica, puesto que se determina inseparable el estudio de estas fuentes y los nacionalismos o regímenes salazaristas o franquistas durante las que se desarrollaron (contra Pais de Brito, 1982)<sup>27</sup>. Del mismo modo, aunque desde la década de los

26 La solución anticéltica más frecuente es un “romanismo” que hasta los propios historiadores de la Antigüedad rechazan. Se sitúa el origen histórico de algunas instituciones, de formas de pensamiento y de estrategias de subsistencia en el mundo romano con la misma seguridad con la que se tildan de políticas la presunción de situar el origen de dichas formas en momentos prerromanos (Parcero, 2005: 154).

27 Es como si hoy día se tildara al CSIC de caterva falangista por haber sido la apuesta científica del régimen de Franco. Todo lo contrario.

Las singulares dictaduras de España y Portugal matizaron la utilización política de la Arqueología y de la Antigüedad si se las compara con la Alemania nazi o la Italia de Mussolini (Silva, 2007: 39). Más adelante también se hará referencia también a este tema en relación con la utilización del término *celta*. De hecho, la actitud reacia de los ciudadanos hacia las nuevas directrices de la *Sección Femenina* para filtrar y depurar todo rasgo considerado “peligroso” desde el ámbito local, permitieron mante-



80 la construcción de la Prehistoria cambió sustancialmente, el discurso anticeltista ha continuado conceptualizando desde los años 70 *lo celta* desde una óptica política —ora nacionalista periférica, ora centralista, ora europeísta<sup>28</sup>— y se arroga el establecimiento de una línea unidireccional entre los autores del siglo XIX y los del XXI (Parcero, 2005: 153). En cierto sentido, como ya denunciara M.V. García Quintela (1999b: § 3), esta situación es lo más parecido a una prolongada *caza de brujas historiográfica* desde la II Guerra Mundial.

Los procesos internos de reflexión en Historia, Arqueología, Etnología, Antropología, Lingüística y otras disciplinas afines desde mediados del siglo XX han fraguado también la reformulación del análisis conjunto de diversos tipos de fuentes para estudiar el Pasado prerromano. Como ya se ha señalado, en Europa este impulso se atisbaba ya en autores de mediados de siglo que trabajaban en distintas áreas del conocimiento histórico, como G. Dumézil, G. Pettazzoni y E. Brelich en Historia de las Religiones, C. Levi-Strauss desde el estructuralismo antropológico, F. Braudel desde la Historia o D.L. Clarke y Hawkes en Arqueología. Los trabajos de estos y otros autores son decisivos para la consecución de un método más pulido y, sobre todo, para la aplicación del mismo en casos concretos por las nuevas generaciones de investigadores.

En lo que concierne a la Península Ibérica, los trabajos de J.M. Gómez-Tabanera (1976, 1980 y 1987), M. Sevilla (1979 y 1981), M.F. Fernández de Escalante (1986; *Id.* y Villafañe, 1979), T. Mañanes (1988: 13) o F. Alonso Romero (1991a) encontraron como aliado la reformulación arqueológica de la Hispania Céltica encabezada por M. Almagro-Gorbea (1993 y 1995a; *Id.* y Gran-Aymerich, 1991) y desde unos campos y otros recogieron el testigo del trabajo conjunto de Arqueología con toponimia, tradiciones consuetudinarias y fuentes literarias dentro de un ambiente plenamente científico e internacional.

Bajo esta renovación de las coordenadas de lo céltico en la Península Ibérica y en Europa, las nuevas generaciones de investigadores han trabajado con mayor o menor énfasis este tipo de fuentes también desde dentro de nuevas corrientes como el Estructuralismo, la Arqueología del Paisaje, la Etnoarqueología, la Antropología Histórica y Cultural, la Etnohistoria, la Microhistoria, e, incluso, las corrientes Post(-eriores), etc.: J.A. Arenas, M. Alberro, J.R. Álvarez-Sanchís, P. Balbín, L. Berrocal, R. Brañas, L. Castro, F. Criado Boado, F. Delpech, V.M. Fernández Martínez, B. García Fernández-Albalat, M.V. García Quintela, L. García Sanjuán, A. González Ruibal, F.J. Fernández

Nieto, A. Jimeno, A. Llanos, A. Lorrio, F. Marco Simón, T. Moneo, J.C. Olivares, C. Parcero, A. Pena, G. Ruiz Zapatero, M. Santos, G. Sopeña, J.M. Vázquez y F. Vela Cossio, *inter alia*.

La reformulación del estudio de las comunidades prerromanas de la Península Ibérica que suscribo con esta investigación rechaza la preeminencia exclusiva del registro arqueológico que propone el modelo empirista y, allá donde se pueda, los testimonios materiales del Pasado deben integrarse con textos antiguos y otros más recientes, con la Tradición Oral, la Lingüística y la Etnografía (García Fernández-Albalat, 1999a; *Id.*, 1999b; García Quintela, 2005: 186; Parcero, 2005: 154; Almagro-Gorbea, 2009 y 2010). Como viene afirmando en distintos trabajos M.V. García Quintela, ante los escasos datos que se toman por ciertos es preferible seguir avanzando con la mayor cantidad de fuentes susceptibles de ser utilizadas para el conocimiento de la Hispania Céltica asumiendo los posibles errores o imprecisiones que puedan originarse (*vid. infra*).

De hecho, por ejemplo, se ha de dar la razón al postprocesualismo y a los autores postcoloniales (Hodder y Preucel, 1996: 426) ante la frecuente falta de exactitud de este método transdisciplinar para adscribir ritos y mitos en comunidades y cronologías concretas<sup>29</sup>. También toda renovación de las relaciones entre Arqueología, Etnografía y Etnohistoria debe reconocer que la realidad etnográfica está compuesta de imaginación popular, de política y de aculturaciones promovidas por culturas ajenas y élites culturales o sociales. Pero, igualmente, debe atenderse a que en las sociedades premodernas operó una transmisión oral de usos, creencias, valores y cosmologías susceptibles de mostrar rasgos del Pasado. Así, en el campo de la filología indoeuropea se tiene asumida la necesidad de profundizar en la *transdisciplinariedad* no como «una parola altisonante e vuota, ma un metodo, un accostamento ai problemi, una predisposizione ormai connaturata alla personalità del ricercatore» (Costa en Benozzo, 2006a: 32).

La sustitución de los viejos modelos invasionistas célticos (D'Arbois de Jubainville, 1884ab; Bosch Gimpera, 1921; Almagro Basch, 1952) por el concepto de *celticidad acumulativa* de Hawkes (1973) y por un proceso de aculturación “en mosaico”, al menos, desde la Edad del Bronce (Almagro-Gorbea, 1993; 2001b: 109 y s; 2005b: 37), han permitido profundizar también en el conocimiento de un panorama polimórfico de pueblos hispanocélticos muy lejanos de cualquier connotación “primitiva” (García Quintela, 1991: 36; Ruiz Zapatero, 1993: 49 y ss.; Berrocal, 1992; Lorrio, 1997; Santos *et alii*, 1997; Martín Bravo, 1999; Álvarez-Sanchís, 2003; Torres Martínez, 2011, etc.).

De este modo, durante la primera década del siglo XXI

ner muchas prácticas. Además, la misma propaganda y uso del folklore como aglutinador social consiguió el efecto contrario, puesto que fomentó las conciencias regionales de tal forma que en la década de los 60 ya era contraproducente a la uniformidad del Régimen (Marías, 2006).

28 Es paradójico que buena parte de las corrientes nacionalistas y antitéticas generadas en la Península Ibérica reivindican sus postulados sobre las “esencias célticas”.

29 Puesto que el fin último es la interpretación del mundo simbólico y ritual de la civilización céltica e indoeuropea, como define García Quintela (2005: 186), al método comparativo «*poco importa entre qué grupos históricos derivados de los indoeuropeos se establece la comparación*».

se ha ensanchado el camino a andar por las nuevas generaciones de arqueólogos e historiadores que encuentran en el aporte etnográfico, lingüístico, histórico y en la metodología etnoarqueológica fructíferas líneas de trabajos sobre las que formular nuevas hipótesis sobre épocas históricas como la Edad Media (Martín Viso, 2000; Asenjo y Galán, 2001; Martínez Angel, 2009) y, por supuesto, en relación a las comunidades hispanocélticas (Martinón, 2000 y 2001; Alberro, 2002a; Tenreiro, 2002 y 2009; Martínez Velasco, 2003; Moya-Maleno, 2004b, 2008 y 2010; Pena Graña, 2004c y 2007; Balboa, 2005; Fanjul, 2005: 39 y ss.; Guerra, 2005; 2006; Ayán, 2005; Balbín, 2005; *Id. et alii*, 2007; Torres Martínez, 2003-2011; Torres Martínez y Sagardoy, 2006; Álvarez Peña, 2007; Arenas, 2010; Bermejo Tirado, 2008 y 2011; etc.), como encarna la presente investigación.

No obstante, la difusión de estos trabajos en revistas arqueológicas de primera línea es inexistente o como un hápax, mientras que otras revistas de rango inferior, como *Anuario Brigantino* (1948-...), o centradas en Etnología – *Culturas Populares* (2006-...)– o en Historia de las Religiones – *Ilu* (1995-...)– sí albergan estos temas

## 2.2. PREMISAS Y CONCEPTOS. HISPANIA CÉLTICA

El marco histórico y geográfico a estudiar son las sociedades de cultura céltica de la Edad del Hierro en la Península Ibérica. Para esta labor se han analizado de forma comparativa las evidencias arqueológicas y los textos clásicos, pero también se considera fundamental la obtención de pautas sociales, económicas y simbólicas hispanocélticas a través de otras fuentes como los testimonios literarios e históricos, los usos consuetudinarios, las creencias populares y otros datos etnográficos (*vid. infra* § 2.3). En consecuencia, nuestro método se construye sobre dos premisas principales que es necesario concretar: la existencia de un marco cultural *céltico* y la posibilidad de que algunos de los rasgos de las comunidades hispanocélticas hayan pervivido a lo largo de la historia de la Península Ibérica más de que lo la historiografía y la investigación clásica han considerado factible.

En primer lugar, se considera necesaria una mínima definición de la Europa y la Hispania Céltica y sus raíces que permita movernos en un contexto histórico altamente polarizado entre *celtistas* y *celtoescépticos*<sup>30</sup>. No consideramos fuera de lugar detenernos en lo *celta* y lo *céltico* y proponer sendas interpretaciones porque la reducción del concepto a un *constructo* moderno de origen ideológico o folklórico (James, 1999; Ruiz Zapatero, 1993, 1997; 2001) sólo es un ejercicio de historiografía –necesario a todas luces– pero que, después de todo, conduce a reproducir las categorías que se critican con la excusa de ser “etiquetas útiles” (contra González Ruibal, 2005: 183). Nada nuevo bajo el Sol. Por el contrario, consideramos que se ha de dar un gran paso cualitativo hacia la redefinición y consolidación de lo *celta* y lo *céltico* para explicar un fenómeno de profundas correlaciones poblacionales y culturales en la Europa templada del primer milenio a.C. y de principios del siguiente.

Es obvio, como ya advirtieron B. Rafetery (1993: 92) o C. Parcero (2005: 153), que detrás de la categoría *celta* hay tanta construcción historiográfica intencionada como la que subyace en la categoría *Neolítico*, *Edad del Hierro* o en la propia noción de *Estado* hoy día. Por ende, al igual que los objetos y las palabras cambian de acepción, de sentido y de significado a lo largo del tiempo<sup>31</sup>, las palabras *celta* y *céltico* no dejan de ser un continente al que los investigadores podemos dotar de nuevos contenidos o matices que los desliguen de los conceptos victorianos que tanto gustan de equiparar los celtófonos.

30 G. Ruiz Zapatero (2005: 151-208) ha recopilado este debate en la Península Ibérica de forma sintética en las colaboraciones de C. Parcero, M.V. García Quintela, R. Brañas, X.L. Armada, A. Ruibal y A. de la Peña.

31 La realidad cambia –incluidas las nociones científicas– y en esa realidad están contenidas las cosas, las ideas y los sentimientos que representan las palabras. Así paradójicamente, una *alameda* puede ser un paseo con árboles de cualquier clase e incluso la *cátedra* a la que muchos aspiran no será jamás para ellos la silla o el púlpito que ha elevado a tantos personajes sobre los de su alrededor –aunque sí se crean todavía coronados por una mitra–. Este incomprensible estatismo afecta también con frecuencia a la lingüística indoeuropea (Ballester, 2004: 7-9).

La segunda premisa se fundamenta en la existencia de *Procesos de Larga Duración de Pervivencia* que son perceptibles de forma más o menos nítida, al menos, desde la Edad del Hierro a través de su transformación y transmisión cultural histórica. El valor que esta investigación de las sociedades de la Hispania Céltica otorga a fuentes de muy diversos tipos y cronologías contrasta con el habitual rechazo de buena parte de los arqueólogos de la Edad del Hierro a este método cuando, paradójicamente, se asume para el Paleolítico (Hodder, 1987) y la Edad del Bronce (Vandkilde, 2007); cuando los propios medievalistas reconocen, por ejemplo, que el fenómeno castral perdura en época romana y medieval (Martín Viso, 2000: 43 y s.); o cuando los historiadores del Derecho advierten de las raíces prerromanas del Derecho de la Península Ibérica (Fernández de Escalante y Villafañe, 1979). Por tal razón, antes de exponer teóricamente los mecanismos sociales y culturales que permiten la pervivencia de alguno de estos rasgos (*vid. infra*), consideramos oportuno destacar las numerosas revisiones del concepto de *aculturación* como interpretación en la que –supuestamente– distintos pueblos asentados en la Península Ibérica arrasaron o transformaron de forma total todo poso cultural previo. Así, se incidirá en cómo se ha construido un Pasado con interpretaciones preconcebidas o sin usar datos sumamente importantes, cuando no se ha manipulado directamente la Historia con fines políticos o económicos.

Fruto de estas dos premisas los rasgos célticos de la Protohistoria de la Península Ibérica no se han de considerar una sucursal o mera transposición de la Galia (Crespo, 1997: nota 42), de igual modo que el mayor número de tradiciones preindustriales y de estudios etnográficos en el Noroeste puede admitir una “galleguización de los celtas”<sup>32</sup>. El análisis transdisciplinar de los testimonios arqueológicos, lingüísticos, históricos y etnográficos de otras muchas zonas de la Península Ibérica permiten profundizar algo más en los vacíos de conocimiento social, económico e ideológico prerromano que traslucen los datos arqueológicos.

### 2.2.1. HISPANIA CÉLTICA

El estudio de los pueblos prerromanos de Europa Central y Atlántica y de los de la Península Ibérica ha estado en gran medida determinado desde sus orígenes por la relación de los conceptos de *mundo Indoeuropeo*, de *cultura de Hallstatt* y de *La Tène*, de *lengua celta* y de *Hispania Céltica* (Renfrew, 1990; Collis, 1993; Ruiz Zapatero, 1993 y 2001; Aldhouse-Green, 1995c; Karl y Stifter, 2007a). Pero, además, la comprensión de estas sociedades de la Edad del Hierro no sólo depende de cómo se han articula-

do estos conceptos principales, sino de la definición misma de cada uno de ellos, puesto que aquellas han variado según las épocas (*vid. supra* § 2.1). Por tanto, es necesario posicionarnos dentro de un marco conceptual concreto y exponer con meridiana claridad el significado de cada uno de estos términos, en especial la utilización de lo *celta* y de sus derivados, puesto que se trata del objeto central de esta investigación.

En primer lugar, consideramos aceptable la mención a “*los celtas*”, con comillas, como grupo étnico sólo para aludir a la visión de los autores grecolatinos de una gran parte de los pueblos de Europa que eran identificados a través de una aparente lengua homogénea<sup>33</sup>. Por otra parte, hemos de considerar en sentido estricto *el celta* como un término simplificador del grupo de familias lingüísticas del tronco indoeuropeo que alcanzó su máxima expansión hacia el siglo III a.C. y que se puede rastrear en veintidós países, desde el océano Atlántico hasta los Cárpatos y Asia Menor y desde Europa Central hasta el Sur de la Península Ibérica (Karl y Stifter, 2007d; Ball y Müller, 2009). En esta línea, los hablantes de una de estas lenguas durante la Edad del Hierro y los primeros siglos d.C. fueron poblaciones *celtoparlantes* o *celtófonas*, las cuales en la Península Ibérica hablaron alguno de los dialectos *hispanoceltas* (De Bernardo, 2002).

En tercer lugar, utilizamos el adjetivo término *céltico/a* sin comillas<sup>34</sup> para señalar un fenómeno cultural patente en la Edad del Hierro de gran parte de la Europa Templada en el que distintas sociedades, emparentadas y en contacto desde siglos atrás, evolucionaron de forma más o menos paralela hasta manifestar en diverso grado vínculos evidentes en materia de lengua celta, cultura material, motivos iconográficos, instituciones e ideologías, panteón y rasgos cosmológico-religiosos, entre otros.

En consonancia con el clásico modelo del árbol de la evolución cultural de A.L. Kroeber (1948: 260), esta Europa Céltica parece modelarse como concepto etno-cultural dentro de un dilatado proceso en el tiempo por un fenómeno doble de carácter autóctono y alóctono. De una parte,

33 Esta definición del término *celta* prioriza la generalización grecolatina, aunque somos conscientes, como señala J.T. Koch (2009), que también se trata de un término colectivo aplicado por algunos pueblos célticos para autodenominarse, entre otros, en la Península Ibérica (*vid. infra*).

34 La introducción de comillas para las palabras *celta* y *céltico* es utilizada por algunos investigadores para rechazar la formulación clásica de “los celtas” propia del prerromanticismo. En el caso de los *celtoescépticos* o *celtófobos*, los entrecomillados sirven para equipar de forma arbitraria la utilización de dichas palabras en investigaciones actuales a las mencionadas teorías difusionistas (contra González Ruibal, 2005: 181). Por su parte, el empleo de comillas por otros investigadores que sí contemplan lo *céltico* como cierto fenómeno de identidad cultural de la Europa Prerromana, sin embargo, parece seguir utilizándose como forma de no desautorizar el prestigio científico del que goza la corriente celtoescéptica postmoderna (contra Fernández Götz, 2009: 919). Llama la atención que, en vez de reactualizar sin tapujos los conceptos *celta* y *céltico* o de proponer otra nueva terminología alternativa, sigue siendo preferible ampararse en esa etiqueta útil entrecomillada de cariz invasionista.

32 Los artículos y libros referentes a los “celtas” del Noroeste son numerosos (Alberro, 1999). Otros autores van todavía más allá y ven en Galicia la cuna de los pueblos célticos peninsulares (contra Pena Grana, 2007a): “*La Galizia dovette cioè rappresentare un'area originariamente celtica, mentre i territori del Celtiberico avrebbero rappresentato una tarda variante 'coloniale' del Celtico, cioè una variante di Celti immigrati verso il centro e il sud dell'attuale Spagna nella preistoria più recente*” (Alinei y Benozzo, 2008: 26).



creemos en una *celtización acumulativa* y convergente basada en contactos de baja intensidad y en expansiones culturales osmóticas, incluso sin necesidad de movimientos poblacionales manifiestos (Hawkes, 1973; Clarke, 1984: 363; Renfrew, 1990: 199). En última instancia, también se ha de prestar atención a la existencia en ciertos casos a una *celtización masiva*, migratoria o forzada, como demuestran las expediciones de gálatas y boios a partir del siglo V a.C. (Szabó, 1991 y 1995; Kruta, 2000: 290-308; Dandoy *et alii*, 2002; Emilov, 2007), los movimientos de algunos pueblos hispanocélticos (Fig. 12) o los reasentamientos de poblaciones indígenas realizadas por Roma durante la conquista (Almagro-Gorbea, 1993; *Id.*, 2001b: 109 y s.; *Id.*, 2005b: 37; Ruiz Zapatero, 2001; *Id.* y Lorrio, 1999 y 2011).

Es fundamental distinguir entre *movimientos*, *movilidad* y *migración* (Kristiansen y Larsson, 2006; Lightfoot, 2008). La transmisión cultural céltica pudo desarrollarse y expandirse a través de contactos regulares de tipo comercial, ganadero, político y demográfico, en especial, a corta distancia entre grupos vecinos. También se han de contemplar los contactos a media y larga distancia a través de los fundamentales movimientos ganaderos trashumantes (Sánchez-Moreno, 1998; Torres Martínez, 2008: 165 y ss.; 2011: 126-137) y, por supuesto, a través de un comercio que puede considerarse incluso marítimo a tenor de la relación ancestral entre las Islas Británicas y la Península Ibérica (García y Bellido, 1941; Alonso Romero, 1991a; Alberro, 1998 y 2000; Henderson, 2007).

Pero las fronteras geográficas de la *celticidad* son ciertamente difusas. Esto es así porque explicar la diversidad humana es difícil en sí misma (Moore, 1995: 717; Molé-



Fig. 12- Principales movimientos de pueblos célticos en la Península Ibérica durante la Edad del Hierro y Romanización según M. Almagro-Gorbea (1995c: 23, fig. 4.1 [ligeramente retocado]): 1.- Itinerario teórico de los celtici de la Bética según Plinio; 2.- Itinerario teórico de los turduli veteres y de los celtici del Noroeste; 3.- Incursiones de los lusitanos en el siglo II a.C.; 4.- Incursiones de Viriato entre el 147 y el 139 a.C.; 5.- Galos llegados a Ilerda en el 49 a.C.; 6.- Cantabros y celiberos llegados a Aquitania.

nat, 1996)<sup>35</sup>. A ello se suma que la propia idiosincrasia antitética –convergente y divergente– de esta *koiné* cultural permitió la continuidad de otras tradiciones, como la aquitana (Torres Martínez, 2011: 44-63), y que, de igual modo, parece mezclarse y diluirse ante otras influencias culturales tan potentes como la mediterránea, por ejemplo en la Hispania Prerromana. Al Norte y Este los mundos célticos y germanos también debieron estar relacionados por lazos mucho más fuertes (Fustel de Coulanges, [1881]; González Ruibal, 2005: 182), y así se muestra en la influencia de las tradiciones célticas incluso en migraciones posteriores como la eslava (Rosen-Przeworska, 1964).

La *Europa Céltica* se conceptualiza como un mosaico de comunidades, territorios y formas políticas y culturales con esquemas célticos más o menos comunes y con otros elementos culturales propios en origen o evolucionados a lo largo de la Protohistoria con independencia relativa de las estructuras indoeuropeas o célticas previas. Dos visiones distintas de la Edad del Hierro, como la de B. Cunliffe (2003) y la de J. Collis (1993, 2002 y 2003) puntualizan bien que no se debe identificar linealmente lo *céltico* con la cultura material de Hallstatt y La Tène, con una lengua celta, con un panteón estanco ni se trata de sociedades homogéneas, premisas éstas que han lastrado la Arqueología europea desde el auge de la *kulturreislehre* germánica. El parentesco lingüístico celta necesita una correlación en el mundo conceptual, especialmente en el ámbito cultural y religioso (Marco Simón, 1993b: 39; Olivares, 2002 y 2006; García Quintela, 2002b: 98). Es más, aún documentando una celtización notable en la Europa Atlántica y Central (Emilov, 2007), esto no es indicador de un grupo étnico o de estructura sociopolítica concreta puesto que, de acuerdo con M. Fernández Götz (2009: 918 y s.), el criterio de *celticidad* es un fenómeno de *identidad cultural*<sup>36</sup>.

Aunque San Jerónimo señalara en el prefacio de su segundo libro de los comentarios a la *Carta a los Gálatas* que hacia el 387 d.C. los de *Treveri* (Trier, ALE) y los gálatas de *Ancyra* (Ankara, TUR) hablaban el mismo idioma (Bruce, 2004: 45), sólo el territorio de la Céltica –desde Irlanda a la Galatia anatólica– es un espacio gigantesco con diferencias determinantes a efectos culturales y adaptativos (Ratzel, 1899; Torres Martínez, 2011: 27-38) que sólo puede analizarse de forma definitiva singularizando y contextualizando los testimonios existentes (Hill y Cumberpatch, 1993: 135 y s.). La topografía, el clima, los recursos medioambientales y las mismas horas de luz (Fig. 13) que marcan los ciclos económicos y rituales pueden variar notablemente incluso en áreas próximas.

35 Tácito no logró distinguir tribus galas citadas por César apenas unos decenios antes.

36 A pesar de las importantes vías que abre el estudio de las identidades a través de las expresiones visuales de la Segunda Edad del Hierro, como los torques en Centroeuropa (Charpy, 1991), la *identidad étnica* es un concepto muy controvertido, puesto que se muestra con distintos grados y en distintas esferas del individuo, desde la más individual de sexo a la más global de grupo (Renfrew, 1990: 177 y s.; Jones, 1997; Díaz-Andreu, 1998: 211 y ss.).

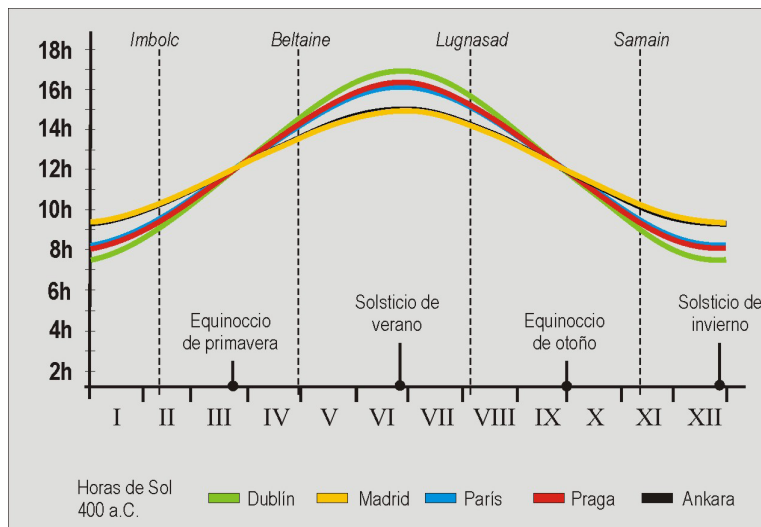


Fig. 13- Horas de luz solar anual en cinco puntos de la Europa Céltica, año 400 a.C. Gráfica construida sobre datos del programa de recreación astronómica The Sky6. Software Bisque.

Tal diversidad no es óbice para que, en efecto, existieran semejanzas climáticas y biológicas (Fig. 14) y para que otras afinidades o parentesco entre algunas comunidades o pueblos de la Céltica, y en ciertas condiciones y en zonas muy concretas –como el conocido ambiente bélico o en momentos de desestructuración posteriores–, pudieran haber aglutinado sentimientos de identidad suprarregional o étnica, como el *Celtigun* o ‘el clan de Celtius’ que aparece en Galicia o las posibles derivaciones de las afinidades religiosas de las áreas vettona y lusitana (Olivares, 2001a y 2001b; Koch, 2009). No obstante, no se podría considerar jamás como un fenómeno generalizado de una punta a otra de Europa, y quizás ni tan siquiera de una misma región.

Hay que dar por supuesto que en la Península Ibérica hubo expansiones y abandonos de asentamientos por los pueblos de raigambre indoeuropea, por evolución interna o porque los cambios e influencias de los últimos siglos del primer milenio a.C. así lo pudieron propiciar. Sin embargo, no se puede argumentar un celtismo tardío en la Península Ibérica en función de la escritura latina de los epígrafes, del mismo modo que no se pone en duda la tradición musulmana de los últimos moriscos que hablaban y escribían en castellano (Mateos Paramio, 2010).

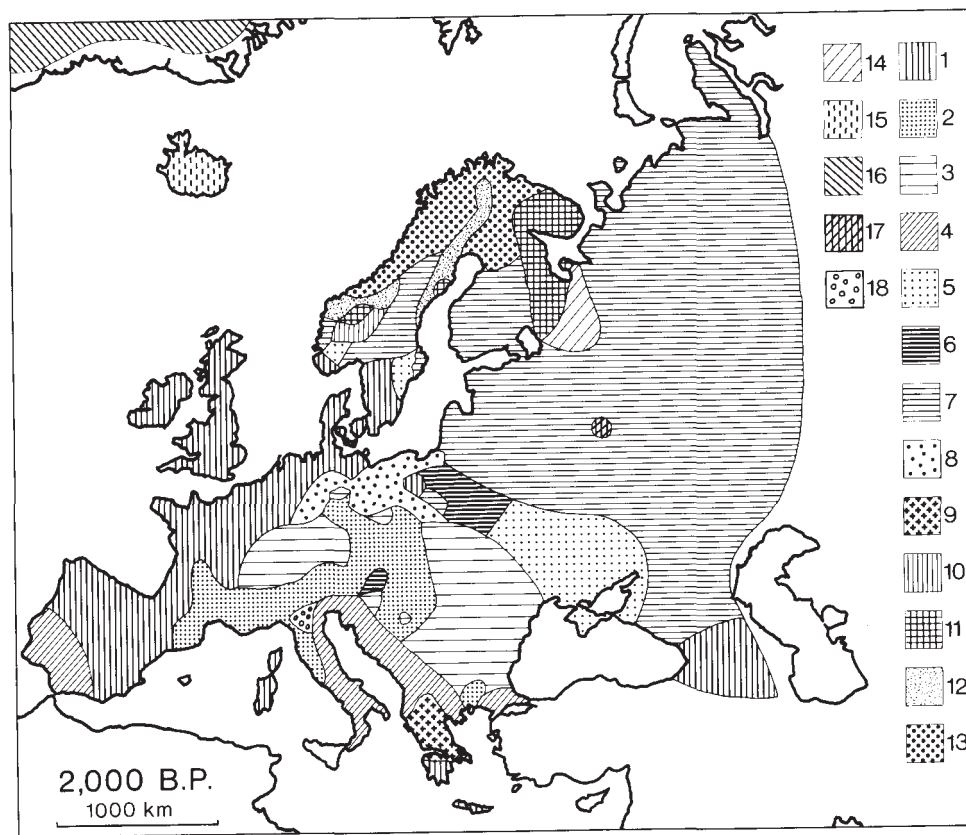
En definitiva, el concepto *céltico/a* permite referirnos a *La Céltica* como todo un conjunto de *populi* de Europa Central y Atlántica, incluidos muchos de la Península Ibérica, que, además de una lengua de raíz celta, compartieron muchos rasgos de su cosmovisión y de sus características sociales e ideológicas. De este modo, se hará referencia a la Europa e Hispania *Céltica*, a las tradiciones de raigambre *céltica* y centraremos nuestro estudio en la cultura material, la economía, la sociedad y la religión de los *hispanocélticos* o de las *comunidades y sociedades hispanocélticas* en lugar de las de *los celtas* de Hispania y de otras alternativas periféricas.

La definición de la Europa Céltica remite al *mundo indoeuropeo* como el contexto sobre el que se manifiestan las convergencias y divergencias de la Céltica. Pero si la *celticidad* es ya un concepto resbaladizo, todo lo que rodea a *lo indoeuropeo* es todavía más controvertido e impreciso y lleva a sus espaldas más de un siglo de literatura científica (Childe, 1926; Dumézil, *passim*; Renfrew, 1990; Sterckx, 1994; Sergent, 1995a; Ballester, 2004).

El indoeuropeo no fue una lengua común hablada en algún momento prehistórico ni está adscrito a un pueblo ancestral del que derivaron los demás. La transmisión de un conjunto de rasgos lingüísticos y culturales más o menos comunes podría corresponderse arqueológicamente a la expansión de la agricultura y de la ganadería a través de varias culturas desde Europa del Este o Rusia meridional, con claridad, a partir desde el Calcolítico (Esparza, 1987; Sergent, 1995a: 17 y ss.). No obstante, la *teoría de la continuidad* desarrollada por M. Alinei (1996 y 2000) y el *Grupo Continuitas* no concibe tal *Urheimat* ‘hogar ancestral’ y propone que a finales del Paleolítico Superior los grupos lingüísticos como el indoeuropeo ya estaban separados en esencia, y hacia el Neolítico serían reconocibles. Así, del grupo lingüístico indoeuropeo occidental emergería posteriormente el celta.

De una parte, se debe entender como un tronco lingüístico y cultural testimoniado a través de un método comparativo en el que las culturas posteriores, como las indoiranias, germanas, celtas –y parte de las griegas y romanas–, encuentran más relación entre sí que con otras civilizaciones y lenguas. Las fuentes habituales que forman los *corpora* de estudios indoeuropeos (Pokorny, 1959) proceden de las lenguas neocélticas de la Europa Atlántica<sup>37</sup> y la relación de éstas con otras gramáticas y vocabularios indoeuropeos

37 El bretón, el gaélico de Irlanda y de Escocia, el córnico o el manés se separaron del británico poco antes del cambio de Era (Benveniste, 1969; Treguer, 1997: 21; Ball y Müller, 2009).



**Figure 9.1** The predominant vegetation types in Europe 2,000 years ago. (After Huntley 1990. Reprinted by permission of John Wiley & Sons, Ltd.).

#### KEY

(1)hazel-oak-alder; (2)oak-beech-chenopods; (3)beech-spruce-hornbeam; (4)oak-pine-beech; (5) hazel-oak-elm; (6) pine-chenopods; (7) spruce-pine-birch-alder; (8)oak-hazel-grasses; (9) oak-chenopods-*Ostrya*; (10) pine-birch-chenopods-oak; (11) spruce-pine-birch; (12) pine-birch-alder; (13) birch-pine-alder; (14) pine-birch; (15) birch-willow-juniper-heaths; (16) ice sheets; (17) spruce-lime-elm-birch; (18) pine-beech-sclerophyll taxa.

Fig. 14- Tipos de vegetación predominante en Europa hace dos mil años (Bell, 1995: 148, fig. 9.1, sobre Huntley, 1990).

se diferencian notablemente de otras lenguas no indoeuropeas, como las semíticas (Hubert, 1988: 45 y 77).

Pero, indisolublemente adscrito al fenómeno lingüístico, también se trata de un poso cultural que impregnó otros ámbitos económicos, sociales e ideológicos, como se manifiesta en la Literatura (Schmitt, 1967; Almagro-Gorbea, 2010), en las instituciones (Benveniste, 1969), en la trifuncionalidad (Dumézil, 1968; Meulder, 2002) o en la esfera religiosa (Eliade, 1976: 251 y ss.; Sterckx, 1994; Marco Simón, 1994; Sergent, 1995a; Olmstead, 1994). Poco se puede objetar, por ejemplo, en el caso de la similitud iconográfica y de funciones de dioses como el *Cernunnos* céltico con la que aparece en la India dos mil años antes de su amplia representación en la Galia (Bober, 1951), en Numancia (Alfalyé, 2003: 79) y en momentos romanos (Sergent, 1995a: 212 y s.; Kaul, 1991; Reboreda y Castro, 2004; Gricourt y Hollard, 2010).

Ahora bien, la existencia de dos fenómenos semejantes en la Antigüedad de Europa también puede responder a conceptos universales –paradigmas inherentes a los seres humanos– independientes de cualquier acervo cultural similar en la Europa Templada. Cuantos menos datos intermedios hay entre dos fenómenos testimoniados en puntos extremos de Europa, disminuye la probabilidad de que tengan un origen común, como ocurre en el caso de los verracos<sup>38</sup>.

Por consiguiente, cuando se menciona la *raigambre indoeuropea* o el *mundo indoeuropeo* nos referimos a aquellos rasgos culturales de origen remoto que, independientemente de su origen y forma de transmisión, están presentes con mayor o menor nitidez y desde la Antigüedad en distintos territorios desde el Indo hasta el océano Atlántico.

<sup>38</sup> Sin otros ejemplos intermedios, no se puede concebir relación alguna entre los verracos de los *Lugii* germanos, como en el monte Śleza de Polonia, y los de los vettones (López Monteagudo, 1989: 147).



### Pre-Roman Peoples and Languages of Iberia

An ethnological map of the Iberian Peninsula after the 2nd Punic War (c. 200 b.c.e.)

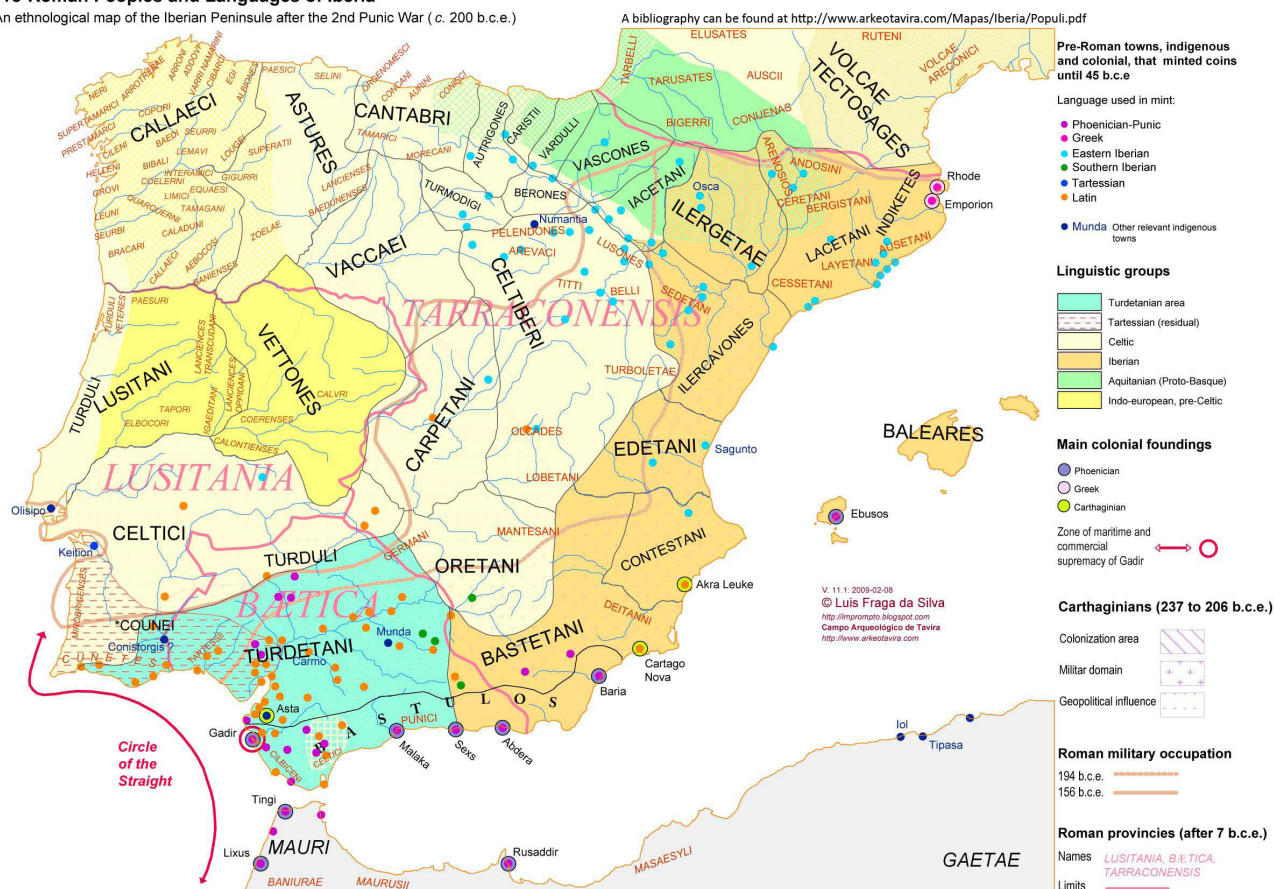


Fig. 15- *Lenguas y populi de la Península Ibérica durante la Segunda Edad del Hierro según las fuentes grecolatinas y lingüísticas. Este mapa asume, entre otras teorías, el origen anterior del lusitano respecto a otras lenguas hispanocélticas. Fuente: Fraga da Silva, 2008.*

### Hispania Prerromana e Hispania Céltica

Al igual que los términos *Europa Céltica* o *mundo indoeuropeo*, la *Hispania Prerromana* es una categoría temporal que agrupa a las sociedades de la Edad del Hierro de la Península Ibérica con independencia de sus adscripciones culturales o influencias. Nuestra mención a las *sociedades prerromanas* hace hincapié en la II Edad del Hierro, esto es, en las comunidades protohistóricas ibéricas e hispanocélticas que se desarrollaron con plenitud a partir del siglo V-IV a.C., y en las que su propia evolución interna fue consustancial a la introducción e incorporación paulatina de elementos tecnológicos e ideológicos foráneos. La Segunda Guerra Púnica (218-201 a.C.), y, finalmente, la implantación de Roma fueron decisivas en la evolución política y cultural de este contexto.

La II Edad del Hierro la Península Ibérica parece compuesta por culturas protohistóricas “evolucionadas” y bien definidas y agrupadas en áreas de influencia según sus lenguas celtas, ibéricas, vasconas, tartésicas o turdetanas y por la discutida lusitana (Fig. 15). Pero, como se pondrá de manifiesto en los diversos ámbitos de estudio, esta visión de la Hispania Prerromana se ha de matizar como un proceso polimórfico e interrelacionado.

No se puede considerar la existencia de un fenómeno de celtización e iberización cultural al unísono ni de una “evo-

lución” inequívoca hacia un mismo punto “mejor y más desarrollado”. En segundo lugar, las evidentes divergencias lingüísticas o materiales de las sociedades de la Hispania Prerromana no implican fronteras ni culturas vecinas independientes y aisladas entre sí. Las influencias atlánticas, centroeuropeas y mediterráneas desde, al menos, el Bronce Final<sup>39</sup> (Ruiz-Gálvez, 1993; Henderson, 2007; Almagro y Torres, 2009) confluyeron e interactuaron —junto a otros factores como la evolución del entorno regional y los avatares político-culturales particulares— en unas comunidades de la Península Ibérica con características parecidas, si es que no fueron estos influjos los que introdujeron un substrato indoeuropeo más o menos común<sup>40</sup>. Sólo así se

39 A partir del Bronce Final, y entrado el primer milenio a.C., la Península Ibérica sufrió transformaciones climáticas, técnicas, sociales y étnicas decisivas a través de una constante relación con el mundo atlántico, centroeuropeo y mediterráneo por los puertos marítimos y por los pasos pirenaicos. A partir del siglo VIII a.C. los cambios climáticos (Torres Martínez, 2008: 46 y ss.) y la influencia de los Campos de Umas y del trasiego fenicio-púnico y griego se introdujeron a través de los valles fluviales del Ebro, Tajo, Guadiana o Guadalquivir y de otras vías de comunicación del interior. Estos cambios se plasman en la I Edad del Hierro en un incremento demográfico y agrícola e innovaciones como el torno de alfarero. Sobre esta base aparecerán, a grandes rasgos, el conocido desarrollo urbano y constructivo, así como modelos sociales y religiosos nítidos y emparentados con otras tradiciones célticas y mediterráneas.

40 A este respecto, es interesante la reflexión de J.T. Koch (2009: 81 y s.) acerca del origen indoeuropeo del término Iberia como ‘tierra’ presente en

explicaría, como apuntó E. Peralta (2000: 168), la presencia de la *devotio* cántabra y de otras instituciones célticas en áreas europeas, levantinas y meridionales o la convivencia en castros de la Celtiberia como Segóbriga de las influencias mediterráneas con otras tradiciones religiosas y materiales hispanocélticas desde el siglo VI a.C. hasta su romanización (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011: 142-144 y 150).

La *Hispania Céltica* es otro constructo historiográfico moderno que ubica territorialmente un conjunto heterogéneo de comunidades de la Edad del Hierro de la Península Ibérica vinculadas entre sí, en primer lugar por hablar lenguas de la familia céltica y, además, por testimoniar rasgos culturales de distinta índole semejantes entre ellas y con otras sociedades celtófonas prerromanas del área atlántica y de la Europa Central. De acuerdo con M. Almagro-Gorbea (2001b: 109 y s; 2005b: 37), consideramos que la celtización de buena parte de las sociedades prerromanas de la Península Ibérica se gestó como un proceso acumulativo “en mosaico” radicado, cuando menos, desde los Campos de Urnas y el Bronce Atlántico, pero siempre atendiendo a la existencia de una Edad del Hierro Europea mucho más interrelacionada de lo que habitualmente se concibe.

El factor lingüístico *celta* emparenta a las comunidades hispanocélticas con el grupo de lenguas celtas de Europa Central y Atlántica. Por su parte, la presencia de artefactos e iconografías centroeuropeas en algunas sociedades prerromanas de la Península Ibérica también se ha de considerar como rasgo frecuente en la Hispania Céltica. A partir del siglo V a.C. aparecen determinados tipos de fibulas, umbos, espadas y vainas y otros objetos inspirados en la Cultura de La Téne (Lenerz-de Wilde, 1995: 538 y ss.) que indican, como mínimo, un vínculo cultural e ideológico –si no físico– con población centroeuropea. Pero, las características materiales no deben considerarse ni exclusivas ni excluyentes.

A este respecto, la utilización del término *Hispania Céltica* sirve de marco territorial extenso referente a la Península Ibérica para aglutinar distintas sociedades indígenas cuyos testimonios de sustrato céltico y centroeuropeo eran todavía patentes en pleno contexto hispanorromano y que, igualmente, pudieron perdurar en mayor o menor medida en las normas y creencias consuetudinarias de algunas comunidades preindustriales de España y Portugal. Así, se delimita de forma coherente un ámbito de estudio compuesto por distintas sociedades de la Segunda Edad del Hierro en la Península Ibérica emparentadas por características lingüísticas, arqueológicas e ideológicas sobre las que, hacia finales del primer milenio a.C., se aceleraron y profundizaron las influencias exógenas y los cambios so-

ciales internos<sup>41</sup>.

La primera mención conocida a los *celtas* en la Península Ibérica es de Heródoto (*H.* II 33, 3; IV 49, 3) a mediados del siglo V a.C. Otras fuentes también señalaron, al margen de su parecido fenotípico con los *siluros* británicos (Tac., *Agr.* XI 2), la presencia de celtas o de población de raíces célticas en Hispania (Diod. S., *B.H.* V 33; Mart., *Ep.* IV 55→). Los testimonios literarios y epigráficos así como la toponimia histórica y actual, definen un área de influencia de lenguas celtas frente a las otras lenguas presente en el Hierro II de la Península Ibérica, como la ibérica, la tartésica o turdetana y la discutida lusitana. Por tanto, la presencia de comunidades que hablaban una lengua céltica en la Península Ibérica es indiscutible y, si en éstas no subyacía un componente indoeuropeo, se ha de considerar que éstas al menos sí tuvieron una amplia celtización lingüístico-cultural.

Con independencia del origen y formación de este sustrato céltico en la Península Ibérica<sup>42</sup>, la distribución del *hispano-celta* –término empleado por P. De Bernardo (2002) para aludir al conglomerado peninsular de dialectos del grupo céltico– ha sido descrita en trabajos ya clásicos, como los de M. Almagro y A. Lorrio (1987), J. Untermann (1983 y 1992: 27), J. Gorrochategui (1993) y F. Villar (2000). El criterio diferenciador más empleado es la localización del topónimo ‘ciudad fortificada / en alto’ en céltico (*seg-* o *-bri[g]s*) y en otras lenguas no indoeuropeas (*ili-*, *ilu-* o *Ipo-/ipo*) (Albertos, 1990; Untermann, 1992; Gorrochategui, 1993: 412 y ss.; Moralejo, 2003; García Alonso, 2006), pero también los hidrónimos y orónimos de la Península Ibérica –estudiados de forma regional y fragmentada (González y Fernández-Vallés, 1963 y 1964; Moralejo, 2010)– demuestran tal filiación céltica (Fig. 16).

41 El término *Hispania Céltica* sirve de marco territorial extenso referente a la Península Ibérica durante la Antigüedad sin necesidad de aludir a fronteras y estados modernos, como España y Portugal. Tal término geopolítico latino remarca la idiosincrasia peninsular respecto al resto de Europa y, a su vez, implica un territorio físico concreto en el que localizar las comunidades celtohispanas.

42 El origen de los dialectos hispano-celtas en la Península Ibérica es todavía una incógnita (Karl y Stifter, 2007d; Ball y Müller, 2009: 31-34). A la complejidad lingüística del asunto se ha de sumar la dificultad para aplicar cada teoría a culturas y sociedades prerromanas concretas de las que apenas se tienen testimonios.

Las principales líneas de investigación se pueden agrupar en dos corrientes: la primera, como fruto de una aculturación exógena, bien por invasiones radicales bien por una celtización cultural sobre un sustrato preindoeuropeo (García y Bellido, 1951; 1971: 33; Almagro Basch, 1952); una segunda hipótesis propone la expansión de la celtización lingüística y cultural a partir de poblaciones indoeuropeas autóctonas pero que evolucionaron de forma más o menos paralela. A favor de esta última interpretación estaría el hecho de que el celta de Hispania mantiene rasgos arcaizantes, como la *\*kw* indoeuropea, como en irlandés (Mac Eoin, 1986: 168 y s.), y, en ocasiones, la *p* inicial. De hecho, P. De Bernardo (2002) considera que el hispanocelta es el más antiguo de los dialectos célticos. Esta hipótesis, antes que evidenciar que el celtismo es un fenómeno que irradia exclusivamente de la Península Ibérica o desde la Europa Atlántica y Galicia en dirección NO-SE (contra Benozzo, 2006a: 38; contra Alinei y Benozzo, 2006 *vid. nota* 32; contra Pena, 2007), permitiría reforzar la existencia de un proceso de convergencia paneuropeo de celtización cultural y demográfica sobre bases poblacionales autóctonas.

galés, irlandés antiguo y en zonas tan distantes como la Iberia caucásica, región oriental del territorio de Georgia. F. Villar (2000) ha aportado numerosos testimonios lingüísticos para pensar en el poso indoeuropeo de la población prehistórica de la Península Ibérica.

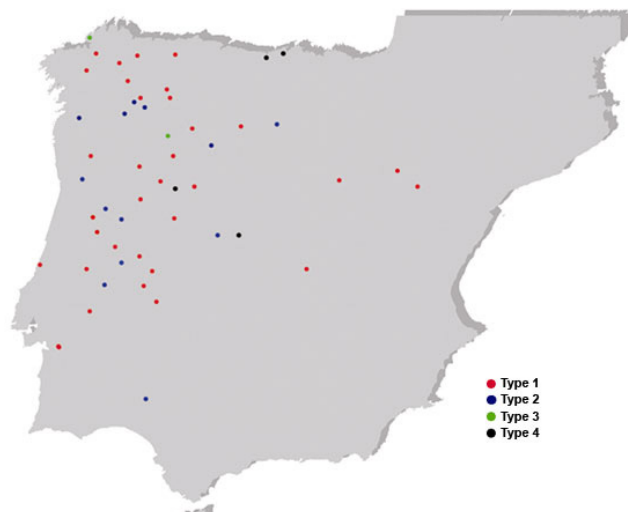


Fig. 16- Topónimos acabados en -briga. Tipo 1: elemento inicial celta + briga = topónimo celta; tipo 2: elemento inicial no-celta + briga = topónimo celta; tipo 3: Brig-a- + sufijo(es) = topónimo celta; tipo 4: elemento inicial no-celta (romano) + briga: topónimo no enteramente celta (García Alonso, 2006: 696 y 704 fig. 4).

La distribución principal de los pueblos de lengua céltica y de raíces indoeuropeas en la Península Ibérica ocupa dos tercios aproximadamente de su territorio, en principio y grosso modo, al Norte del valle del río Guadalquivir y al Oeste del Sistema Ibérico. Pero, a lo largo de más de cinco siglos, tanto en lo lingüístico como en el resto de indicadores culturales se evidencian repliegues y expansiones territoriales de los pueblos hispanocélticos y un proceso sincrético continuado con otras culturas de la Península Ibérica.

La expansión cultural celtibérica se aprecia en la distribución de elementos característicos, por ejemplo, las fibulas de caballito o los puñales biglobulares (Lorrio, 1997: 52; Almagro-Gorbea y Torres, 1999). Las migraciones de población, bien como forma de vida propia pastoril o belicosa (Col., *R.R.* I, 3, 6), por expulsiones tipo *ver sacrum* para atenuar la presión demográfica (*vid. infra* § 4.2.1.7), o bien por el ambiente bélico –en huida o convertidos en mercenarios–, tuvieron lugar al interior de la Península Ibérica, como parece ocurrir con los *Celtici* de la Beturia (Berrocal, 1992: 36-41; 1994: 200), y también de forma transpirenaica, como los 4.000 galos con sus familias que llegaron a *Ilerda* en época de César (*B.C.* I 51)<sup>43</sup>.

La discusión acerca de la presencia céltica en el Sur y Suroeste de la Península Ibérica también es antigua (Fernández Götzt, 2007). Éforo, en el siglo IV a.C., lleva la *Cél-*

*tica* hasta *Gadira*, distribución ésta que fue recogida por otros autores grecolatinos (Str., *Geog.* III 1, 6; *Ibid.* 2, 2; *Ibid.* 2, 15; *Ibid.* 4, 5; Plin., *N.H.* III 13; Mela, *Chor.* I 1, 6-11). Siguiendo las fuentes literarias A. Capalvo (1996: 136 y s.) y J.M. Gómez Fraile (2002: 135) también prolongan la Celtiberia hasta la costa meridional andaluza a tenor de los reclutamientos de mercenarios que realizaron los cartagineses (Plb., *His.* XIV 7-8; Liv., *A.U.C.* XXX 10). Ésta es una cuestión que Estrabón (*Geog.* IV 4, 6→) ya puso en duda y, de hecho, J. Pelegrín (2004: 176 y s.) sugiere que los reclutamientos púnicos eran de otros grupos hispanoceltas o de mercenarios celtíberos itinerantes por el Sur.

En efecto, a pesar de que investigadores como J.A. Correa (2004: 23) consideran escasos los testimonios aportados por F. Villar (2000) para extender la Hispania indoeuropea hasta la Turdetania, la distribución meridional de poblaciones celtoparlantes parece evidente a la vista de los etnónimos<sup>44</sup> y topónimos de *Mirobriga* (Capilla, BA), *Nertobriga* (Fregenal de la Sierra, BA) o *Turobriga* (Aroche, HU) y de los *celtitani* del valle medio del río Guadalquivir (Blázquez, 2003a: 56), y de otros documentos lingüísticos de índole religiosa, como el dios *Niethos*-Neton que cita Macrobio (*Som. Scip.* I 5, 21-23) entre los accitanos (Gadix, GR) y cuyo sustrato céltico ha sido bien estudiado (Albertos, 1975 y 1983; Almagro-Gorbea, 2002).

La adscripción céltica de los lusitanos, vettones y de los galaicos y astures más meridionales, considerada inviable por algunos investigadores por ser hablantes supuestamente de lenguas precélticas (Schmidt, 1992; Sergent, 1995a: 138 y s.; Villar y Pedrero, 2001), muestra rasgos pancélticos en el campo lingüístico –al menos en la onomástica personal del área vettona (Albertos, 1983: 869-872; Untermann, 1986; De Bernardo, 2002)– y en el universo ideológico y religioso (Olivares, 2002: 258).

La identificación como “celtas” de parte de los pueblos prerromanos de la Península Ibérica realizada por los autores grecolatinos parece más una generalización paleoetnográfica que una circunscripción propiamente política (Salinas de Frías, 2011: 132 y ss.). En fases prerromanas parece más sensato pensar en la pluralidad política e identitaria de las comunidades y de los *populi* (Fernández Götzt, 2009: 918 y s.). Sin embargo, como demuestran las inscripciones latinas de individuos que se identifican como *Celtiber/-a*, *Celtivs*, *Celticvs* o *Celtici Supertamarici* (Burillo, 1998: 52-55; Rodríguez Colmenero, 1999), las que aluden a los *celtitani* en Peñaflor (SE) (*CIL* II 321) y Córdoba (*CIL* II

43 En este punto no importa la veracidad o no de la cifra de 4.000 familias, sino el hecho en sí de una migración con cada grupo a su aire y desperdigándose por el territorio, con las consecuencias arqueológicas que ello conlleva. A. García y Bellido (1966: 129) también consideró movimientos galos el culto hispano a divinidades galas como *Sucellus* y *Epona* y su reflejo en los topónimos de *Sucaelo* y *Arialdunum* (CO) que menciona Plinio (*N.H.* III 10). J.C. Olivares (2001a y b) propone otra migración similar, pero en el ámbito peninsular y relacionado con la minería, acerca del culto a *Cossus* en El Bierzo.

44 La filiación céltica de *cempsos* y *sefes*, situados por Avieno (*Ora mar.* 485; 195, 199; 195, 200, 257, 301) en la costa atlántica de la Península Ibérica entre el valle del Duero y la bahía del Sado, es probable a ojos de Bosch Gimpera (1933: 55) en tanto que los primeros encuentran etnónimos paralelos en el mar del Norte (germano-célta). En cuanto a los segundos, aun procediendo del vocablo griego Σηπέζ, la significación de ‘serpientes’ se correspondería con la identificación animal que muestran otros pueblos hispanocélticos, como los *beribraces* / *bebrices* o ‘pueblo del castor’.



2121) (Blázquez, 2003a: 56) o la mención de las fuentes a los *oretani germanorum* (Plin., *N.H.* III 25), a los *celtici* de la Beturia (Plin., *N.H.* III 13; Str., *Geog.* III 1, 6) (Albertos, 1983: 870; Berrocal, 1994: 200), es posible que los vínculos lingüísticos y culturales entre algunos pueblos peninsulares se erigieran poco a poco como identificador étnico en oposición a los progresivos contactos griegos, púnicos y romanos.

La distribución lingüística y de otros testimonios arqueológicos también muestra una gran permeabilidad entre las supuestas fronteras celtohispanas y el mundo ibérico. Las relaciones son evidentes en las zonas de transición entre la Meseta, las serranías ibéricas –de Cuenca y Albarracín– y el Levante<sup>45</sup>. Los elementos de adscripción cultural más frecuentes en la Carpetania<sup>46</sup> y en la Oretania<sup>47</sup> son mediterráneos y centroeuropeos. En el Languedoc ibérico y en la zona catalana aparecen antropónimos y conjuntos de armas de clara atribución centroeuropea (Quesada, 1997a; Ruiz Darasse, 2010: 342 y ss.) que deben ser interpretados, como indican Sanmartí y Rovira (1999: 29), junto a las profundas relaciones lingüísticas e ideológicas de la guerra y el Más Allá entre poblaciones de ambas vertientes del Pirineo. En la Celtiberia, los influjos mediterráneos comenzaron a introducirse ya en el siglo V a.C., y se imitan los módulos y tipos cerámicos griegos e ibéricos (Burillo *et alii*, 2008; Burillo, 2010); también en la zona del santuario de Peñalba de Villastar (*TE*) aparecen divinidades, escrituras y topónimos célticos (*Lug*, *Contrebia Belaisca*, etc.) junto otros ibéricos como *Orosis* (Marco Simón, 1986b; Sagredo y Hernández, 1996; Burillo, 1997: 230 y s.).

Algunos motivos iconográficos del ámbito ibérico-mediterráneo se documentan también en Vettonia<sup>48</sup>, y, como ya se ha señalado, la influencia céltica en el mundo ibérico se evidencia a través de testimonios iconográficos<sup>49</sup>, sim-

bólicos y lingüísticos. Los topónimos de filiación céltica se expanden por la costa meridional de Andalucía (Villar Liébana, 2000), por el SE –como se aprecia en Conimbriga (*MU*) (Moralejo, 2003)– y por el cuarto Nororiental de la Península Ibérica, como en los casos de *Gerunda* (Fernández Nieto, 2005: 614) y de Ballabriga<sup>50</sup> en los Pirineos oscenses. Igualmente, el culto a *Niethos* en Tartessos (Almagro-Gorbea, 2002 y 2004) y el de *Ataecina* de Zalamea de la Serena (*BA*) (Abascal, 1995), datados en el s. VI a.C., reflejan el mosaico cultural de influencias mediterráneas y centroeuropeas en la Hispania Prerromana.

No obstante, a pesar de todos los influjos griegos, púnicos y romanos en la Hispania Céltica, todavía en el siglo I a.C. en el núcleo arévaco de *Tiermes* se mantenía la lengua indígena (Tac., *Ann.* IV 45) y, de hecho, como afirma J.C. Olivares (2006), el rasgo distintivo de las comunidades indígenas durante la romanización es una total capacidad selectiva de los cultos asimilables. Y es que esta noticia de Tácito, junto a muchas otras, nos invita a repensar la realidad histórica de los procesos de aculturación y, en consecuencia, a profundizar en la vida y mentalidad de las comunidades hispanocélticas a través del mayor número de fuentes susceptibles de ser empleadas. Al fin y al cabo, como expone acertadamente González Ruibal (2005: 184), cualesquiera que sea la categoría que queramos dar a *lo celta*, nuestra meta es incidir en el conocimiento de los procesos de formación, costumbres y cuantas cuestiones sociales e ideológicas desconocemos de los pueblos prerromanos de la Península Ibérica. En ésta búsqueda, los procesos de larga duración de Braudel (1958), Almagro-Gorbea (2009) y Cunliffe (2003: 139-141; 2004), entre otros, pueden aportar nuevas vías interpretativas.

45 Se documentan monedas, fibulas de caballito o armas de tradición celtibérica, como los puñales biglobulares del Punto de Agua de Benagéber y en El Molón de Camporrobles, ambos en la Serranía de Valencia (Llorio, 1999: 115 y ss.).

46 En la Carpetania aparecen elementos materiales de tradición centroeuropea, como las cajitas celtibéricas, los puñales de antenas, las fibulas de caballito, etc., y los ibéricos, como los toneletes, las producciones grises y de barnices rojos o las fibulas anulares (Madrigal y Muñoz, 2007: 259 y 266; Pereira y Carrobes, 2007: 286). Tampoco hay topónimos con *-briga* o *-seg* (*Ibid.*: 265).

47 La Oretania tiene urbanismo e influencias mediterráneas (Almagro-Gorbea, 1994: 34), pero, como ya apuntara A. García y Bellido (1951), el propio topónimo de su capital, *Oretum Germanorum* (Plin., *N.H.* III 25), alude a poblaciones centroeuropeas que, en este contexto hispano, habría que considerar como célticas. Este sincretismo puede deberse tanto a la superposición de influencias a lo largo de la Edad del Hierro como a la misma ubicación del territorio oretano entre ambos polos culturales, al igual que sucedería en otras zonas alejadas, como se aprecia en la panoplia céltica esculpida en la turdetana *Ipolka-Obulco* (Porcuna, J) (Negueruela, 1990).

48 La influencia mediterránea en la Meseta Norte es patente en la semejanza entre las placas plateadas de escenas acuáticas de la necrópolis de La Osera (Chamartín de la Sierra, *AV*) y las de la ibérica de Cabecico del Tesoro (*MU*) (Baquedano, 1996; Galán *et alii*, 2005: 161).

49 J.M. Blázquez (2003a: 57 y ss.) se basa en los estudios de Cabré y en la similitud estilística para reconocer la inspiración céltica de armas, broches, brazaletes serpentiformes y esculturas –Porcuna– del valle del río Guadalquivir, las cuales también representan conceptos simbólicos

bien conocidos en el mundo centroeuropeo, como las luchas agnósticas y las animalizaciones.

50 El caso de Ballabriga (*H*) se ha considerado una trampa toponímica (Frago, 1990) porque derivaría de Lat. *Valle Aprica* ‘valle soleado’ (Vázquez Obrador, 1997: 177). No obstante, se ha de señalar que las primeras fuentes fiables que presentan tanto los términos *Valle Aprica* como *Ballabriga* son totalmente coetáneas, de principios del siglo XI (*Ibid.*: 176 y s.). Por tanto, dando por sentado mi ignorancia en materia lingüística, es indemostrable convenir que la segunda deriva del topónimo latino: ¿cuál se adapta a cuál? Sea como fuere, la impronta prerromana está bien marcada en el territorio a través del hidrónimo protoeuropeo del río Isabana/Isábena (Vázquez, 1997: 185).



## 2.2.II. CONQUISTAS Y ACULTURACIONES. LA CONSTRUCCIÓN DEL PASADO

Así nacen y se van perpetuando en un catolicismo hosco, agresivo, intolerante, generaciones y generaciones de españoles. En un pueblo así, ¿cómo es posible realizar desde la Gaceta un cambio tan radical como el que supone el asunto, hoy estudiado por el gobierno, de las Congregaciones? No lo ocultamos, porque somos liberales sinceros: la entraña de un país no puede renovarse de un día para otro con un simple real decreto.

J.M. Ruiz 'Azorín'  
Antonio Azorín, [1913]: 210

Los escritores e historiadores de distintas épocas han justificado las coincidencias de pautas culturales en gran parte de la Península Ibérica como fenómenos de transculturación de las comunidades locales por parte de grupos foráneos durante época histórica. Según esta forma de hacer Historia, las fuentes etnográficas y etnohistóricas empleadas en nuestra investigación serían anacrónicas, puesto que las tradiciones son fruto de procesos de imposición coercitiva o de aculturación disciplinada en los que los pobladores de la Península Ibérica de cada época eran meros receptores de influencias ajenas. Una vez recibidas las nuevas coordenadas culturales, como ha criticado ácidamente A. Pena Graña en distintos trabajos, las gentes borrarían de raíz cualquier vestigio de las anteriores y las pondrían en práctica hasta la siguiente prescripción de tradiciones foráneas.

Es evidente que la expansión de algunas formas económicas, modelos constructivos o creencias serían resultado de migraciones forzadas o voluntarias de población a nuevas fundaciones o a asentamientos deshabitados, y del movimiento de instituciones, grupos o personas en constante circulación, especialmente desde la Europa medieval, como juglares, pastores trashumantes y otras gentes en el seno de rutas jacobeanas o de las alianzas diplomáticas (Menéndez Pidal, 1942; Caro Baroja, 1974: 207). Sin embargo, en fenómenos frecuentemente aludidos como agentes de cambio, como la llegada de los cartagineses, la romanización, la cristianización durante la Tardoantigüedad o la *Re-población* medieval, los historiadores han dado excesivo peso al concepto de *aculturación* y han obviado la manipulación implícita existente en muchas fuentes documentales (*vid. infra*).

La metodología etnoarqueológica y etnohistórica que fundamenta esta investigación es posible porque –(re)tomando en su justa medida los esquemas comparativistas– rompe con el esquema rígido y estrecho establecido por las etapas de los ejes spatiotemporales (*vid. infra* § 2.3): los hitos históricos se han de tomar en cuenta, pero la configuración de las culturas no se define en su totalidad por una coyuntura o por unas circunstancias políticas específicas. Aunque todavía hoy día, por acción o por omisión, se construye una Historia basada en la intransigencia romana,

visigoda, musulmana y cristiana contra la población local –sobre la cual supuestamente se ejercía un total control–, a continuación se exponen algunos razonamientos y testimonios de la permisividad y capacidad de pervivencia de sistemas socioeconómicos y simbólicos hispanocélticos a través de esos grandes periodos en los que historiadores y arqueólogos han simplificado el Pasado histórico.

Por consiguiente, la simplificación del capítulo en etapas cronoculturales convencionales no es sino un intento de desmontar argumento por argumento categorías historiográficas muy manidas que, de forma consciente o inconsciente, son recurrentes en nuestra disciplina. Por el contrario, preferimos apostar por un leitmotiv basado en un único proceso de adaptación resistente-pervivencia de costumbres, formas sociales e ideológicas por parte de gentes de pueblos y aldeas; estos, que han navegado con mayor o menor intensidad entre el poder establecido desde los sucesivos aparatos políticos y dominios urbanos, nos ayuda a comprender, cuanto menos, el mundo céltico.

### 2.2.II.1- ROMANIZACIÓN (218 A.C.-409 D.C.)

La intervención de Roma en la Península Ibérica y la inclusión de Hispania entre sus dominios durante más de quinientos años, más aún que la presencia cartaginesa (237 a.C.), determinó para muchos arqueólogos, historiadores de diversas ramas y antropólogos el fin de la mentalidad de la Edad del Hierro. De esta forma, cualquier intento de estudiar a los pueblos prerromanos a través de los testimonios históricos, etnográficos y literarios clásicos y posteriores es considerado anacrónico y acientífico porque la implantación de las estructuras sociales, económicas e ideológicas romanas sustituyeron definitivamente unos sistemas culturales indígenas que ya se hallaban en franco retroceso ante las constantes influencias y aculturaciones orientalizantes, púnicas y griegas (Barceló, 2006).

Los rasgos esgrimidos para justificar la romanización de la población indígena o, directamente, la presencia de romanos son diversos, pero entre los más frecuentes figuran la escritura latina en los epígrafes, los equipamientos domésticos romanos, los cambios de estatuto jurídico de un asentamiento, la religión romana y los cambios de patrones de asentamiento y de sistemas de explotación del territorio (Dawkins, 1906: 206; Caro Baroja, 1979a: 31; Bermejo Tirado, 2008 y 2011; Uribe, 2009; López Jiménez, 2011). En este sentido, es evidente que el mundo romano aportó gentes, estructuras políticas, territoriales, Derecho latino y patrones ideológicos de importancia decisiva incluso para la sociedad actual. Tampoco se pueden obviar las importantes consecuencias de las deportaciones y del exterminio de algunas poblaciones autóctonas –como *Cauca* en el 151 a.C. y en el 134 a.C. (App., *Ib.* 52)– propias de la política romana de terror y pánico (Marco Simón, 2006) o el hecho de que, en casos como los turdetanos cercanos al Guadalquivir, estos hubieran asimilado «*perfectamente el modo de vida de los romanos y ni siquiera se acuerdan ya de su propia lengua*» (Str., *Geog.* III 2, 15).

Por el contrario, lo que hemos de tener en cuenta es un amplio espectro que va desde la total adaptación a las influencias externas, la *criollización* (Webster y Cooper, 1996) e incluso la dilución de la influencia externa que plantean las perspectivas postcoloniales (Mattingly, 2006; Jiménez Díez, 2008). De hecho, la indulgencia con los vencidos también fue una corriente moral entre los romanos<sup>51</sup> y, en lo meramente económico, Brunt ([1978]: 175) ya advirtió que –en efecto– los muertos no pagaran impuestos y que el aprovisionamiento de esclavos que motivó las guerras celtibero-lusitanas son motivos suficientes para suavizar un escenario pintado con frecuencia como apocalíptico. A ello se ha de unir que, arqueológicamente, los arrasamientos de las ciudades más famosas como Numancia (App., *Ib.* 98) tampoco fueron tales (Woolf, 1998: 29 y ss.; Marco Simón, 2006: 205 y ss.).

Estamos de acuerdo con otros investigadores como M.V. García Quintela y M. Santos (2008: 253), P. Balbín (2006) o M. Tenreiro (2009: 264 y ss.) en el abuso que se ha hecho del concepto de “romanización”, en tanto que durante la Hispania Romana fue posible la pervivencia, de forma más o menos alterada, de tradiciones locales sociales, económicas y religiosas. Y es que el concepto *cultura romana* es un maremágnum de objetos, creencias y prácticas de los que se consideraban “romanos” cuyo alto grado de autonomía para interconectar rasgos unificadores en cada época y lugar permitía mantener otros rasgos culturales, ya fueran importados o consuetudinarios (Woolf, 1998: 11 y ss.; Mattingly, 2006).

Así pues, los romanos no se dedicaron a romanizar la religión de los pueblos conquistados, sino que fueron los indígenas los que de forma irregular y progresiva adaptaron sus espacios y creencias. La clave se halla en diferenciar entre *latinización* –cambio cultural–, *romanización* –cambio social– y *aculturación* –cambio y asimilación–, una apreciación de grado en el espacio y el tiempo que ha sido obviada con frecuencia por antropólogos y sociólogos, que han dado excesivo peso a los factores exógenos en sus teorías del cambio, como ejemplifica el mismo R. Nisbet (1986: 65).

Tal y como ha sistematizado Marcial Tenreiro (2009), el *cambio cultural* es un aspecto de la *aculturación*, la cual es el resultado del proceso de contacto entre dos grupos con culturas diferentes. Dicha aculturación puede conducir a la *asimilación* de una cultura por otra si una pierde la mayor parte de su patrimonio distintivo, pero, incluso así, este fenómeno no tiene por qué darse en el completo de la sociedad ni ser irreversible. Además de que estos procesos son aparentemente difíciles de distinguir entre sí, la predominancia de uno u otro determina el grado y velocidad de transformación de las comunidades hispanocélticas.

La *latinización* puede considerarse la sustitución de elementos indígenas por otros romanos con funciones similares a las anteriores, como la introducción de modas que en principio no conllevan cambios profundos. Por su parte, la *romanización* se define como el conjunto de transformaciones en las estructuras sociales que se producen en los distintos pueblos indígenas de forma muy lenta, desigual y permisiva. Pero la romanización no fue un fenómeno unidireccional y uniforme (Woolf, 1998: 7 y ss.; Beltrán, 2001: 398 y s.; Alfayé, 2009: 4-6), ni tan siquiera en provincias tan romanizadas –valga la redundancia– como la Bética (Sáez Fernández, 1994; Jiménez Díez, 2008). Tampoco se trata de la creación de ciudades, de la aniquilación de todo elemento cultural anterior a la conquista romana ni del cambio y asimilación a las formas y simbologías romanas de forma integral, puesto que sería un concepto forzado e irreal que, para empezar, presupone un mundo romano uniforme al que adaptarse.

Todo lo contrario, tal y como ha constatado magníficamente J.C. Olivares (2006), el estudio de los cultos romanos e indígenas en la Hispania Céltica arroja un claro saldo favorable hacia la asimilación lenta y selectiva de los cultos romanos por parte de las comunidades indígenas durante la romanización. Este fenómeno es todavía más evidente cuanto más nos alejamos de las urbes. Es más, aun cuando los dedicantes de las inscripciones manifiestan onomásticas y fórmulas latinas, el hecho romanizador –evidentemente presente en la acción misma de dedicar un epígrafe– también se ha de tamizar por el alto grado de paralelismos entre las divinidades, instituciones y festividades romanas e indígenas (Dumézil, 1954 y 1966; Olivares, 2002; Olteanu, 2008). Esto es, afirmamos que muchos elementos considerados “romanos” materializaron los primeros testimonios de instituciones y modelos socioeconómicos autóctonos, como el bimetalismo, la religiosidad prerromana o los bronceos jurídicos y las *tesserae hospitales* (Beltrán, 1992: 194 y 197).

Asimismo, estando supuestamente muy avanzado el “proceso romanizador” en Hispania, siguen realizándose epígrafes a dioses indígenas (Crespo, 1997: 22 y s.), y en el “bien romanizado” valle del Ebro se seguían escribiendo en celtibérico textos de diversa naturaleza (Peña Gimeno, 1998: 159). También en una Tiermes supuestamente latinizada se hablaban lenguas vernáculas en el siglo I a.C. (Tac., *Ann.* IV 45), y en la Lusitania y Vettonia del siglo II d.C., la organización indígena está vigente en los antropónimos, en los teónimos, en las unidades suprafamiliares y en la existencia de formas de propiedad comunitaria (Francisco, 1989: 77). Estos y otros testimonios determinan que a finales del siglo II d.C. al Norte del Tajo no se habían impuesto con claridad las estructuras romanas.

En cuanto a la creación de yacimientos en llano y la explotación de sus recursos, aun cuando este patrón implica cierta decadencia del sistema castral, fue un proceso anterior a las *villae* romanas. Historiadores de la Antigüedad y

51 «Tú acuérdate, romano, de regir con tu imperio los pueblos. Éstas serán tus artes: imponer de la paz la costumbre, perdonar a sujetos y domar a soberbios» (Virg., *Ae.* VI 851-853).

la Edad Media como Martín Viso (2000: 56-58) plantean la posibilidad de que la explotación agroganadera de la llanura fuera un proceso ya iniciado por las comunidades castreñas. De hecho, las granjas y de asentamientos en llano hispanocélticos han sido más opacos por su desconocimiento arqueológico que por su inexistencia (Malrain *et alii*, 2002: 108 y 152). El castro no dejó en muchos casos de ser referencia del territorio y, así, incluso algunos asentamientos en llano de época tardoantigua, como en Miranda de Ebro, del siglo V, utilizaron el castro —de Arce-Mirapérez— como emplazamiento defensivo ocasional en alto (Martín Viso, 2000: 56). Esto mismo relata Hidacio (*Chron.* 439-445→) cuando la plebe, ante el ataque suevo a mediados del siglo V, se refugia en los *castella tutiora* en la zona de Zamora, Orense y Tras-os-Montes.

Como han señalado P. Balbín (2006: 39 y ss.) o L. Revell (2009), siguiendo el camino abierto por G. Woolf (1998: 7-18), se ha de concebir el proceso de *romanitas* llevado por el senado romano como una política inteligente en la que, siempre y cuando no se alterara la supremacía y los impuestos de Roma, se primaba que las sociedades indígenas se gobernarán por sus propias normas. Este interés, que redundaba en mantener pacificado el territorio, es lo que trasluce el *Digesto* (XXV 4, 1, 15→), recopilación legislativa del siglo VI, cuando señala que «antes bien, ha de tenerse en cuenta la costumbre de la región [...]» (González Fernández, 1997: 142) o cuando Frontino (*Contr.* VII 23-8.6→) nos habla en el siglo I d.C. de núcleos en Hispania regulados por las leyes de sus habitantes: un equilibrio de funambulista entre los intereses de Roma y de las comunidades indígenas y de sus respectivas élites caciquiles.

Pero, persiguiendo estos fines, puede que en muchos casos ayudara también el hecho de que para Roma tal aculturación fuera incluso innecesaria, puesto que algunas estructuras socioeconómicas y religiosas indígenas resultarían familiares a las romanas. Y es que, como se aprecia por ejemplo en los derechos comunales como el *Ager Publicus*, la propia Roma conservaba estructuras ancestrales de origen indoeuropeo (Martín Viso, 2000: 79, nota 39).

### 2.2.II.2.- CRISTIANISMO (SIGLO IV D.C.-...)

La cristianización de Hispania es otro de los procesos de aculturación que han sido considerados como otro punto de origen de las tradiciones de la Península Ibérica, en detrimento de cualquier fenómeno de pervivencia de un mundo anterior. La esencia del Cristianismo como una doctrina religiosa total que defendía unos nuevos cimientos ideológicos para la sociedad hispanorromana, y su perduración hasta hoy día gracias al control directo e indirecto de la población, han vinculado la mayoría de las costumbres documentadas histórica y etnográficamente al contexto cristiano.

A pesar de que los primeros indicios de cristianos en Hispania datan de finales del siglo I o principios del siglo II (Ramelli, 2002; Testón, 2002), la cristianización del mun-

do rural hispano sólo se inició en el reinado de Teodosio (346-395) y ésta no fue patente hasta finales del siglo IV (García Moreno, 1989: 357; Mitre, 2003). La historiografía eclesiástica (Járrega, 2002) se ha preocupado por transmitir una cristianización de la población uniforme y al unísono, basada en una doctrina evangélica e inalterada desde Jesucristo, y gracias a un control férreo de la jerarquía eclesiástica. Esta línea de trabajo, que se sustenta en la extrapolación de textos y calendarios oficiales cristianos y urbanos como reflejo de lo que fue una sociedad mayoritariamente rural y paganizante, ha calado en numerosos historiadores y arqueólogos.

Sin embargo, como es conocido (Fernández de Escalante y Villafañe, 1979; Brown, 1987: 264 y s.; Rouché, 1987: 507 y ss.; Balboa, 2005: 138), el proceso de cristianización debe ponerse en duda por idénticas razones que la romanización y que otras etapas posteriores. Si ya de por sí se ha de revisar el vertiginoso ascenso del Cristianismo, puesto que la estructura económica y organizativa de las comunidades cristianas se dismanteló en sucesivas ocasiones y multitud de cristianos —clérigos incluidos— apostataron por desfallecimiento ante las persecuciones imperiales (Santos Yanguas, 1995: 199 y s.), el perfil de los fieles también es fundamental.

El engrosamiento de las filas cristianas durante los primeros siglos de nuestra Era respondía a cambios estratégicos de la nobleza y de las clases más desfavorecidas, y el triunfo final del dogma cristiano también se sustentó sobre un dilatado proceso sincrético de las distintas tradiciones anteriores. Las fuentes cristianas, como muestran de forma paradigmática San Martín de Braga (*Corr. Rust.*→) en el siglo VI, o los distintos concilios de la Iglesia (*vid. infra* § 3), ponen de manifiesto la existencia de prácticas denominadas genéricamente como *paganas* o *de gentiles* que sin duda se han de relacionar con la pervivencia de tradiciones locales de raíz tanto romana como prerromana. De hecho, zonas como Osma (SO), en el corazón de la antigua Celtiberia, llegaron al final del siglo VI sin testimonio de autoridad cristiana alguna (Crespo, 2004: 183).

Unas veces predominaba la erradicación violenta y su plantación de las creencias y tradiciones (Figs. 17 y 18)<sup>52</sup>,

<sup>52</sup> El imaginario popular gallego no identifica monasterios como el de San Martín de Tours de Santiago de Compostela (Fig. 17) con el santo del siglo IV al cual está dedicado, sino con San Martín Dumense, obispo de Braga en el siglo VI y gran crítico de las pervivencias paganas. Pero, del mismo modo, el prelado galaico es denominado como *San Martiño Pinario* por portar un hacha con el que había cortado un pino sagrado que era objeto de culto y veneración en la zona. Esta representación, un pasaje no litúrgico, no deja de ser llamativa porque, paradójicamente, podía estar enmascarando la utilización cristiana de otro mito pagano, aquel que representa a la deidad solar *Esus* en diversas zonas de la Galia y del Norte de Europa también con un hacha en la mano (Caro Baroja, 1983: 125 y s.; Aldhouse-Green, 1997: 93).

Veáse también el estudio de distribución de *mayos* y *columbarios* —eremitorios al uso de los ocupados en Oriente desde el siglo III— que realizaron M.P. Pascual y A. González Blanco (1999) en La Rioja. Su estudio muestra que la clara dispersión opuesta y complementaria de los





Fig. 17- Monasterio benedictino de San Martiño Pinario de Santiago de Compostela (C), fundado en el siglo X.

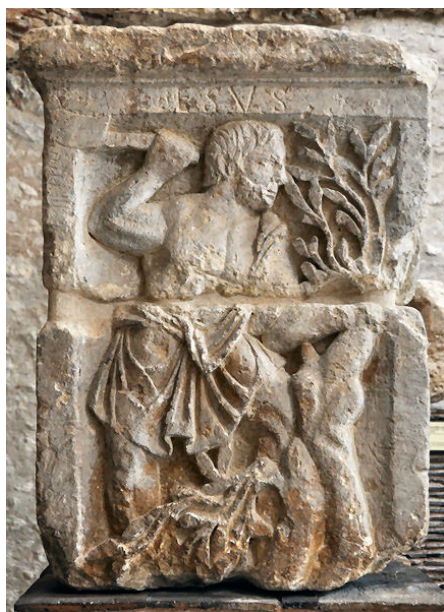


Fig. 18- Esus en un ara de los Nautes Parisi, siglo I d.C. (Museo de Cluny, París).

mientras que otras veces, la maquinaria de asimilación primaba que la doctrina fuera laxa y asequible a la mayoría para favorecer la expansión (González-Cobos, 1973: 136, nota 3; García Moreno, 1986: 398 y 406; Martínez Velasco, 2003). De hecho, como señalan algunos investigadores (Laurent y Treguer, 1997: 55), no ha de extrañar que en algunas zonas la instauración del Cristianismo encontrara resistencia porque no se trataba de un instrumento de liberación, como se ha escrito con frecuencia (Brown, 1987; Santero y Gascó, 1990; Mitre, 2003), sino que prohibía de raíz muchos elementos de la tradición inherente a la población.

En todo caso, como señala Treguer (1997: 17), aun cuando las sociedades de lengua celta de Europa asumieran

mayos en La Rioja Alta frente a los columbarios sólo en La Rioja Baja tuvo que deberse a la presencia o no de eremitas en la zona.

rápidamente el Cristianismo, esto no implica que hubiera un suicidio de su civilización y cultura por completo ni en todas sus facetas. Es más, el Concilio de Nicea del 325 permitió la participación de los cristianos en toda fiesta de rasgos paganos que hubiera sido reconvertida a la liturgia oficial y que la Iglesia asumiera ya como fiesta propia (Arco *et alii*, 1994: 286), y, todavía en el 408, el Papa Inocencio consultó a los arúspices para evitar el asedio de Alarico (Martínez Maza, 2006: 216).

Los estudios acerca del sincretismo y suplantación de divinidades precristianas por santos y santas, menos habituales de lo que sería necesario, también muestran cómo la transición del paganismo al Cristianismo desde Irlanda a Centroeuropa y a la Península Ibérica se cimentó sobre la adopción de divinidades y características paganas previas, una auténtica *interpretatio christiana* (Audin, 1980: 691; Aldhouse-Green, 1995a: § 9; Pennick, 1997; Castro, 1993 y 2001; Martínez Velasco, 2003; Balboa, 2005: § VI). En este contexto, las recomendaciones en el 601 del Papa San Gregorio Magno a *Mellitus* (†624), primer obispo de Londres, son un ejemplo bien conocido de la forma de proceder de la Iglesia para adaptar al Cristianismo los ritos, los espacios y los valores anteriores (Beda, *Hist. Eccl.* I 30→). La política evangelizadora de este Papa muestra el interés de la Iglesia por expandir y asentar la Cristiandad sin ningún tipo de miramiento por la evidente adulteración de un Dogma también cambiante (Maldonado, 2003)<sup>53</sup>.

En consecuencia, la cristianización se ha de considerar un enorme proceso de aculturación que, tanto en sus momentos iniciales como posteriormente, fue tendente a la integración de usos, ritos y mitos anteriores, unas veces adecuándolos o suplantándolos y otras tolerándolos sin más posibilidad (Fig. 19). No podemos estar más de acuerdo con M. Espírito Santo (1990: 194) cuando describe los mecanismos por los que se rigen las religiones y, en concreto, la cristiana: «É o pastor que segue o rebanho».

Puesto que la mayoría de las tradiciones y creencias que se han estudiado proceden del contexto histórico y etnográfico de la Península Ibérica y están vinculadas a festividades cristianas, remitimos al resto de la disertación para apreciar mejor los procesos de continuidad. Las distintas prácticas y simbologías míticas documentadas manifiestan

<sup>53</sup> Son sucesivas las condenas de la legislación civil-ecclesiástica a la reiterativa relajación y participación del clero en todo tipo de eventos y creencias paganas (González Fernández, 1997: 273). En Irlanda aparece frecuentemente que los druidas, bardos y sus hijos acabaran perteneciendo a la Iglesia como monjes y sacerdotes, lo cual facilitó paradójicamente la transmisión de sus leyendas y cosmogonías (Wardman, 1986). Esto mismo narra la tradición de que San Patricio, ante la imposibilidad de persuadir a una escuela druidica, instigó a uno de sus mejores alumnos a que se hiciera obispo (Treguer, 1997: 17 y s.). Este fenómeno aparece con nitidez en la Galia del siglo IV, en la figura de Acio Patera, procedente de una afamada familia de druidas vinculados al culto de Apolo, esto es, «del sagrado linaje del templo de Beleno» (Sanz Serrano, 2007: 446). La marcha de otros retores paganizantes de Burdeos a Hispania –Ilerda (Auson., *Comm.* 23)– permite intuir que el ambiente en la Península Ibérica era todavía propicio para sus enseñanzas.



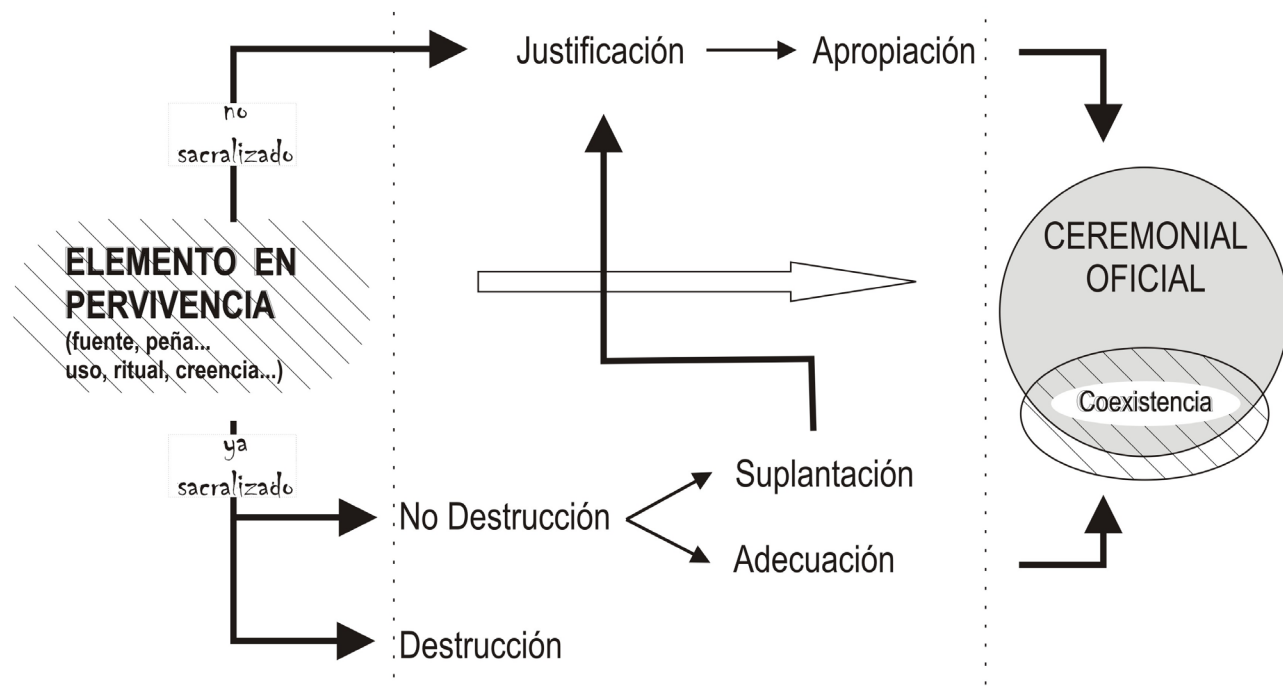


Fig. 19- Esquema general de los procesos de sincretismo y aculturación, aplicable a las pervivencias de la Hispania Céltica en sociedades posteriores.

la pervivencia de rasgos cosmológicos, al menos protohistóricos, adaptadas en grandes líneas al contexto e instituciones cristianas. Las incoherencias teológicas y oscuridad de muchas costumbres, unidas a otras tradiciones que ni tan siquiera tienen referentes cristianos, muestran suficientes indicios como para cuestionar el supuesto cambio radical y la disciplina y uniformidad impuesta por el Cristianismo. Muchas de las tradiciones y creencias ligadas al Cristianismo de España y Portugal pueden ser consideradas pervivencias de rituales prerromanos o, al menos, costumbres de época histórica pero basadas en cosmovisiones ancestrales.

### 2.2.II.3.- INVASIONES GERMÁNICAS (409-711)

Los grupos germánicos que reinaron en la Península Ibérica durante más de tres siglos han tenido distinta consideración según su grado de intervención en la estructura social y en la religiosidad popular local. De una parte, se destaca su actividad renovadora de la sociedad, por ejemplo en las compilaciones legislativas como el *Breviario de Alarico II* (506), que unió el Derecho Romano y el Germánico (García Moreno, 1986: 270), ligado en una aparente renovación del paisaje urbano de la Península Ibérica (AA. VV., 2007a). También se ha señalado su importancia en el empuje de la implantación del Cristianismo (Vives, 1941; Fábrega, 1954; García Rodríguez, 1966), una influencia a todas luces excedida consciente o inconscientemente por los historiadores de finales del siglo XIX (Petit, 2007).

El número de “bárbaros” y su escasa visibilidad en el territorio son factores determinantes para limitar las consecuencias de su llegada. Las invasiones de la Península Ibérica fueron periféricas en comparación con el resto de Europa, y las cifras manejadas para los contingentes mi-

gratorios los sitúa en minoría frente a una población local que, como se puede apreciar en las fuentes, además aparece enfrentándose a los monarcas germánicos y godos hasta mediados del siglo VI al menos en el Norte de la Península Ibérica (Novo, 1993: 89; Sanz Serrano, 1995: 162).

El número de godos que llegaron es difícil de determinar por los problemas de identificación arqueológica de los registros funerarios, por la exageración de las fuentes y por el tipo de contingentes. Por ejemplo, Próspero (1237) señaló la migración de unos 20.000 suevos (Sanz Serrano, 1995: 160), una cantidad que, aun siendo excesiva, no sabemos si se refiere al total o si, por el contrario, excluye ancianos, mujeres y niños. Tampoco hay indicios de una migración popular de los visigodos en la Península Ibérica (*Ibid.*: 174) y, de hecho, la revisión de las “necrópolis tipo” visigodas, como la de Duratón (*SG*) o la de El Carpio de Tajo (*TO*), determina que dos tercios de los materiales son hispanorromanos y sólo un tercio son adscribibles a una cultura germana (Ripoll, 2007; López Quiroga, 2010). Las estimaciones del número de suevos (35.000), vándalos (80.000) y visigodos (200.000) no supondrían más de un 5% de la población de los hispanos según E.A. Thompson (García Moreno, 1986: 257). Además, hay que restar los grupos que en apenas veinte años desde su llegada a Hispania partieron a África (vándalos asdingos y alanos) y los que sucumbieron en guerras intestinas (vándalos silingos y suevos) (Fig. 20).

Pero no importa tanto su cómputo exacto como su composición y el peso de su influencia sobre la población hispanorromana. El mundo germánico en la Península Ibérica se materializó como una elite aristocrática, urbana y mi-

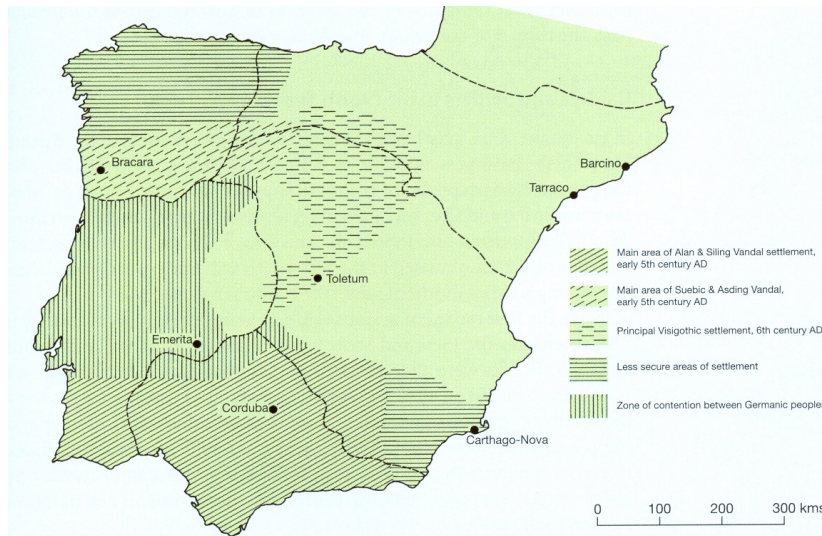


Fig. 20- Asentamientos germánicos en Iberia (Cunliffe, 2004, fig. 10.17).

litar que en los primeros estadios no se puede considerar siquiera reino y que apenas penetró en la sociedad indígena (García Gallo, 1974: 409 y ss.; Sanz Serrano, 1995: 161). Se propició el aislamiento de la Iglesia y conllevó pactos con ciudades y aldeas y el respeto, como escribió Orosio (*Hist.* VII 41, 7), «a los romanos que quedaron allí poco menos que como aliados y amigos» (Sanz Serrano, 2007: 457). A esta situación se ha de unir que la estructura eclesiástica tanto episcopal como monástica estaba compuesta por aristocracias romanas, en ocasiones de reciente conversión, que veían en la Iglesia una salida digna y rentable para acceder a privilegios económicos (García Moreno, 1989: 343 y 347). Por su parte, los numerosos cenobios que se documentan antes del siglo XI eran establecimientos efímeros y compuestos por pequeños núcleos familiares (Ruiz Gómez, 2007: 139).

El *Parroquial Suevo* de finales siglo VI y los avatares políticos visigodos muestran cómo los invasores mantuvieron el sistema castral y las estructuras indígenas previas, limitándose en la mayoría de los casos a la mera recaudación fiscal (Martín Viso, 2000: 91, 362 y s.). Por ejemplo, los grupos galaicos aparecen con personalidad propia en los pactos con los suevos (*Hid., Chron.* 1035 y s.). Incluso para García Moreno (1986: 279) los repartos de tierras a los nuevos labradores se hicieron sobre terrenos baldíos sin afectar a los *possessores* hispanos. Así queda atestigüado en la amplia pervivencia de los topónimos anteriores, excepto algunas terminaciones en *-sende* del área galaico-portuguesa y los compuestos por antropónimos godos de la Meseta Norte (Piel, 1960; Barrios, 1982: 126).

Otra cuestión bien distinta es considerar “protohistóricas” las comunidades locales que conocieron los suevos, vándalos, alanos y visigodos, lo cual es un anacronismo. Por ejemplo, en el Alto Ebro el dominio visigodo favoreció la incipiente tendencia aristocratizante de sociedades con bastante rasgos arcaicos y un patrón de asentamientos en llano muy diferente a los castros de la Edad del Hierro

(Martín Viso, 2000: 91, 362 y s.). Pero, del mismo modo que se ha de reconocer la acción de los pueblos godos en la implantación del Cristianismo, se ha de atender en igual proporción a sus propios rasgos culturales precristianos.

El conocido trabajo de S. McKenna (1938) acerca de las pervivencias paganas en el reino visigodo muestra el arraigo social y religioso de las tradiciones anteriores a las iglesias germánicas. Pero, en este sentido, también hemos de pensar si no fueron precisamente estos grupos germanos los que, enraizados o influidos en su cosmología y arte por la tradición céltica y germana, permitieron y potenciaron más la transmisión de tales mundos en contextos medievales tal como se ha visto desde Sicilia al mar Báltico (Kruta y Bertuzzi, 2008: 9). Sólo así, señalan especialistas en Derecho (García Gallo, 1955; 1974: 410 y ss.), se comprendería el fuerte arraigo medieval del *Liber Iudiciorum* y de épicas de rasgos germánicos tras unos pueblos, los godos, que en este solar perdieron incluso la mayoría de su lengua gótica.

Desde este punto de vista, las invasiones de contingentes formados a partes iguales por germanos, esteparios, etc. y todo tipo de mercenarios, prófugos y familias del interior de las fronteras romanas –unidos a esta migración fruto de la miseria y del descontento (Tac., *Germ.* 46; Amian. XXXI 2, 17-25)–, trae a colación la reconsideración de la etnicidad “bárbara” (Sanz Serrano, 1995: 27) y la propia renovación de la *celticidad*. Por ello, antes que procesos de ruptura, la entrada de galos, itálicos, britanos y germanos se ha de analizar en general como un escenario en el que se favoreció el panorama ecléctico y localista al construirse sobre la base de tradiciones indoeuropeas comunes<sup>54</sup>, véase

54 Las migraciones desde el Norte de Europa durante el primer milenio de la Era y la Bretaña francesa son más ejemplos muy significativos. A finales del siglo III gentes sajonas, que todavía en el siglo VIII mantenían cultos en bosques y fuentes (Rodolfo y Meginhardo, *Trans. S. Alex.* 2 cf. Pertz, 1829: 676), migraron hacia Inglaterra y al Finisterre francés; entre los siglos V-VI, otra importante oleada de bretones –de las Islas Británicas– arribó en Bretaña. Por ende, a la tradición local se sumó un

el culto a las aguas (Ripoll y Velásquez, 1992).

Las migraciones bárbaras fueron, en definitiva, un fenómeno heterogéneo en continuo movimiento en la Europa continental e islas que durante la Tardoantigüedad y la Alta Edad Media fueron susceptibles de instaurarse *ex novo* en distintos territorios, mientras que en otros de raigambre céltica pudo retroalimentar tradiciones más o menos diluidas. Además, este planteamiento permite enfocar que son precisamente todos aquellos rasgos, estructuras y prácticas que caracterizan de forma heterogénea a la Europa Céltica los que deben considerarse como parte de procesos de larga duración en sí mismos.

### 2.2.II.3.- CONQUISTA MUSULMANA Y AL-ÁNDALUS (711-1492)

Como en los casos anteriores, una de las corrientes entre arqueólogos e historiadores (Rodríguez Becerra, 1997: 200) acerca de la aculturación islámica en Al-Ándalus es que los casi ocho siglos (711-1492) siguientes a la invasión erradicaron todo vestigio cultural de la población hispanorromana de la Península Ibérica.

La aportación árabe e islámica a la cultura de la Península Ibérica es indiscutible. La presencia musulmana en tiempos posteriores es patente en el campo lingüístico (Oliver Asín, 1973), en el literario (Granja, 1951), en el arquitectónico, en el Derecho y en otros tantos ámbitos que exceden nuestro propósito. La aculturación islámica de la Península Ibérica se considera un proceso veloz y casi total desde el siglo XI, puesto que impuso estructuras culturales tan profundas como la lengua y la religiosidad. Las cuantificaciones de Th. Glick (1991: 43 y s.) y M. Barceló (1985) reflejan el progresivo incremento de conversiones a la religión musulmana: 150 años después de la conquista de Córdoba, aproximadamente el 76 % de las alquerías de su *kura* estaban censadas como musulmanas.

Las principales causas de este fenómeno que esgrimen autores como F.J. Fernández Conde (2000: 74 y 82), a diferencia de zonas más avanzadas como las bizantinas o las persas, fue la imperfecta estructuración de la sociedad y la religión en el Reino Visigodo, lo cual atenuó las posibles reticencias para abrazar las bondades de la nueva civilización. La posición ventajosa de los dominadores acabó a la larga erosionando el Cristianismo e introduciendo la arabización y la religión islámica en la población rural (*Ibid.*: § 2; Mitre, 2003; Zozaya, 2007: 121 y ss.).

La intransigencia existió y fue in crescendo a consecuencia de las corrientes político-religiosas impuestas militarmente por almorávides en el siglo XI y almohades durante el siglo XII; la represión alcanzó incluso a la propia po-

blación musulmana de escuelas coránicas más tolerantes (González Caverro, 2007: 100 y s.). Sin embargo, es un error ignorar otras fuentes y generalizar algunos fenómenos a toda Al-Ándalus y a su población y más aún a toda la Península Ibérica, puesto que para entonces la frontera cristiana ya se hallaba en el río Tago. Es necesario tomar conciencia, sobre todo en cuestiones de religiosidad, de la existencia de variaciones dependiendo de la época, el lugar y el tipo de grupo al que se hace referencia, y esto sin olvidar que el propio mosaico cultural y simbólico de “lo musulmán” lleva implícito corrientes culturales y mitemas arquetípicos muy “poco islámicos”<sup>55</sup>.

La imagen de que desde un principio «no hubo iglesia que no quedara quemada, ni campana que no fuera rota» partió de crónicas exageradas de autores tardíos como al-Maqqari (†1632), pues el culto cristiano, mayoritario entre los pobladores de la Península Ibérica, siguió adelante con el pago de tasas (Fernández Conde, 2000: 74). Las primeras crónicas tras la conquista musulmana no hablan de enfrentamiento religioso, sino de una expansión política y económica que es favorecida por los intereses de ciertas comunidades, como judíos y los propios cristianos y por la propia atracción de botín del reino visigodo. Como señala F.J. Fernández Conde (2000: 73), desde antes incluso a la invasión hay un total colaboracionismo entre los caudillos musulmanes y los nobles y clérigos cristianos en el juego de poder que tuvo lugar en la Península Ibérica<sup>56</sup>.

En los inicios de la conquista, los musulmanes fueron los primeros interesados en mantener la producción y los tributos que generaban los cristianos, lo cual conllevaba la conservación de la organización previa, la reutilización de *villae* e incluso la acuñación de leyendas en latín y otros rasgos iconográficos hasta mediados del siglo VIII (Peña y Vega, 2004: 93). Hasta prácticamente el siglo XIII se conocen numerosas pervivencias y sincretismos. El asesinato del hijo de Mūzā y de la reina Egilona, viuda de Don Rodrigo, responde a que el joven emir, influido por su madre, había adquirido costumbres no árabes (Fernández Conde, 2000: 73). Del mismo modo, el conde Teodomiro, convertido en Tūdmir, fue el primer gobernador de una cora que permaneció autónoma hasta mediados del siglo IX en el Sureste de la Península Ibérica; hasta esa fecha, los *Banu-Qasi* de Zaragoza, muladíes descendientes del conde Casio, controlaron el territorio desde el Alto Duero

55 Como recogía E. Casas (1931: 8), entre los beréberes del Sur de Marruecos, los hombres se esfuerzan por observar las leyes del Islam mientras que las mujeres siguen apegadas a prácticas mágicas inmemoriales. Hay numerosos ejemplos de ello, como la creencia en seres-espíritus corpóreos con actitudes benéficas o maléficas (Marín y Aguadé, 2002).

56 Las tensiones entre los descendientes de los primeros musulmanes que cruzaron el estrecho de Gibraltar (*agarenos*) y las nuevas oleadas de almorávides y almohades (*moavitas*) y entre los propios príncipes católicos motivaron numerosas alianzas y rebeliones internas (Recuero, 2003: 133), hasta el punto de haber mercenarios cristianos luchando en el Norte de África bajo mando almorávide. En la propia Península es bien conocido el caso de Fernando Rodríguez ‘El Castellano’ en el siglo XII (Codera, 1899: 30; Ruiz Gómez, 1996; Pérez González, 1997: 98 y ss.).

primer bagaje sajón que años después fue “refrescado” con los aportes de los bretones –los sajones del Reino Unido–. Si en Francia se acuñó la célebre frase «la superstición habla bajo bretón» (Dietler, 1994: 594), algo similar se debería especificar en la Península Ibérica en relación con buena parte de la población rural.



a la Marca Hispánica. El *Rey Lope* o *Lobo* (*Ibn Mardani*, 1124-1172), descendiente de cristianos y enemigo de la doctrina unitaria almohade, gobernó gran parte del Suroeste de la Península Ibérica en paz y tolerancia con los cristianos (Cañada, 1980; Recuero, 2003: 267; González Caverro, 2007: 100 y s.).

La alusión a mozárabes en crónicas medievales (*CAI*, II 138) evidencia la continuación de ritos preislámicos en Al-Ándalus (Pérez González, 1997: 109) y, aunque al producirse el gran avance cristiano del siglo XIII la población mozárabe era prácticamente inexistente (Fernández Conde, 2000: 82), la mera supervivencia del *rito hispánico* en esferas públicas a la llegada cristiana más allá del siglo XI (González, 1990; Del Río, 1998) plasma su capacidad de pervivencia en contexto hostil urbano. Es más, gracias a las condenas de los clérigos musulmanes se ha tenido conocimiento de la continuidad en la práctica de otros ritos cristianos. Los textos analizados por arabistas como F. de la Granja (1969; 1970) o E. Escartín (2008) ponen de manifiesto las prácticas, supersticiones, reuniones y algarabías de grupos de cristianos en el ámbito urbano con hogueras y bailes para celebrar el día de Navidades, Nochevieja o San Juan en ciudades y el repicar de las campanas en las campiñas hispanomusulmanas.

Como en las fases romanas y visigodas, se trata de un proceso en el que hay que diferenciar entre conquista árabe e islamización (Del Río, 1998) y en el que, con frecuencia, los historiadores no toman en cuenta la parcialidad de las fuentes y de los datos estadísticos que analizan. En el caso de la estadística de poblaciones musulmanas, el hecho de que las familias peninsulares apostatasen y se declarasen practicantes de la nueva religión no implicó la desaparición de rituales sincréticos o la pervivencia de creencias anteriores. Los beneficios de renegar públicamente de la fe cristiana eran demasiado interesantes tanto en los potentados y en las aristocracias como en los *humiliores*. A los primeros les interesaba conservar sus posesiones e incluso sus cargos; a los segundos, zafarse de los fuertes gravámenes impuestos por los pactos y tratados (Fernández Conde, 2000: 85 y s.), así como dejar de ser blanco fácil de las corrientes cada vez más extremistas. Las continuas sublevaciones de muladíes en el siglo IX todavía hablan de etnicidades soterradas bajo pretensiones políticas o económicas.

Además, la circunscripción de los datos y las estadísticas a zonas tan islamizadas como Córdoba y a poblamientos urbanos permiten inferir en las zonas rurales la perduración de prácticas y mitologías consuetudinarias preislámicas, incluidas nociones de geografía mítica adscritas al territorio. El ejemplo más claro está en la alusión en textos musulmanes, contemporáneos a los hechos que relatan, a los *‘aṣṣam* y *šarrā’inīn* de las tierras entre el río Duero y las sierras Carpetovetónicas. Estos aparecen como un grupo de atacantes serranos, ni arabófonos ni cristianos, que en el 939 protagonizaron la batalla de Simancas y una emboscada posterior contra los musulmanes.

De acuerdo con lo señalado por P. Chalmeta (1976: 375, 430 y s.; 437 y ss.) y J. Barrios (1982: 128), se deben considerar bolsas preárabes entre los ríos Adaja y Cega<sup>57</sup>, pero se ha de añadir que no se trataba de un caso aislado. Como constatan A. Bernal (1998: 32 y s.) e I. Martín Viso (2002: 56 y ss.), la Transierra madrileña y extremeña, el espacio segoviano y abulense y el Norte de Guadalajara fueron verdaderos áreas de poblamiento indígena. A este respecto, véase la continuidad de ocupación hasta época medieval de castros como La Cabeza (La Cabrera, M), por lo que cabría preguntarse por la existencia de focos similares en otras áreas montañas del centro de la Península Ibérica.

Se ha de poner en cuestión una visión de rápida y total islamización de Al-Ándalus. Es inviable considerar que las autoridades religiosas controlaran férreamente las devociones de los muladíes en todos los puntos del territorio y que todos los hispano-musulmanes guardaran al unísono la misma doctrina ortodoxa (*tawhid*). Véanse algunos aspectos en las constantes relaciones entre cristianos y musulmanes. El primero es la imposibilidad de ejercer una labor represora o aculturadora a grandes contingentes. Se necesita una capacidad operativa que la Iglesia Católica sólo consiguió en el siglo XX. En segundo lugar, el Corán está abierto a numerosas interpretaciones dependiendo de la corriente e incluso del imán que dirija el culto. Sólo así se puede interpretar el constante consumo de vino por musulmanes de Al-Ándalus (López Pita, 2004) y el registro de cerdo doméstico en los siglos IX-X y bajo cabañas andalusíes, como en el yacimiento del Puente de San Miguel de Valdepeñas de Ciudad Real (Vélez *et alii*, 2003: 131 y 161).

Se afianza así una Al-Ándalus en la que no desentona la existencia de prácticas supersticiosas, creencias acerca de elementos del paisaje y otras tantas facetas de la religiosidad popular de tradición indoeuropea. Precisamente la existencia de sustratos culturales anteriores pudo impedir que la islamización cuajara en toda su dimensión excepto en aquellas zonas más proclives a ello, como las ciudades del Sur peninsular.

En este línea, tampoco se ha de esperar a la toma de Granada en 1492 para evaluar la impronta de la islamización y estudiar su impacto en los territorios septentrionales de la Península Ibérica, los cuales, a la postre, han aportado numerosos vestigios de estructuras sociales, económicas e

<sup>57</sup> Aunque se siga en este caso a P. Chalmeta, hemos de posicionarnos en su contra cuando equipara a estos serranos con los *golfins* del camino entre Córdoba y Toledo (*Id.*, 1976: 437), puesto que hay diferencias sustanciales entre ambos grupos. Los segundos, ya en época musulmana, son salteadores de caminos en pasos montañosos entre Andalucía y la Meseta, lo cual no hace sino confirmar que esta zona ha sido secularmente polo de atracción de bandidos de todas partes; así lo muestra el miedo al *Salus Castulonensis* que cita Cicerón (*Fam.* X 31, 1). Por tanto, las descripciones de estos *golfins* que aporta F. Hernández (1959: 46 y ss.) creemos que son suficientemente claras como para diferenciar focos perpetuos de bandidaje de conjuntos poblacionales que, independientemente de si tenían en las razas una vía de subsistencia, presentan un carácter étnico más definido.



ideológicas de índole céltica. Entre constantes escaramuzas y en apenas 140 años cae León (856); en el 1080, Soria, y cinco años después, Toledo. En el 1118 se toma Zaragoza, Lisboa en 1147 y en el 1177, Cuenca. En lo que a nuestra investigación respecta, el final del periodo musulmán en 1212 adapta genéricamente el desarrollo bélico de la Reconquista al solar de la Hispania Céltica, puesto que con la batalla de las Navas de Tolosa (J) se rebasa definitivamente la Submeseta Sur, a la sazón territorio en el que convergen influencias orientalistas, íberas y célticas. Forzando la interpretación, quizás la fecha límite debería situarse en la toma de la zona meridional entre las ciudades de Sevilla y Faro, hacia 1248, por ser esta área los antiguos territorios túrdulos y célticos. No obstante, al ser un territorio a priori más islamizada es preferible centrarse en los procesos de larga duración al Norte de Sierra Morena.

### 2.2.II.5.- RECONQUISTA Y REPOBLACIÓN (722-1492)

En el ámbito cristiano el proceso de la *Reconquista* y de la *Repoblación* son dos hitos de los que se han valido arqueólogos, historiadores de la Religión, medievalistas, folkloristas y antropólogos para marcar el inicio de las tradiciones cristianas posteriores y de todo tipo de prácticas consuetudinarias que se han podido estudiar desde la etnografía y la etnohistoria. Esta noción refrenda una visión de dos mundos hispánicos, el cristiano y el musulmán, uniformes, cerrados, antagónicos y sin comunicación entre ambos.

Por el contrario, siguiendo con una perspectiva menos rígida de la Historia Medieval de la Península Ibérica, estamos ante una construcción histórica basada en un supuesto desierto demográfico durante unos 150 años allá donde se encontrara el frente entre ambos contingentes, sobre todo en la cuenca de los ríos Duero y Miño. Este discurso se difundió interesadamente ya en el siglo IX (García Moreno, 1986: 404), y a ello han contribuido testimonios documentales, supuestas reacciones ante el empeoramiento de las condiciones climáticas y bélicas e, incluso, algunas creencias populares<sup>58</sup>.

Esta corriente, también basada en la lectura acrítica de las crónicas de la *Reconquista*, se fue legitimando y se plasmó dentro de la disciplina hacia 1868 gracias al historiador portugués A. Herculano. Un siglo después encontró en el español C. Sánchez-Albornoz a uno de sus más radicales defensores. En su célebre *Despoblación y repoblación del Valle del Duero* (1966) el autor sostenía que, salvo

contadas excepciones, la ribera del río estuvo totalmente despoblada. Así fue y es asumido en el imaginario colectivo y por importantes historiadores (Cabrillana, 1971 y 1972; Martínez Díez, 2005: 89-98), aunque investigadores, como Américo Castro, R. Menéndez Pidal o J. Caro Baroja desecharon tal afirmación desde un primer momento según sus conocimientos.

Otros especialistas en Edad Media más recientes, como Jesús da Costa (1981), A. Barrios (1982), J.-P. Molénat (1996), Martín Viso (2000) o Asenjo y Galán (2001), tratan la despoblación de la Meseta como un mito de la historiografía hispana y desechan la idea de que toda comunidad anterior al siglo XIII viviera constantemente aquejada de una dramática precariedad. De hecho, la estabilidad de las comunidades campesinas mantuvo un elevado grado de solidez en toda Europa Occidental a lo largo de la Baja Edad Media y de la Época Moderna (Izquierdo, 2001: 58), y ha permitido ahondar en temáticas prerromanas desde los *procesos de larga duración* como demostraron M. Almagro-Gorbea (1995a; 2010) o P. Balbín (2006: 115 y ss. con refs.).

A pesar de que los abandonos se dan en toda Europa y de la importancia de las aceifas, de las guerras civiles musulmanas y de las hambrunas y sequías, el exterminio o el éxodo del total de la población cristiana a las montañas del Norte es un tópico que sólo encaja con el espíritu de Covadonga (García Gallo, 1955: 611 y ss.; García Moreno, 1986: 406 y 409). La visión heroica de una población, ora poco romanizada, ora visigoda, que se expande desde su reducto montañoso galaico-cantábrico hacia los llanos del Sur no se debe sobredimensionar. Esto no es sólo porque haya testimonios filológicos y arqueológicos que permiten hablar también de una repoblación con dirección Sur-Norte (Barrios, 1982: 133), sino porque, desde luego, con una despoblación total es difícil comprender la continuidad arqueológica en el poblamiento, la existencia de topónimos árabes (Oliver Asín, 1973) y, en nuestro caso, el hecho de que numerosas pequeñas aldeas anteriores al siglo XI mantuvieran topónimos célticos<sup>59</sup> e incluso preindoeuropeos (Barrios, 1982: 123 y ss.; contra Martínez Díez, 2005: 97 y s.).

Ante la realidad de una población rural que no desaparece, de una parte podría haberse dado el modelo del *Wustung* alemán propuesto por W. Abel (1967): núcleos que descenden en habitantes o que incluso se desplazan pero que continúan explotando el terrazgo y conservando la simbología del territorio a pesar de las guerras y calamidades (Rodríguez Llopis, 1986: 50)<sup>60</sup>. Fuera más o menos

58 El desierto poblacional se quiso ver en la inexistencia de reclamaciones de derechos sobre las tierras por parte de los pobladores locales, por la ruptura toponímica con el mundo visigótico y romano, por las hambrunas de los años 748-753 que asolaron la Península Ibérica y otras crisis climáticas (Fagan, 2000) y por las razzias en busca de botín y hombres (Martínez Díez, 2005: 89-98). Esta idea estaba en consonancia con la idea de cruzada que promueven los reinos hispanos y la orden de Cluny desde el corazón de Europa a partir del siglo XI (Álvarez Junco, 2001: 42). También a ello contribuyen las leyendas de apariciones marianas, puesto que popularmente estas hierofanías tienen lugar desde el siglo XIV, después de la ocupación cristiana (vid. *infra* § 4.3.II.4.b).

59 Algunos de los más habituales es la presencia de prefijos como *Alba-*, *Dur-*, *Trab-* y *Treb-*, véase Duratón (Sepúlveda, SG), Travancas (Chaves, P-VR) o Trébago (SO); palabras formadas por una vocal átona seguida de una consonante -Bídola (SA), Ávila, etc.; el sufijo prerromano hispánico -occo; el sufijo -on; el superlativo céltico -sama, como en *Bletisama-Ledesma* (SA); las partículas *olka*, *seg-*; y, por supuesto, la conocida raíz *briga* (Barrios, 1982: 123-125; Romero y Albertos, 1983: 207 y s.).

60 En la cuenca del río Duero y en zonas como Zamora se ha constatado

acusada la caída demográfica, lo que sí es claro es que, como apuntaron A. García Gallo (1955: 611 y ss.) y L. García Moreno (1986: 410), ese vacío debe ser interpretado como vacío de elites rectoras de los que se autoproclamaban conolizadores-fundadores. Por tanto, la acción de *populare* era la organización y apropiación solemne de un territorio fuera del control de los poderes emergentes, por lo que se quebraba así la autonomía política de los grupos autóctonos, las denominadas *gentes barbaricas* de las fuentes cristianas y musulmanes medievales (Martín Viso, 2000: 105; Balbín, 2006: 117). Nada mejor para demostrar esto que remitirnos al mencionado pasaje de Frontino (*Contr.* VII 23-8.6→), ya que el autor romano del siglo I d.C. no describe precisamente a los *lugares abandonados* y los *lugares excluidos* como tal: simple y llanamente se trataba de lugares o territorio que no recibieron límites por su aspereza o porque así lo decidieron sus habitantes, y que, por tanto, se regían por su propio derecho.

En los primeros momentos de la *Repoblación* fueron los reyes, nobles, obispos y campesinos libres los que se adaptaron al territorio y a las estructuras indígenas con poblamiento disperso o núcleos más unidos y no al revés (García Moreno, 1986: 465 y s.). Tómese como ejemplo de esto el que aldeas castrales con orígenes prerromanos, como Siero (Sedano, *BU*), Ruanales (Valderredible, *S*), Alba de Aliste (Losacino, *ZA*) y otras de la zona portuguesa sirvieran a la monarquía astur-leonesa para articular políticamente los territorios (Beirante, 1993: 267 y s.; Martín Viso, 2000: 113, 115 y 119).

Por consiguiente, la subsistencia de aldeas o contextos habitados hispanorromanos debió conllevar la persistencia de imaginarios y prácticas anteriores y, de ahí, la proliferación de todo tipo de creencias y leyendas para introducir cultos previos en el nuevo orden (*vid. infra* § 4.3.II.4.b). Con todo, la introducción de gentes foráneas en aldeas y la creación de otras nuevas fue un hecho indiscutible, y así, hacia el año 900, comienzan a aparecer topónimos de filiación lingüística mozárabe-árabe ligada a la repoblación oficial de la cuenca del Duero (Barrios, 1982: 132).

## 2.2.II.6.- LA TRASHUMANCIA Y OTRAS FORMAS DE ACULTURACIÓN

La trashumancia ganadera es otro argumento utilizado para invalidar cualquier tipo de pervivencia consuetudinaria anterior, puesto que la mayoría de las tradiciones populares de la Alta Andalucía, Extremadura y la Meseta Sur serían originarias de los lugares de procedencia de los pastores que allí invernan<sup>61</sup>. Sin embargo, la trashumancia

en sí misma se ha de considerar una pervivencia de modelos económicos prerromanos (*vid. infra* § 4.1.II y III).

Es evidente que el movimiento de ganados y personas fue uno de los principales procesos históricos de contacto y desplazamiento entre gentes de la Península Ibérica, y testimonio de ello es la importancia y prerrogativas de la institución real *Honrado Concejo de la Mesta de Pastores* entre los años 1273 y 1836 (Klein, 1979). Los ganados castellanos y portugueses también cruzaban constantemente *la raya* (Martín Martín, 1994: 47; Romero Magalhães, 1994: 97). De hecho, la trashumancia pudo determinar el origen foráneo de las creencias en casos en los que hay constancia de grandes repoblaciones medievales ligadas al ámbito ganadero<sup>62</sup>.

Desde este punto de vista, sería imposible interpretar como pervivencias célticas las tradiciones de los territorios de invernada porque los mitos y usos documentados no tendrían conexión alguna con los pobladores prerromanos de la zona. Según este *topos* historiográfico, vinculado al mencionado concepto clásico de Repoblación, los comerciantes o los pastores trashumantes procedentes del Norte de la Meseta y de la Cornisa Cantábrica expandieron sus formas económicas, sus modelos constructivos y creencias. Las gentes locales, aun siendo mayoría, eran meras receptoras y, por tanto, algunas tradiciones locales serían producto, por ejemplo, de una *galleguización*, *leonización* o *sorianización* histórica.

Sin embargo, a la hora de enjuiciar los movimientos trashumantes medievales como eje de transmisión cultural y de exportación de tradiciones, los movimientos pecuarios históricos y etnográficos muestran distintas e interesantes formas y grados de contacto entre los pastores y las comunidades locales.

Por una parte, es posible limitar la influencia de los foráneos sobre la población sedentaria y se habilita la pervivencia de tradiciones locales en las zonas de invernada ganadera, puesto que la participación de los forasteros dentro de la comunidad que les acogía era habitualmente muy limitada. Además, tampoco se establecían núcleos familiares foráneos todo el año, una carencia de ámbitos domésticos estables que, teniendo en cuenta la importancia de la función transmisora de este espacio y de la mujer (Janner, 2003; Sánchez Romero, 2006), reduce la posibilidad de expansión de otras tradiciones entre los miembros de una comunidad local<sup>63</sup>.

que tras las campañas de Almanzor a finales del siglo X muchas aldeas subsistieron a pesar de quedar sumidas en la oscuridad informativa hasta el siglo XI (Barrios, 1982; Martín Viso, 2000: 105).

61 Por ejemplo, los asturianos que supuestamente repoblaron Las Hurdes o los pastores que en otoño bajaban desde las parameras de Cuenca, Soria y Segovia en busca de los pastos de invierno de Murcia, La Mancha, Extremadura y Andalucía hasta que a mediados de mayo regresaban al Norte para agostar (Jessen, 1946b: 490; Legendre, 1927; Torres Valvas, 1943: 194 y s.; Domínguez Moreno, 1983b: 114).

62 Así parece intuirse cuando pueblos con cañadas reales como Castellar de Santiago (*CR*) afirman en las *Relaciones Topográficas* de Felipe II (1575) «que esta villa es pueblo nuevo que ha treinta años que se fundó y le fundaron labradores que vinieron de la Serranía de Cuenca a poblarle» (Viñas y Mey, 1971: 102 § 2).

63 Desde la Edad Media la trashumancia es por definición de larga distancia y sin desplazamientos familiares, donde rebaños de tamaños considerables, de 500-1.000 cabezas, eran regidos por mayoresales, pastores y zagales. Para los ganados pequeños, en torno a las 50-60 cabezas, la trashumancia es más práctica y sí puede ser desarrollada en un ámbito



En segundo lugar, la relación entre trashumantes y comerciantes itinerantes y la población local del mundo tradicional, por mínima que fuera, en vez de erradicar unas formas culturales en lugar de otras, podría servir precisamente para hermanar tradiciones más o menos similares de unos y de otros. La práctica conjunta de ciertos juegos (Gutiérrez Macías, 1983: 108; Aragón, 2008) (*vid. infra* § 4.2.IV.1) o las narraciones de leyendas y creencias podrían reforzar los puntos en común de patrones cosmológicos semejantes de origen ancestral, esto es, una aculturación recíproca o multidireccional. La continua reactualización de los mitos y ritos a lo largo de la Historia —quizás en detrimento de la idea de expansión e invasión— sería la razón de la semejanza entre formas culturales de la Península Ibérica y, por ende, la constatación del fenómeno trashumante en la Hispania Céltica podría inferir tal mecanismo de expansión y de refuerzo de cierto fenómeno identitario pancéltico durante la Edad del Hierro. Es más, dentro de la gran causalidad del fenómeno del testimonio de teónimos fuera de su contexto lógico, el cual ha sido considerado como ejemplo de movimientos singulares dentro del territorio peninsular (Olivares, 2003), tales epígrafes también podrían haber servido para tejer y aproximar las equivalencias entre deidades locales de distintas partes de la Hispania Céltica.

En última instancia, otro de los factores decisivos que permitieron la filtración de tradiciones ancestrales en las comunidades rurales de la Península Ibérica es la existencia de un control eclesiástico menos férreo de lo comúnmente concebido incluso durante la Edad Media y Moderna. A la ya mencionada laxa y tardía cristianización se ha de sumar que la Iglesia no ha tenido un desarrollo doctrinal y monolítico, por lo que han sido frecuentes los episodios de introducción de elementos sincréticos desde dentro y fuera de ella<sup>64</sup>. Ya se ha reseñado cómo el interés sincrético tuvo su reflejo material en la cristianización de elementos y lugares rituales prerromanos, cuando no la recurrente superposición de estructuras sagradas cristianas sobre otras prerromanas, como es bien conocido en la Península Ibérica (Fig. 21)<sup>65</sup>. Esta misma forma de proceder será adoptada por la Iglesia en la cristianización de la América del primer tercio del siglo XVI: «*Lo esencial del mensaje cortesiano parece haber girado sobre las ventajas materiales, la 'ganancia' (la curación, buenas cosechas) que los indios no podían dejar de obtener de las nuevas imágenes [...] En Cotumel, como un poco después en cempoala en la región de Veracruz, el templo pagano fue limpiado, blanqueado con cal, y se levantó un altar lleno de bordados, y todo*

familiar (Blázquez, 1905: 317, nota 1; Jessen, 1946b: 490).

64 Tal como señala L. García Montero (1989: 344), durante el Bajo Imperio y la Edad Media la multitud no distinguía criterios de ortodoxia y herejía sino que circunscribió las expresiones toleradas de su cristianismo al liderazgo incondicional impuestos por los obispos y abades con más reconocimiento moral (contra Cavada, 1877: 35).

65 La superposición o solapamiento de lugares de culto prerromanos tiene un ejemplo paradigmático en el altar de San Miguel de Celanova (OR), junto al cual se levantó una capilla mozárabe y, en última instancia el Monasterio de San Salvador (Fig. 21). Los ejemplos son numerosos a lo largo de esta investigación.

*el emplazamiento se adornó con flores y ramas. Los sacerdotes paganos de Cempoala, que en adelante debieron cortarse el cabello y vestir de blanco, quedaron al cargo de la imagen*» (Gruzinski, 1994: 36). De hecho, llegados al siglo XVIII la Inquisición era incapaz de distinguir entre ortodoxia y culto popular (Feijoo, 1733: V 16, 4; Pérez de Pareja, 1740: XVIII y 215; Lorenzo Vélez, 1981c: 28).

Otros testimonios deconstruyen la idea de una religión oficial con control total sobre la religiosidad de la población: los menesteres políticos de los concilios, monasterios y eclesiásticos; la incultura del clero hasta el siglo XIX (Recuero, 2003: 101; Sanz Serrano, 2007: 450 y s.); la existencia de distintas ramas de la Iglesia, algunas de ellas muy influenciadas por el mundo pagano y céltico —como la Iglesia gallega, bretona y gaélica (Wardman, 1986; Ryan, 1991; Alonso Romero, 2001a: 97) (Fig. 22); y las constan-



Fig. 21- *Sincretismo físico. Altar prerromano junto a capilla de San Miguel y Monasterio en Celanova (OR).*



Fig. 22- *Fundaciones monacales irlandesas, siglo V a.C. (Cunliffe, 2004: fig. 10.25).*

tes condenas a las prácticas y creencias paganas, incluso por parte de los propios clérigos, en Europa (p.e.: Gel., *L.* 2; 5; 30-32; Caes. Arel., *Serm.* I 12→; *Einh. Kar.* cf. Pertz, 1829: 429) y en la Península Ibérica (Mart. Bracar., *Corr. Rust.*→).

Igualmente, la presencia de la Iglesia en las comunidades rurales tampoco fue omnipresente<sup>66</sup> ni punitiva<sup>67</sup>, aun cuando el estado nacionalcatolicista estaba armado de recursos para uniformizar la ideología social. La resistencias y desacatos han sido una constante (Cobo, 2011: 62 y s.) y, así, como muestra Rodríguez y Rodríguez (1983), en la vida rural en las comarcas zamorana de Alba y Aliste «*la vida real discurrió frecuentemente por otras veredas, río arriba de prohibiciones y cortapisas*». De hecho, los testimonios en los últimos siglos de intimidaciones y agresiones a párrocos por parte de autoridades locales o de los jóvenes, los protagonistas de buena parte de las prácticas más criticables, no dejan lugar a dudas de que los diocesanos eran los primeros interesados en medir muy mucho su umbral de tolerancia<sup>68</sup>.

\*

En conclusión, la puntualización de algunas premisas y conceptos alusivos a la Hispania Céltica y a otras nociones metodológicas propias de la disciplina histórica proporcionan unas coordenadas espaciotemporales y una base conceptual mínima sobre la que levantar el eje principal de nuestro método. Así, junto a los aparatados anteriores de objeto de estudio e historiografía, se dibujan las líneas maestras de una (Proto)Historia menos rupturista entre sus fases y se critica la construcción de un Pasado histórico según intenciones políticas extracientíficas, en especial en lo relativo a la identidad de lo *céltico*.

Está claro que lo que denominamos como *mundo céltico* es una generalización de un conglomerado polimórfico de difusas sociedades de gran parte del contexto europeo durante la Edad del Hierro. Las enormes particularidades de un extremo a otro de Europa tampoco impidieron que estas sociedades manifestaran rasgos comunes en el campo lingüístico, la cultura material, la religión, las creencias, etc. Muchos de estos rasgos comunes remiten a cosmovisiones ancestrales de índole indoeuropea que, para asemejarse entre sí, debieron fijarse y potenciarse en las distintas sociedades de Europa y de la Hispania Prerromana gracias a cierto trasiego de ideas y/o de personas.

Esta línea de trabajo asume los cambios internos, las migraciones, las invasiones, los desplazamientos forzados de población y la capacidad repobladora de las distintas sociedades que han poblado la Península Ibérica durante los últimos dos mil quinientos años. Sin embargo, las premisas y conceptos expuestas remarcan que, tras una mínima crítica de fuentes, las sociedades hispanocélticas –como las de economía de subsistencia posterior– pudieron albergar y hacer pervivir muchas nociones de una cosmovisión y universo prerromano.

66 Tras la Reconquista cristiana en muchos territorios se constata la continuidad de comunidades musulmanas o conversas carentes de oficiantes ni medios cristianos (Rodríguez Llopi, 1986: 343). Todavía en el siglo XX era habitual que los templos y sus comunidades se quedaran huérfanas de párrocos durante largos periodos (Costa, [1902] 1981: I, 84), en especial en las áreas montañosas donde se realizaban actividades estacionales, puesto que se carecía de ermitas y sus pobladores no bajaban al templo durante toda la temporada (Sánchez y Timón, 1981: 6). El contacto y la presencia de estamentos religiosos era inexistente, salvo cuando aparecía algún sacerdote o fraile itinerante que oficiaba una misa de campaña (Leizaola, 1991: 25; Bustio y Casado, 2006).

67 En la segunda mitad del siglo XVIII, las sucesivas visitas del obispo a parroquias como San Pedro de Cereija (Puebla de Brollón, LU) denunciaban una «escandalosa y remarcable inobediencia» del párroco por su complicidad en las creencias paganizantes de los aldeanos (Ayán, 2005: 152 y s.). También fue una estrategia habitual del clero la “legalización” por la vía rápida de situaciones cotidianas que contradecían la doctrina de la Iglesia; eso, cuando no era el propio clero el causante de los escándalos (Dubert, 1991).

68 En primer lugar, véase el intento de eliminar una danza de resistencia que se hacía de cara a la patrona de Trébago (SO): a principios del siglo XIX un párroco nuevo manifestó al alcalde que «*al mal huso [=uso], se le corta la rueca*», a lo que éste respondió que «*y al mal cura la cabeza*». El obispo dio por zanjada la cuestión a favor de la danza por ser insoluble al culto de este lugar (Lázaro, 2001b: 12). Peor suerte corrió un sacerdote de Montealegre de Campos (VA) en 1910, quien acabó linchado por reprimir a los mozos las blasfemias y hechos injuriosos que lanzaban por las calles (Redondo Cardeñoso, 2011: 108).



### 2.3. METODOLOGÍA

-Señor Conde -dijo Patronio-, tres pícaros fueron a palacio y dijeron al rey que eran excelentes tejedores, y le contaron cómo su mayor habilidad era hacer un paño que sólo podían ver aquellos que eran hijos de quienes todos creían su padre, pero que dicha tela nunca podría ser vista por quienes no fueran hijos de quien pasaba por padre suyo.

*El Conde Lucanor* XXXII, «De lo que contesció a un rey con los burladores que hicieron el paño»  
Don Juan Manuel (1330-1335)

El estudio de las comunidades hispanocélticas debe fundamentarse en los testimonios arqueológicos de la Edad del Hierro generados y relacionados con ellas de forma directa, pero la misma idiosincrasia de la Arqueología evidencia sus carencias y que, por tanto, no puede ser la única fuente de información válida para conocer e interpretar la actividad humana pasada. De una parte, es patente la fragilidad de la reconstrucción (proto)histórica desde un exiguuo –y a menudo alterado– registro arqueológico así como que la objetividad del documento arqueológico se rompe cuando hay que interpretarlo y valorarlo (Pericot, 1948; Beltrán, 1988: 13; Hodder, 1988; González Ruibal, 2003b: 155 y s.; Díez Martín, 2010). Pero, en tercer lugar, teniendo en cuenta que las sociedades se manifiestan con materiales perecederos y con ritos y mitos inmateriales, el registro arqueológico evidencia una clara limitación para conocer ritos y categorías intangibles de las esferas económica, social, ideológica y espiritual que intervienen en todo sistema cultural (Parsons, 1951; Alonso del Real, 1952; Pettazzoni, 1958; Clarke, 1968; Hodder, 1982; Criado Boado, 1993; Almagro-Gorbea, 2009 y 2011; Vandkilde, 2007: 19 y s.).

Sin embargo, antes que caer en una cómoda postura inmovilista e indolente (contra McCone, 1990: 120; contra Clancy, 2003: 95 y s.; contra Bermejo Barrera, 2004; *Id.*, 2004: 135, 142 y 151; Peña Santos, 2005: 207; Costas *et alii*, 2007) o en vez de restringir la reconstrucción histórica de las sociedades prerromanas a la cultura material y, en ocasiones, a los textos clásicos (contra Leroi-Gourhan, 1943; Crumley, 1974: VI y s.; contra González Ruibal, 2005: 183), es necesario buscar otras vías de conocimiento y modelos de interpretación a través de la implementación de una metodología basada en la pervivencia de usos y prácticas hispanocélticas en épocas posteriores y en distintos ámbitos.

La determinación de complementar el silencio arqueológico por medio de otras fuentes se halla vinculado, grosso modo, al nacimiento y desarrollo de la Arqueología misma, pero las motivaciones, método y planteamientos epistemológicos que fundamentan nuestro estudio distan mucho de aquellos tiempos y fórmulas (*vid. supra*). Así lo hemos adelantado en trabajos anteriores tanto de forma teórica (Moya-Maleno, 2008) como práctica (Balbín *et alii*, 2007; Moya-Maleno, 2007 y 2010) y es aquí donde consideramos necesario ampliar tal marco metodológico.

Esta investigación no ve en las sociedades de economía preindustrial del mundo moderno unas comunidades prehistóricas ya extinguidas ni tampoco busca conocer, al uso de J.G. Frazer (1922) o C.G. Jung ([1951] 1998: 60 y ss.), el porqué de los pensamientos antropológicos más profundos de la Edad del Hierro (Díaz Cruz, 1998: 42 y ss.). Se pretende profundizar en los sistemas de subsistencia, las formas de organización, las cosmologías y otras manifestaciones de unas sociedades de la Hispania Prerromana, siendo irrelevante a nuestro parecer –como ya señalara A. Brelich a mediados del siglo XX (Ribichini, 2006: 23)– el motivo remoto y universal que las justifica. De hecho, antes que buscar la “verdad histórica” –una meta imposible–, nuestra intención es mostrar evidencias y supuestos verosímiles que advierten la importancia de (re)abrir la investigación arqueológica a distintos tipos de disciplinas y fuentes en tanto que, a su vez, originan nuevas preguntas e interpretaciones acerca de las sociedades hispanocélticas.

En sentido estricto se utiliza un método inductivo basado en el análisis *comparativo-estructural* de diversos tipos de fuentes relacionadas entre sí para, a partir de las hipótesis de carácter general que se generan, prever la amplia difusión de fenómenos semejantes a nivel particular en otras sociedades del mundo céltico. Creemos que es posible generar este conocimiento gracias a la pervivencia de rasgos de las sociedades célticas en las tradiciones posteriores de Europa, ya sean en los usos y prácticas de subsistencia, en el léxico, en las instituciones o en el amplio universo de las creencias que han quedado fosilizadas en paisajes míticos, rituales religiosos y en aspectos cosmológicos de todo tipo.

Se pretende llamar la atención acerca de los buenos resultados de las investigaciones como método de reconstrucción (proto)histórica y realizar una primera aplicación de conjunto de este método a las comunidades de la Hispania Céltica. Como se ha señalado en la historiografía, la metodología utilizada no es novedosa en sí misma porque estos procedimientos y los planteamientos que la fundamentan se han aplicado a campos sociológicos, lingüísticos o de Historia de las Religiones.

Así, para el estudio y empleo analítico de las pervivencias de ritos y mitos hispanocélticos consideramos especialmente valiosas las vías abiertas por D’Arbois de Jubainville (1884) para valorar las fuentes históricas; el enfoque comparativo de R. Pettazzoni (1954; 1958) y A. Brelich (1954) desde la Historia de las Religiones, así como el de otros fenomenólogos (Ribichini, 2006: 20 y ss.; Díez de Velasco, 2006: 64 y s.; Xella, 2006: 125 y ss.), y, por supuesto, los numerosos trabajos de G. Dumézil (1929, 1939, 1952, 1966...) y de sus discípulos –directos o indirectos– en los planos simbólicos y cosmológicos del área indoeuropea (*inter alia*, Le Roux y Guyonvarc’h, 1995; Sergent, 1999a; Delpech, 1992; García Quintela, 2006; *Id.* y Santos, 2008; Sterckx, 2010).

Desde la teoría histórica creemos principal la formu-

lación de los *Procesos de Larga Duración* de F. Braudel (1958; *Id.*, 2002: 147 y ss.) y, más centrados en campos arqueológicos, las nociones de *tiempo ritual* de R. Bradley (1991 y 2005) y el de *continuidades estructurales* de H. Vandkilde (2007), así como la idea abierta de *romanidad* que han desarrollado autores como G. Woolf (1998: 11 y ss.) o L. Revell (2009), puesto que ahondan en los mecanismos de pervivencia que han operado desde la Protohistoria. En esta línea, también consideramos muy sugestivo el concepto sociológico de *cambio* aportado por *neo-desarrollistas/funcionalistas* y *teóricos de la diferenciación*, como T. Parsons (1964), si bien tenemos en cuenta todas las matizaciones realizadas desde A. Van Gennep a Nisbet (1969: 212 y s.; *Id.*, 1986: 42 y ss.) o Solé (1998: 85-99) a los modelos inmovilistas, orgánicos y teóricos<sup>69</sup>. Ya en materia lingüística valoramos positivamente los modelos de pervivencia de los sistemas lingüísticos y culturales que propone la *Teoría de la Continuidad* desarrollada por M. Alinei (1996 y 2000) y por el *Grupo Continuitas* (Benozzo, 2006-2009).

En relación con los estudios prerromanos y célticos de la Península Ibérica hemos de reconocer los caminos abiertos, con las particularidades de su época, por diversos eruditos e historiadores desde finales del siglo XIX. Es fundamental el modelo de compatibilidad de las fuentes arqueológicas y de otras fuentes documentales (lingüísticas, folklóricas, etc.) planteado por Martins Sarmiento en Portugal y López Cuevillas (1953) para Galicia, así como el interés de F. Bouza-Brey (1945: 505) por alertar acerca de los datos folklóricos «*por lo que importa pudiera a posteriores estudios sobre nuestros primitivos*». También J. Costa (1902) advirtió de la antigüedad e importancia de las instituciones sociales y políticas documentadas en la Península Ibérica.

La ingente obra de J. Caro Baroja (1946: 9; 1965b: 291; *passim*) subraya el esmero y escurpulosidad con el que se han de tratar las fuentes históricas y etnográficas, así como la necesidad de estudiar los modos de vida, regulaciones, creencias y faenas más básicas de una España y un Portugal sin agua corriente, luz, teléfono o frigorífico. También seguimos la importancia del medio natural y de la idiosincrasia del entorno rural que, más allá de Ratzel (1899), reclamaron los primeros arqueólogos, como B. Taracena (1923) o P. Bosch Gimpera (1932), los arqueólogos del Paisaje y otros más recientes que han avanzado en dicha línea con estrategias etnoarqueológicas y etnohistóricas (Santos *et alii*, 1997), muy especialmente J.F. Torres Martínez (*passim*). Las características físicas y económicas del paisaje deben ser consideradas fundamentales.

También acogemos, entre otros autores del último tercio del siglo XX y del presente siglo XXI, los exhaustivos trabajos arqueológicos y las sistematizaciones de las

religiones prerromanas de J.C. Olivares (*inter alia*, 1997 y 2006). Estos datos, combinados con las investigaciones de mitos y paisajes sagrados en el territorio gallego desarrolladas, entre otros, por F. Alonso Romero, A. Pena Graña, M.V. García Quintela, M. Santos, F. Criado, C. Parceros o M. Tenreiro se erigen como referencias básicas. En esta línea hemos de destacar la influencia también ejercida por antropólogos americanistas como J.L. de Rojas (1997) y F. Gil García (2008 y 2009) en la necesidad que tiene el historiador de utilizar, previa crítica, fuentes arqueológicas, etnohistóricas y etnológicas.

Las advertencias acerca de la pluralidad en la Edad del Hierro nos parecen fundamentales (Hill y Cumberpatch, 1993; Gwilt y Haselgrove, 1997: 7), tanto como las relativas a las vicisitudes de la Etnoarqueología realizadas por A. Hernando (1995) o A. González Ruibal (2003a y 2003b; 2006a: 52-54). No por ello hemos de olvidarnos de otros americanistas como J. Alcina (1975) o J. Adánez (2003), que también superaron el temor a la hipótesis para dotar a la disciplina tanto de descripciones de tipo técnico como de planteamientos y marcos de referencia más abstractos.

Los trabajos de M. Fernández de Escalante, F.J. Fernández Nieto, P. Balbín o A. Lorrio son referentes esenciales para nuestro trabajo. En última instancia, pero muy especialmente, somos herederos de la línea iniciada años ha por M. Almagro-Gorbea, aunque, a todas luces, carecemos de su vasto conocimiento y preclara capacidad de análisis de los problemas científicos y humanos.

Un principio básico para poder aplicar este método es la necesidad de que «*un nuovo paradigma metodologico debba ormai passare necessariamente attraverso l'interazione tra antropologia, archeologia, genetica, linguistica, paleontologia, scienze cognitive e storia delle religioni*» (Benozzo, 2006; *sensu* Almagro-Gorbea, 2009: 127; *Id.*, 2010). Pero esta premisa supera la mera multidisciplinaridad en la que distintas disciplinas y técnicas se ponen al servicio del registro arqueológico. Abogamos por una **estrategia histórico-comparativa transdisciplinar** de reconstrucción del mundo hispanocéltico, esto es, la utilización coordinada de pervivencias de distinta naturaleza que han sido previamente analizadas diacrónicamente y sincrónicamente por sus ciencias correspondientes.

El valor principal de este método es una visión holística de todas aquellas fuentes que pueden aportar un conocimiento (proto)histórico, ya estén documentadas en el registro arqueológico o entre otras manifestaciones culturales de las sociedades prerromanas e históricas de la Península Ibérica, y que, con su debida crítica y relacionadas entre sí y con otros fenómenos similares en Europa, permiten inferir características inadvertidas de la Hispania Céltica (Fig. 23) (contra *sensu* Nisbet, 1986: 54-57).

Tal como ha propuesto M.V. García Quintela (1995: 474; 2005: 196), la relación entre las fuentes arqueológicas, los

69 «No importa cuáles sean las exigencias de una teoría social, las primeras exigencias que deben cumplirse son las de la realidad social que hallamos únicamente en el registro histórico. Todo lo demás es, seguramente, secundario» (Nisbet, 1969: 323).

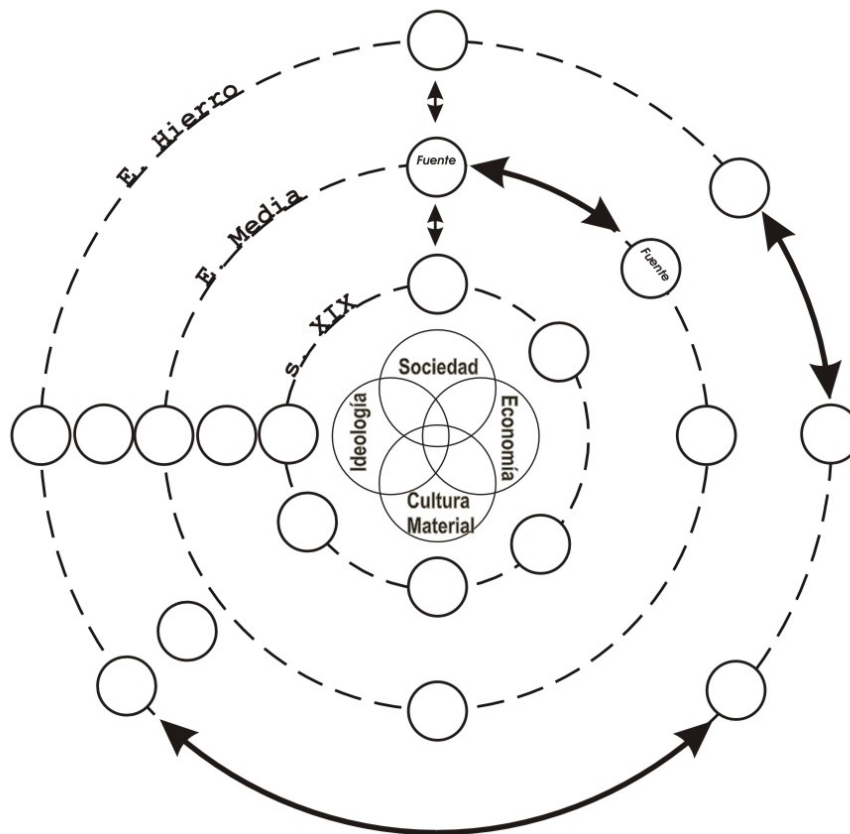


Fig. 23- Representación de la relación sincrónica y diacrónica entre fuentes comparables para el análisis de la Hispania Céltica.

textos clásicos, las fuentes medievales y las prácticas del folklore se puede verificar a través de un método comparativo y estructural: si en lugares distintos existen «*elementos análogos en enclaves comparables desde el punto de vista topográfico, es que detrás de estas manifestaciones puede haber un origen común que el azar de la trasmisión nos ha permitido recuperar [...]*». Por una parte, todos los datos examinados tienen la misma estructura o matriz y también la semántica que lo sustenta es preexistente y se actualiza de formas diversas de acuerdo con circunstancias simbólicas, sociales, históricas... cambiantes. En segundo lugar, hay consecuencias de orden histórico: estos testimonios sólo tienen sentido en un contexto de sociedades prerromanas de cultura y religión céltica (García Quintela y Santos, 2008: 227).

La aplicación de este método al fenómeno cultural céltico es similar a la vía utilizada por la lingüística para rastrear relaciones y emparentamientos entre palabras a través de aquellos retazos o estructuras reconocibles (Alinei, 2000), del mismo modo que los historiadores de la Religión usan relaciones filogenéticas para diferenciar los diversos *mitemas* que forman el corpus mítico griego o egipcio (Brellich, 1954; Lévi-Strauss, 1955a; Sergent, 1999a; Pérez Miranda, 2007: 274). Los ritos y mitos se comarcalizan en su contexto, por lo que sólo aquellos *ecotipos* o *mitemas* de los que se conozcan sus posibles contaminaciones, que demuestren no ser fruto de la casualidad y que estén emparentados

con otros, pueden ofrecer un fundamento serio en el que advertir el trasfondo prerromano (García Quintela, 1995: 474; 2005: 196; 2006: 74 y s.)<sup>70</sup>.

Esta investigación también se sustenta sobre criterios etnoarqueológicos y etnohistóricos. La estrategia *etnoarqueológica* integra las comparaciones, interpretaciones y explicaciones directamente extraídas de la observación de la realidad viva de las sociedades de la Europa contemporánea con la investigación arqueológica y la crítica de fuentes, tanto en lo relativo a los procesos técnicos como en los sistemas sociales y simbólicos (Stiles, 1977; Fer-

<sup>70</sup> El término *mythème* designa una porción irreducible de un mito, un elemento constante que siempre aparece intercambiado y reensamblado con otros mitemas relacionados de diversas formas (Lévi-Strauss, 1955a; García Quintela, 2006: 81 y ss.; Pérez Miranda, 2007: 274). También un *ecotipo* era para Von Sydow (1934) la mínima expresión de leyenda o historia que, como un molde o una acuñación fácilmente exportable, se comarcaliza y se impregna de elementos locales para configurarse de una determinada manera. Así, este método ha sido utilizado con éxito para conocer desde la Literatura Oral actual el formulismo arcaico de la obra homérica (Parry, 1987) y la literatura de raigambre indoeuropea (Benozzo, 2006).

Por ende, como señala M.V. García Quintela (2005: 186 y s.), este método trata de cotejar con el mundo indoeuropeo las estructuras, los elementos clave y el sentido de instituciones, prácticas, leyendas, cuentos populares y todo tipo de creencias y formas sociales de la Península Ibérica «*con independencia de los revestimientos concretos, orales o literarios, que esas estructuras o sentidos adoptan en el transcurso del tiempo*».

nández Martínez, 1994: 161 y ss.; David y Kramer, 2001: 2; Francovich y Manacorda, 2001: 140 y s.). Por su parte, la *Etnohistoria* recoge y estudia los escritos primarios, las tradiciones orales y la literatura al respecto del contexto cultural de las fuentes utilizadas como forma de analizar cada testimonio (Tavárez y Smith, 2001; Martínez Angel, 2001 y 2009). De hecho, el historiador ha de crear una “crítica de fuentes históricas” para poder decidir sobre el subjetivismo que afecta, deliberada o instintivamente, a la percepción y exposición de hechos por parte de quien los narra (Beltrán, 1988: 11; Torres Martínez, 2011: 17-19).

No hay que sobresaltarse por el uso de la *continuidad*. La continuidad es intrínseca a la metodología arqueológica y todos los arqueólogos usan en mayor o menor grado conductas de continuidad para explicar el proceso histórico. La falta de datos del día a día, cuando no los saltos cronológicos entre tipologías, obligan a dar por supuesta cierta continuidad a la hora de interpretar los restos de un yacimiento. Es más, se ha de subrayar que negar la capacidad de pervivencia de algunas tradiciones implica defender lo que denominamos como un *Sistema “biológico” de evolución histórica* (Fig. 24), esto es, admitir una evolución orgánica de la Historia donde los sistemas culturales nacen, se desarrollan y mueren a golpe de una genealogía de eventos tales como dinastías, guerras y tratados (Nisbet: 1969: 210; *Id.*, 1986: 39 y ss.; González Ruibal, 2003b: 203 y ss.; Moya-Maleno, 2008).

La aplicación de este modelo biológico-evolucionista de forma consciente o de forma indirecta –por rechazo del valor documental del Folklore y la Etnohistoria– hermana paradójicamente las corrientes darwinistas con las postmodernas, pasando por la noción de *discontinuidad* pettazzoniana: las comunidades y sujetos locales se vacían de prácticas y ritos propios y se privilegia la acción de lo foráneo, generalmente por imposición. Según tal paradigma, las sociedades de la Península Ibérica –cuando no unos sujetos de individualidad sobrevalorada– serían meras receptoras pasivas de unos estímulos romanos, cristianos, visigodos o musulmanes que suplirían de raíz a los inmediatamente anteriores (Beltrán, 2001: 398 y s.). En este modelo sólo se contempla la continuidad de las tradiciones por iniciativa político-administrativa de las capas superiores o por la expansión de viejas costumbres desde un reducto que nunca había sido conquistado, no por la propia capacidad de las gentes que las practican y adecúan según los contextos existentes.

Por el contrario, como ya hemos señalado (Moya-Maleno, 2008a: 218 y s.), lo que proponemos es un *Sistema de evolución histórica “dinámico”* que permite la transmisión de tradiciones tecnológicas, sociales y simbólicas a través de la propia población porque ésta desempeña un papel activo –y con cierta resistencia dinámica o dialéctica de los avatares político-administrativos– en el mantenimiento, reactualización y cambio de las costumbres locales y en la asimilación de influencias foráneas.

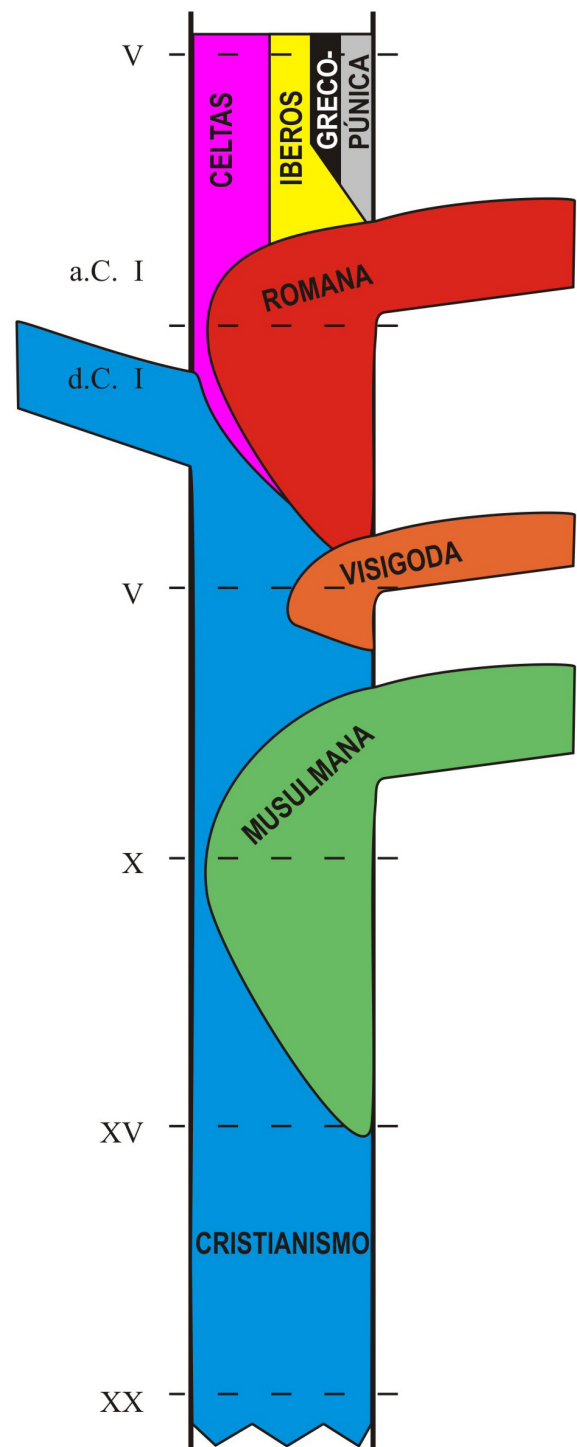


Fig. 24- Sistema “biológico” de evolución histórica.

Este modelo también se puede denominar como *Sistema de evolución histórica “en trenza”* porque el proceso histórico de una comunidad, grupo familiar o persona puede equipararse gráficamente a una cuerda en la que se entretrejen innumerables características culturales de diversa procedencia y función (Fig. 25). En esta metáfora de la sogla los usos, ritos o mitos son hebras definidas por su color, su longitud y su grosor, esto es, por la procedencia de la tradición, por su perduración en el tiempo y por su pree-



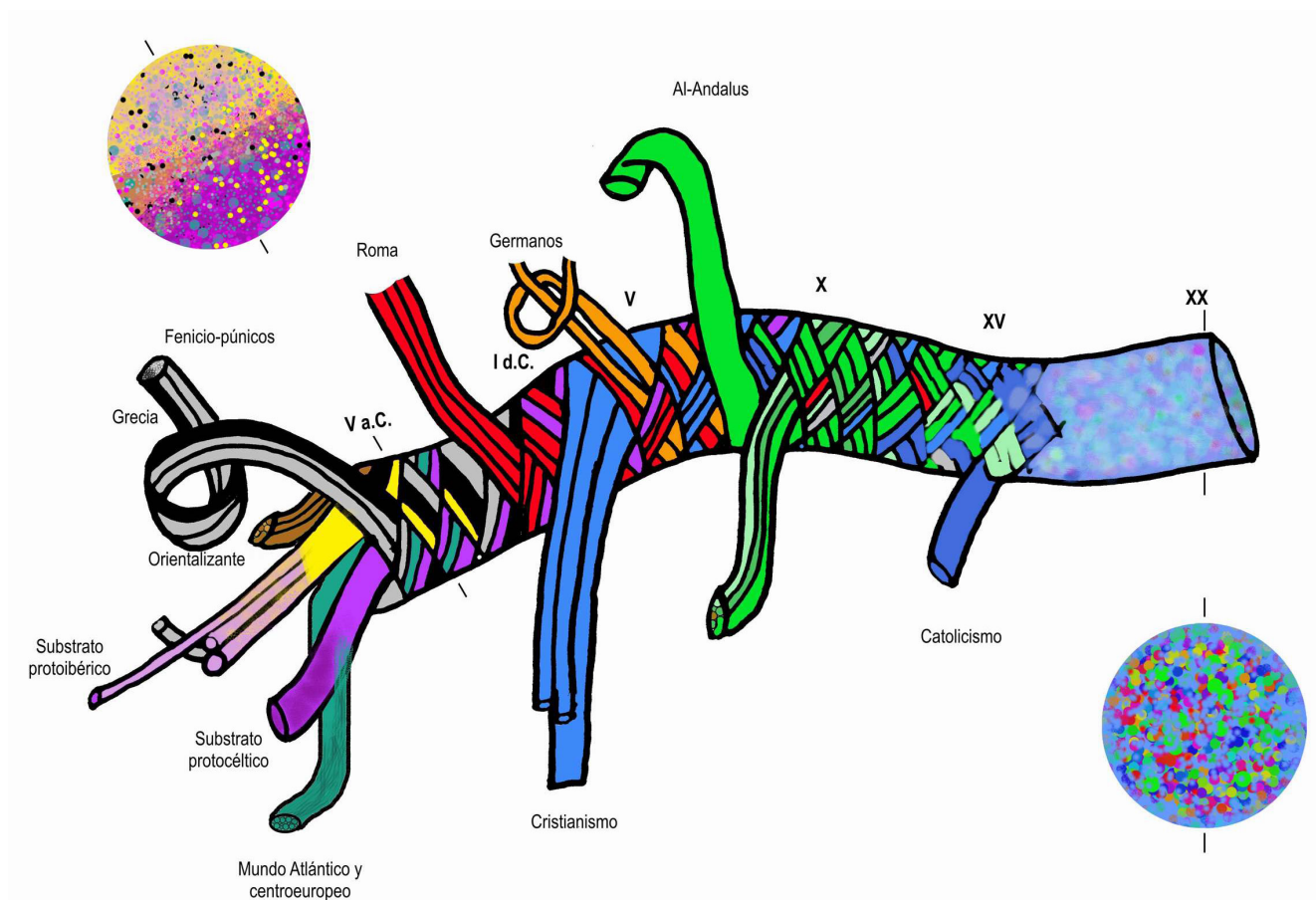


Fig. 25- Sistema de evolución histórica “dinámico” o “en trenza”

minencia sobre otras tradiciones susceptibles de ejercer la misma función dentro de un sistema cultural concreto. A su vez, cada hebra es el resultado de la unión de otras fibras que, por ser cada vez más pequeñas, son más difíciles de discernir y, a la postre, más irrelevantes dentro de un proceso general.

Las fibras y hebras, como las tradiciones, manifiestan procesos de pervivencia, reformulación, innovación o desaparición en cada ámbito según se alteran las variables longitud, grosor y color. Cada hebra puede ser afectada por cambios importantes en otras hebras vecinas y con el tiempo la evolución interna de rituales y la acumulación de experiencias exteriores pueden difuminar el color de las fibras. En especial, se ha de analizar la reacción de las hebras ya trenzadas ante la introducción de filamentos o tradiciones foráneas –innovaciones– que se incorporan en distintos momentos de la Historia, puesto que el resultado será diferente según una corte a la otra y se anuden en sus extremos, si discurren paralelas o si se fusionan progresivamente en una única hebra. El aspecto exterior de la sogá es una cuerda sin hebras y con un color y textura uniforme cuya tonalidad aparente evoluciona según la época y el sistema sociocultural predominante.

Tal esquema de evolución histórica permite la aplicación concreta del método comparativo, puesto que las secciones transversales de la trenza en puntos concretos permiten

analizar cada uno de esos nervios desde distintas ópticas –fuentes– en su contexto cronológico, así como rastrear su perduración en el tiempo. Las referencias etnográficas y etnohistóricas de cada sección estudiada pueden crear una cadena de fuentes que enlazan entre sí y que están relacionadas con otras secciones coetáneas de otras cuerdas o procesos culturales de la Europa Atlántica y Central.

Esta investigación, por tanto, plantea en su base epistemológica el concepto de *pervivencia de origen hispanocéltico* desde una noción menos drástica del *proceso o ritmo de cambio* de las comunidades de subsistencia o de economía preindustrial. Esta alusión al concepto de *cambio* es obligada porque reorienta la forma de entender la Hispania Céltica y fundamenta la posibilidad de trabajar con fuentes de forma diacrónica así como con testimonios etnográficos recogidos durante los siglos XIX y XX. Además, esta digresión permite advertir el pernicioso efecto que ejerce la mentalidad urbanita occidental de la era del silíceo y de las telecomunicaciones sobre las nuevas generaciones de arqueólogos e historiadores, puesto que invita erróneamente a trasladar la velocidad y radicalidad de los cambios culturales de la revolución industrial al ritmo temporal del Pasado.

Un ejemplo que demuestra la importancia de estas cuestiones es que en zonas de Occidente y áreas muy concretas de la Península Ibérica la industrialización –y sus cambios

socioeconómicos y simbólicos aparejados— ha sucedido a lo largo de 200 años, mientras que en otras grandes zonas rurales de España y Portugal este fenómeno ha sucedido hace un par de generaciones y de forma brusca. Véanse a este respecto dos espléndidos esbozos del proceso y las consecuencias de la irrupción de la modernidad en los contextos rurales del Norte de España (Junquera, 1993: 46-49; González Ruibal, 2003b: 147 y 203-233).

Aun teniendo en cuenta el polimorfismo de los fenómenos sociales y culturales a lo largo de casi tres milenios, es posible definir la pervivencia de numerosas tradiciones en sociedades posteriores al menos desde la Edad de Hierro o de aspectos de ellas en función de la existencia de un *cambio estático*. Esta fórmula, que es una *contradictio in terminis* intencionada, interpreta el cambio en las sociedades preindustriales como procesos de reformulación que operan de forma paralela en distintos planos y a diferentes velocidades en una misma comunidad, incluso cuando las influencias externas son tan fuertes que generan testimonios arqueológicos de aculturación. Se trataría, por tanto, de una sucesión de diferencias en el tiempo en una identidad persistente que niega la existencia de un folklore fosilizado —idea propia del evolucionismo—, pero que acepta la presencia de supervivencias culturales anteriores (Parsons, 1964; Eisenstadt, 1973; Nisbet, 1986: 34).

La pervivencia de rasgos prerromanos en las sociedades posteriores que nos permiten estudiar la Hispania Celta a través de tradiciones de distinta naturaleza y cronología se ha de entender como «un proceso de transvaloración de formas culturales antiguas que, habiendo perdido sus usos y contextos originarios mantienen su utilidad al ser adaptados funcionalmente a las nuevas situaciones psicosociales, convencionales e identitarias de los grupos y comunidades que las conservan, redescubren y reutilizan estas manifestaciones rituales» (Montesino, 1992: 31 y s.). Es cierto, de acuerdo con Malinowski (1981: 35) —y Sahlins (1985), Montesino (1992: 255), etc.—, que la «supervivencia subsiste porque ha adquirido un significado nuevo, una nueva función» y que esto conlleva cambios de pensamiento, nuevas formas de utilización de los artefactos tradicionales y la descontextualización de tradiciones. Pero también se ha de tener en cuenta la existencia de grados en esa adaptación y que, en otros casos, lo que ocurre son fenómenos de fosilización.

Etnólogos como C. Junquera (1989: 88 y s.) o lingüistas como M. Alinei (2005: § 2.1) se han preguntado por qué, cuando se presentan condiciones contrarias y opuestas a las tradicionales, no triunfa lo nuevo y, en este sentido, coincidimos con ellos en que la clave se halla en clarificar las relaciones entre la estructura y la influencia externa donde tienen lugar los cambios culturales. Los cambios son cúmulos de mutaciones en distintas facetas en todo el contexto histórico y cultural general, pero como un *development-desarrollo* (Parsons, 1964; Nisbet, 1969: 270-304; *Id.*, 1986: 60, 66 y s.; Eisenstadt, 1973): el impacto de los

estímulos exteriores es decisivo para la gestación de cambios en las sociedades, pero los verdaderamente decisivos son los cambios procedentes directamente de la estructura, los cuales son más lentos.

La inmanencia en mayor o menor grado y la continuidad son premisas fundamentales, puesto que las tensiones sociales y otros conflictos en las comunidades preindustriales no tienen por qué conducir a una ruptura del modelo social ni simbólico. De hecho, la aparición de cambios se debe considerar como una demostración misma del conservadurismo o de la pervivencia de modelos anteriores porque los cambios se hacen siguiendo las propias reglas del sistema cultural<sup>71</sup>. Lo contrario implica un suicidio cultural —difícil de concebir— o un exterminio generalizado con superposiciones constantes, una propuesta igualmente radical para toda la (Proto)Historia de la Península Ibérica<sup>72</sup>. En cierto modo, esta visión de la evolución cultural y del cambio fue

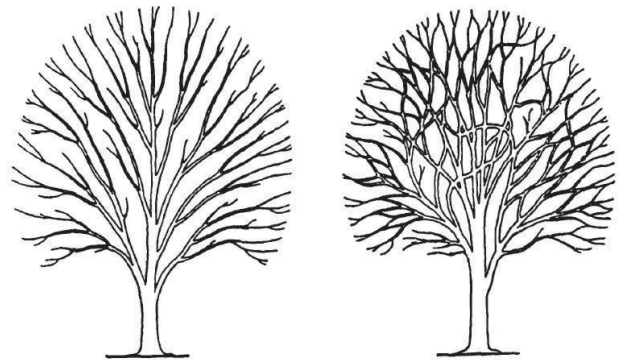


Fig. 26- Árbol de la evolución biológica y árbol de la evolución cultural según A.L. Kroeber (1948: 260, fig. 18).

71 Según A. Chayanov (1925) y R. Brenner (1988: 49), los principios que han guiado la mentalidad campesina precapitalista en Europa han sido la “aversión al riesgo” y “la seguridad ante todo” de los productores directos con el fin de mantener a sus miembros en la posesión de sus medios de producción. Esta visión, ya propuesta en el determinismo geográfico de Ratzel (1899: 2), se basa en que ninguna unidad política es autónoma independientemente del territorio que ocupa, sino que hay unos mecanismos de explotación económica y de desarrollo cultural marcados por el entorno. De este modo también se genera la agrupación de un sentimiento comunal que persigue la autoprotección y, puesto que las alteraciones son inevitables, las sociedades familiares pausan los cambios todo lo posible.

Esta tendencia de las comunidades campesinas de subsistencia a ser cerradas, desconfiadas y reacias al cambio debe entenderse como universal, pues así lo señala E.R. Wolf (1955; 1981) con las comunidades mesoamericanas.

72 J. Caro Baroja (1965b: 291) señala que la integridad de la fiesta —de la cultura de un lugar— está ligada a la integridad del pueblo en el que se desarrolla y que «la fiesta no desaparece hasta el mismo momento en que el pueblo se hunde en escombros». La contrastada continuidad de muchos castros hasta hoy día o las migraciones a asentamientos alejados durante épocas históricas (Almagro-Gorbea, 1995a; Martín Viso, 2000; Ayán, 2005) posibilitan la pervivencia de rasgos prerromanos asociados a la vida no tanto del lugar como a la vida de los habitantes que los reavivan y transmiten.

Los siglos XIX y el siglo XX en la Península Ibérica sí han afectado decisivamente a las tradiciones, tanto por la desestructuración de las sociedades de economía preindustrial —abandono del medio rural, abandono de cultivos, acaparamiento tecnológico de labores agroganaderas, etc.— como por la implantación de un folklorismo que abusa del *producto tradicional* (Martí, 1996; Díaz González-Viana, 2003).

ya sintetizada por el antropólogo A.L. Kroeber (1948: 260, fig. 18) en las diferencias entre el *árbol de la evolución biológica* y el *árbol de la evolución cultural* (Fig. 26): las ramas del segundo árbol siguen creciendo al tiempo conectándose y trasvasándose rasgos de unas culturas a otras.

El *ritmo del cambio* trae de nuevo a colación el exagerado prestigio del que ha gozado la visión clásica del concepto de *aculturación*.

Como ya se ha expuesto (*vid. supra*) la influencia cultural de los grupos dominantes y las imposiciones exteriores son argumentos con los que se rechaza el valor de las pervivencias como fuente para el estudio de la Hispania Prerromana. Sin embargo, como señala M. Alinei (2005: § 1.3) en el campo lingüístico indoeuropeo, han sido precisamente las guerras y la comunicación constante con otros pueblos las que han propiciado el mantenimiento de las peculiaridades de cada zona con independencia de las normas sociales marcadas por las élites dominantes o de las lenguas francas empleadas en cada época. Es más, incluso cuando las consignas culturales por parte de los grupos dominantes han sido más fuertes, como en la Edad Media y Moderna, los grupos sociales inferiores también han mostrado sus propios mecanismos de respuesta contrahegemónica.

Distintas escuelas de filólogos, sociólogos y antropólogos defienden el origen culto y manipulado de las tradiciones populares<sup>73</sup> así como la importancia de las “seducciones de la civilización”, pero, por el contrario, las sociedades no pueden considerarse organismos tan simples. Además de que es necesario tomar en consideración la búsqueda por parte de los cultos oficiales de cada momento de una convergencia con las prácticas populares ya instaladas (Lautman, 1981), todo sistema encierra una potencialidad subversiva que se basa en un “*margen de maniobra*” frente a los grupos hegemónicos: la filosofía crítica de De Certeau o Feenberg (1991: 85 y s.), los marxistas anglosajones Thompson (1977) o Scott (1985) y otros trabajos

más puntuales (Saavedra, 1994: 352) muestran que los grupos sociales en situación de inferioridad aplican pequeños cambios de dirección, ritmo y movimiento dentro de la estrategia dominante, pero que redefinen desde abajo el significado y trayectoria de la estrategia en la que se desarrollan. Así se muestra en buena parte de las tradiciones y creencias de la Península Ibérica cuyos ritos y mitos poco o nada tienen que ver con el culto cristiano oficial que los justifica, aun con la presión nacional-católica del régimen salazarista y franquista<sup>74</sup>.

En cuanto a la aculturación total por colonización, la Península Ibérica evidencia la ingenuidad de tal modelo o, cuando menos, la disociación que se debe hacer entre conquista militar, *aculturación* de las élites y la existencia de distintos *cambios culturales* en el resto de la comunidad, así como los distintos grados existentes en cada caso, las resistencias y los cambios acaecidos en dirección contraria a lo esperado.

Los procesos de aculturación son bidireccionales y forman culturas mixtas –*Mischkultur*– (Deppmeyer, 2005: 57) donde el *sincretismo* resultante, aunque puede mantener rescoldos de impulsos de alteridad e identidad diferencial durante generaciones, los absorbe dentro de una nueva identidad grupal. Platón (*Leyes* 949e-950a) ya citaba que «*es natural que la mezcla de ciudades con ciudades amalgame todo tipo de costumbres, puesto que los extranjeros se influyen unos a otros y se introducen innovaciones mutuas*» (MacKenzie, 1926: 139). Es más, los procesos de aculturación no siempre están bajo control de la metrópoli (contra Beltrán, 2001: 398 y s.), y así se entiende que Diodoro Sículo (*B.H.* V 15, 6) señalara que incluso tuvieran procesos de aculturación inversos, de los colonizados a los colonos<sup>75</sup>.

A este respecto, tanto la política cristianizadora del Papa San Gregorio Magno a inicios del siglo VII (Beda, *Hist. Eccl.* I 30→) como la empleada por la Iglesia hispánica en la cristianización de la América del primer tercio del siglo XVI (Gruzinski, 1994: 36)<sup>76</sup> corroboran los “márgenes de

73 Autores ligados a la Iglesia, como Geoffrey Keating (1569-1644), y las escuelas historicistas y orientalistas en Filología, representadas por los alemanes T. Benfey y M. Müller respectivamente, determinaron que la Literatura popular tuvo orígenes cultos aunque la expansión al pueblo y los avatares históricos la acabaron degenerando (Hoyos y Hoyos, 1947: 258 y ss.). Esta línea fue desarrollada por E. Hobsbawm y T. Ranger con títulos tan explícitos como *La invención de la tradición* (1983) y así lo asumen autores como Clancy (2003: 91) o Armao (2006) en relación con las fuentes medievales de Irlanda y Escocia, como una narrativa pseudohistórica al servicio de la realeza que había ya creado en el imaginario popular un paquete básico de “elementos paganos” asentados sobre algunos símbolos seculares que acaban recogiendo en las crónicas hacia el siglo XII.

Sin desestimar del todo la responsabilidad de las élites rectoras en numerosas devociones e interpretaciones del paisaje y de la religión popular, se ha de puntualizar el exceso de importancia a la acción de monjes y clases instruidas puesto que contradice la realidad histórica de la sociedad europea y de los reinos hispánicos. Todavía en los siglos XVI y XVII se estima que un 80% de la población era analfabeta y se instruía por tradición oral. El 20% restante se concentraba en las ciudades, y, de ellos, no todos tenían acceso a una literatura que era cara y reducida a círculos muy selectos (González Castrillo, 1998).

74 Los informes internos de *Sección Femenina* advierten del carácter reacio de la población rural a participar en las actividades potenciadas por el Régimen, incluidos los supuestos colaboradores locales habituales como médicos, curas, etc. (Marías, 2006: nota 19). Como señala F. Cobo (2011: 62 y s.), a pesar de la aparentemente omnipresencia y consenso de los postulados ideológicos totalitarios y conservadores, siempre existieron espacios íntimos y de expresión colectiva en los que «*pese a la asfixiante presencia de los delatores, los agentes del orden o los servicios de inteligencia, afloraron soterradamente las revelaciones del desacato o la disidencia provenientes del seno de la sociedad*».

75 Según Diodoro de Sicilia (*B.H.* V 15, 6) los colonos griegos que fueron a Cerdeña acabaron barbarizándose por influencia de las poblaciones autóctonas sardas, especialmente en las montañas. Véase también Platón (*Timeo* (*FgrHist* 566 fr. 77). La llegada de Roma a Grecia es un ejemplo de cómo el conquistador puede ser enormemente influenciado por el territorio que teóricamente conquista.

76 Interesa exponer el sentido profundo del estereotipo del “indio ladino”, pues bajo tal denominación se hallaba una actitud de subsistencia y de adaptación a la nueva situación de inferioridad para zafarse de tal hegemonía en diversos planos. Así es como el “indio ladino” utiliza los



maniobra” que permitieron la continuidad de modelos sociales, económicos e ideológicos al menos desde la Hispania Prerromana. El paradigma de la ortodoxia, sea romana, cristiana, musulmana o cristiana, es un constructo histórico que además no prueba la inexistencia de pervivencias prerromanas (Marco Simón, 1996a y 1996b) (*vid. supra*).

La continuidad de las tradiciones económicas, sociales y religiosas desde las sociedades prerromanas es un fenómeno orientado a la supervivencia cultural porque reproduce en un contexto semejante de economía preindustrial modelos, episodios y sensaciones que se han experimentado de forma positiva con anterioridad. La reactualización de las creencias y de las tradiciones es un mecanismo de subsistencia e identitario que se desarrolla a través de la memoria individual y colectiva. Los individuos y las comunidades emplearon las pervivencias como un espejo de sí mismas y, como muestra el concepto de “*tiempo ritual*” acuñado por R. Bradley (1991), ciertos símbolos o elementos del Pasado son reutilizados como forma de dar protección y seguridad a las sociedades siguientes (Castilla Vázquez, 1999; García Sanjuán, 2005; *Id. et alii*, 2007; Tejedor, 2008).

Las escuelas durkheimianas, como el *funcionalismo estructuralista* (Bellah, Eisenstadt, Merton, Levy, Parsons, Smelser, etc.), y la de los *Annales* —especialmente el sociólogo francés M. Halbwachs (1941 y 1950: § II)—, así como la *Teoría de la Continuidad* de M. Alinei (2005: § 1.6) en el campo lingüístico, afrontan desde distintos ángulos el concepto de *memoria colectiva* como una forma de conocimiento que rebasa la propia experiencia individual y que puede reproducir consciente o inconscientemente experiencias pretéritas vividas por los antecesores de esa comunidad (Fig. 27) (Thompson, 1981: 16-22; Solé, 1998: 85-99; Álvarez Junco, 2001: 195 y s.). De ahí que se haya de ver el *Folklore* o las *tradiciones* como la acumulación de múltiples conocimientos formados por elementos verídicos —espacios, lugares, personas— y por otros legendarios que se transmiten, conservan y reactualizan a través de las generaciones (Díaz González-Viana, 1981b). Lo contrario implicaría una etnicidad endocéntrica por naturaleza.

Los ancianos del grupo han sido los depositarios del conocimiento trascendental del espacio identitario y de los usos y creencias ligados a él. En ellos, la *memoria colectiva* opera por consenso de la comunidad y según su experiencia vital transmitida oralmente en el seno familiar y de forma pública tanto en los planos económicos, sociales y jurídicos<sup>77</sup> como en el plano mítico, a través de leyendas,

propios medios del sistema para escaparse de las maniobras de los españoles o directamente para engañarlos. Lo paradójico —y tremendamente esclarecedor— es que a la postre el indígena toma funciones de dominador en tanto que acaba por modelar la cultura y creencias exógenas para sobrellevar la suya.

77 Aunque se tratará este tema más adelante, sirva de ejemplo que en la Castilla Medieval y Moderna este grupo era designado como los «ancianos», «notoriosos» o «personas de integridad y conocimiento» (Izquierdo, 2001: 337 y ss.) y tenían la fuerza de los *senatus* que citan las fuentes grecorromanas.

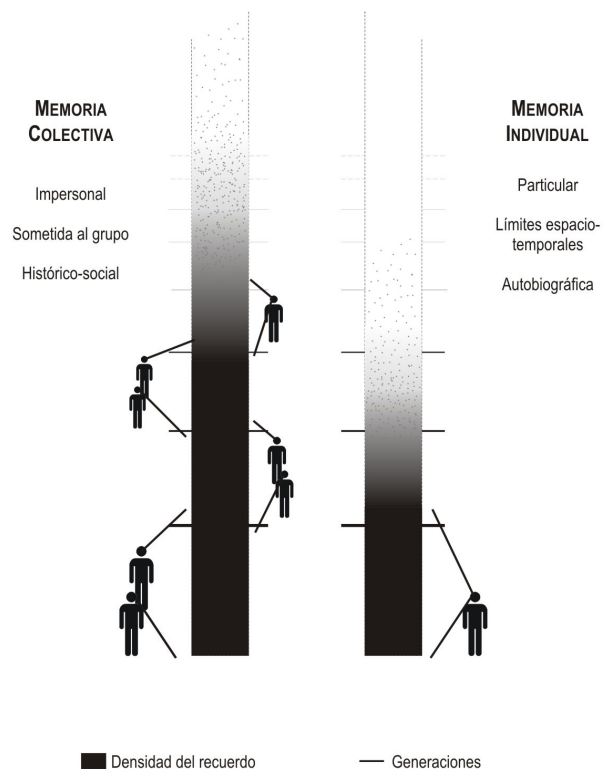


Fig. 27- Principales rasgos de la memoria individual y la memoria colectiva (sobre M. Halbwachs, 1950).

cuentos, geografías míticas, etc. El sistema se retroalimenta con la transmisión de las conductas y de la cosmología desde el mismo juego infantil, puesto que la implementación de los roles y del universo imaginario anterior se forjan en la inculcación materna y en el aprendizaje por imitación y ensayo desde la infancia (Espíritu Santo, 1990: 192 y ss.; Janer, 2003; Sánchez Romero, 2008) (*vid infra* § 4.2.III.2.a).

F. Marco (1993b: 39; 2005) ya planteó que la continuidad de los modos de subsistencia, las creencias, formas jurídicas, etc. desde el mundo prerromano a los contextos tardo-republicanos e imperiales —de donde procede la mayoría de la información literaria, epigráfica e iconográfica de la Hispania Céltica— implicaría que la esencia estructural del orden cosmológico de la religión indígena permanecería a grandes rasgos inalterada, un panorama que, sin duda, ha reforzado en sus últimas investigaciones (Marco Simón, 2010a). Al tratar el registro arqueológico de las comunidades hispanocélticas, al igual que en Lingüística, se ha de considerar que los cambios exteriores —fonéticos, como el ser bilingüe con acento— son un fenómeno inmediato que no implica cambiar la mentalidad. Así, del mismo modo que hablar inglés a la española no implica ser un *british* en toda su idiosincrasia cultural, la presencia o utilización de elementos culturales romanos en contextos indígenas no puede interpretarse como cambio cultural radical. De hecho, las lenguas y los dialectos no cambian tan fácilmente y, además, operan con independencia de que haya una lengua franca paralela (Alinei, 2005).



Otros autores de la Tardoantigüedad como I. Martín Viso (2000: 44 y 49) o L. Martínez Angel (2001 y 2009), a tenor de los testimonios arqueológicos y de las fuentes tardorromanas y medievales, perciben igualmente una “*continuidad dinámica*” en lo social, en cuanto al patrón de poblamiento a lo largo del Primer Milenio d.C. y en la mentalidad de la Edad Media. Esta pervivencia de modelos es claramente perceptible por lo menos hasta época altomedieval, aunque no implica una “*permanencia estática*” de las comunidades rurales de la Hispania de los siglos VI al XIII, puesto que los patrones sociales, económicos y mitológicos se adecuaron a las transformaciones romanas, cristianas, visigodas, etc. y a los cambios propios en la población autóctona (Delpech, 1997: 48 y ss.).

Esta metodología admite la posibilidad de hallar y comparar distintos rasgos culturales procedentes de la Hispania Céltica, los cuales han pervivido adaptados a sus contextos espaciales y temporales a tenor de los lentos cambios estructurales que permiten los procesos de larga duración (Braudel, 1958; *Id.*, 2002: 147 y ss.; Vandkilde, 2007). Además, esta continuidad fue posible porque algunas de las influencias externas estaban compuestas en su estructura de raíces indoeuropeas similares a las de las sociedades prerromanas que se han considerado como “sometidas” por la vía militar o cultural, como en el mundo romano o visigodo. Pero, por otro lado, las pervivencias célticas también fueron posibles en tanto que la presión cultural exógena no quiso<sup>78</sup>, porque no tuvo una capacidad real para ejercer un cambio radical, o simplemente porque los procesos de aculturación operan forma más lenta y consensuada<sup>79</sup>.

Es por ello que, además de la aplicación de la estrategia de investigación etnoarqueológica en ámbitos paleoeconómicos, sociales o territoriales (Almagro-Gorbea, 1995a; Torres Martínez, 2003 y 2005; Balbín, 2006; Parceró, 2002: 210 y s.), es posible advertir distintos rasgos rituales y míticos de la Hispania Céltica a través de una red de referencias de motivos emparentados y de raigambre indoeuropea presentes en fuentes orales, escritas y etnográficas.

Como han demostrado M. Fernández de Escalante (1987), M. Almagro-Gorbea (1995a, 2009 y 2010), F.J. Fernández Nieto (1997), J.C. Olivares (1997), A. Pena Graña (2004c y 2007), M.V. García Quintela (2005: 196; 2008) o M. Tenreiro (2005; 2007b; 2009), los testimonios históricos, literarios o tradiciones populares muestran principios de continuidad a lo largo de tiempo que remiten a priori un contexto indoeuropeo. Evidentemente, la distinta naturaleza de las fuentes empleadas conlleva también unas limitaciones específicas (*vid. infra*), pero los métodos

de crítica, validación y tratamiento propios de las dichas fuentes permiten nuevas vías para el estudio de la Hispania Céltica (Brelich, 1954: 36 y s.; Braudel, 2002: 231 y ss.; Almagro-Gorbea, 2009; Balbín *et alii*, 2007; Moya-Maleño, 2008).

78 En la Península Ibérica véanse los pactos más o menos amistosos realizados por los romanos (App., *Ib.* 48, 54 y 75→) y los visigodos (Oros., *Hist.* VII 41, 7).

79 Porfirio (*Abst.* I, 8) ya señalaba en el siglo III d.C. que «desde un principio, ninguna norma se estableció por la fuerza (ni escrita ni no escrita), entre las que persisten todavía, sino por haberlas aceptado los que las habían observado». Esta posición platónica ya planteaba la difícil imposición de valores y normas como resultado de la violencia.

## 2.4. LÍMITES Y POSIBILIDADES

La utilización de un método inductivo basado en el análisis comparativo-estructural de fuentes de diversas cronologías y naturaleza para el estudio de la Hispania Céltica es una propuesta sólida y de viabilidad contrastada que consideramos está basada en un firme planteamiento epistemológico (*vid. supra*). Este método se muestra competente a la hora de inferir y contrastar nuevos modelos económicos, sociales, rituales y míticos en las comunidades hispanocélticas más allá de la visión parcial que aportan los testimonios arqueológicos de unas sociedades tremendamente complejas en sus planos inmateriales.

No obstante, todo método en ciencias sociales tiene unos límites intrínsecos y otros discutibles que los investigadores debemos conocer, asumir y exponer de forma nítida. De esta manera, además de ser conscientes de las posibles carencias o imprecisiones, esta reflexión debe transmitir a los lectores que la estrategia utilizada no parte de una idea preconcebida para dar los resultados esperados, sino que consideramos esta investigación como un paso más para seguir reflexionando acerca de esta metodología y sobre sus planteamientos iniciales.

En primer lugar, esta investigación tiene límites cuantitativos, puesto que no se ha podido consultar exhaustivamente toda la bibliografía existente de los temas aquí tratados. Este trabajo es de síntesis y, por tanto, ha necesitado seleccionar las fuentes en función de la proximidad y relevancia de cada temática a sabiendas de que la metodología comparativa permitiría coordinar muchos más ejemplos. Además, hay más de un milenio de Literatura y de testimonios y fenómenos históricos susceptibles de ser analizados y, en última instancia, más de un siglo de bibliografía específica y de noticias etnográficas que tratan aspectos puntuales, cuestiones metodológicas, etc. También, aunque se han manejado algunos títulos básicos de la bibliografía alemana, gaélica y en otras lenguas de Europa del Este, su peso no es proporcional al resto de bibliografía en castellano, anglosajona o francófona.

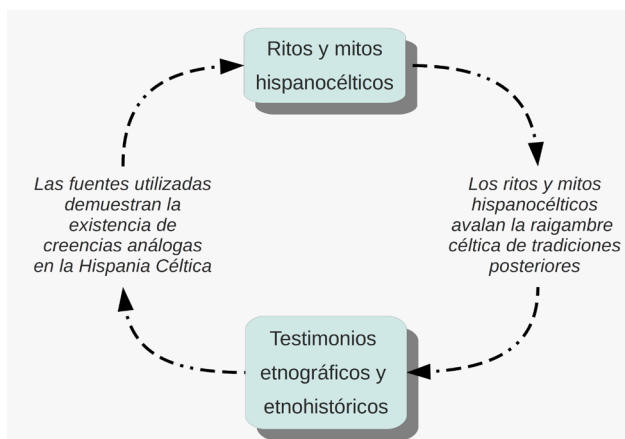


Fig. 28- Problema de razonamiento circular si no se tienen en cuenta otras fuentes y relaciones.

Asimismo, existe una carencia de análisis de la relación entre yacimientos arqueológicos por un lado, y ritos u otros usos y costumbres tradicionales adscritos a las geografías míticas que proyecta la arquitectura prerromana, por el otro. Igualmente, la mayoría de lugares mágicos o ermitas no tienen estudios formales que profundicen en su trayectoria más allá de los elementos arquitectónicos o leyendas piadosas. Por tanto, el apoyo de nuestras hipótesis con dataciones absolutas o simplemente tipológica es débil. Tal situación conlleva desconocer y cortar en muchos casos la secuencia entre los contextos prerromanos y las épocas posteriores, lo cual es fundamental a la hora de trabajar con un método comparativo de testimonios sincrónicos y diacrónicos.

En segundo lugar, como se ha venido señalando durante el siglo XX y XXI, el problema más evidente al que se enfrenta el análisis comparativo de fuentes históricas y etnográficas es la capacidad científica de la analogía, la imprecisión espacio-temporal de los resultados y la misma esencia de los datos como pervivencias. Estas dificultades son inherentes a todas aquellas formas de conocimiento a través del estudio de sociedades vivas o de las noticias literarias que hay de ellas, con independencia de su aplicación a una etapa histórica más reciente o a la Hispania Céltica. Y es que, por muy mal y acientíficamente que se excavarán los yacimientos hasta hace unas décadas, la existencia física del material arqueológico hace que esta fuente siempre pueda ser revisada y reinterpretada. No ocurre así con las fuentes etnográficas, donde cada manifestación inmaterial es irreplicable y de difícil contrastación.

Los límites a este respecto son de carácter cualitativo y son mencionados en los capítulos de historiografía, metodología y de fuentes. Se ha de tener en cuenta que las relaciones de analogía no son relaciones de identidad (Caro Baroja, 1946: 9; Collis, 1993; Fernández Martínez, 1994; Bermejo Barrera, 2004: 142; González Ruibal, 2005: 183; Briz, 2006: *passim*). De lo contrario, se caería en un total *esencialismo* y en un concepto de *etnicidad primordialista* en el que la identidad céltica sería un elemento elemental e innato al ser humano y no una variable que evoluciona según condiciones económicas o sociales (González Ruibal, 2011). Igualmente, otro peligro al que nos enfrentamos en este tipo de estudios es el de la *argumentación circular* (Giot, 1995: 257), en tanto que se usen las fuentes etnográficas y etnohistóricas como testimonio original y resultado final de la existencia de mitos y ritos célticos análogos (Fig. 28). Por esta razón, es posible romper la circularidad del razonamiento con casos adecuados, que permitan el análisis de fuentes de otra naturaleza y donde se establezcan vínculos sincrónicos y diacrónicos entre los testimonios que comparar.

La utilización de tradiciones y narraciones populares también se critica porque tales fuentes son fruto de la inventiva, del sentido lúdico del hombre o de la ingenuidad

medieval (Van Gennep, 1910; Von Sydow, 1934; Jung, [1951] 1998: 60; Caro Baroja, 1974: 207; Veiga de Oliveira, 1984: 41; Romero de Solís, 1997: 46) y porque, en todo caso, transmiten una transhistoria que no responde a los ritos y mitos del Pasado más inmediato. Diversos autores, desde Hobsbawm (1983) a Álvarez Junco (2001: 196 y s.), cuestionan la capacidad de la *memoria colectiva* para transmitir por vía oral entre varias generaciones las experiencias y eventos pasados. Según estos, sólo en generaciones inmediatas cabe pensar en la existencia de una *memoria secundaria* capaz de reflejar la experiencia vivida por la generación anterior. Además de la manipulación interesada existe una distorsión exponencial de la transmisión oral de oyente a oyente que imposibilitaría alcanzar experiencias ocurridas cientos o miles de años antes, porque ningún individuo puede reactivar en la mente hechos o sensaciones que nunca se experimentaron y que se hallan fuera de la memoria de generaciones contiguas.

Además, los aspectos sociales o supraindividuales —el Pasado de una comunidad— no serían evocados a través de la memoria individual, sino que se mostraría como una tradición tamizada por un prisma cultural creado socialmente y susceptible de ser manipulado por aquellos interesados en presentar una determinada versión del Pasado y con capacidad para crear símbolos culturales sobre el conjunto social (Caveda, 1877: 35; Álvarez Junco, 2001: 196; Izquierdo, 2001: 96). Este fenómeno es patente en la selección y adecuación del folklore “válido” en la España posterior a la segunda mitad del siglo XX (Martí, 2006).

Sin embargo, estas limitaciones deben tener en cuenta varios factores. Primero, los parámetros de oralidad y de cambio del siglo XX son totalmente diversos a los de las comunidades de economía preindustrial y a los que predominarían en la Hispania Prerromana (*vid. supra*)<sup>80</sup>. En

80 El ritmo de cambio en las sociedades desde la Edad Moderna, y en especial desde el último siglo, han sido utilizados acriticamente como ejemplo de la variabilidad de las tradiciones y del continuo cambio del folklore. Por ejemplo, al estudiar la Guerra Civil Española (1936-1939) se ha constatado que entre más de dos generaciones los recuerdos de los testigos y actores son trasmitidos desvirtuados y deformados por sus descendientes (Álvarez Junco, 2001: 196 y s.).

Por el contrario, el mecanismo de memoria que se está enjuiciando en el anterior ejemplo se refiere a la transmisión fidedigna dentro de una *memoria individual*, la cual destaca por la densidad y precisión de los conocimientos (Fig. 27) y no a una *memoria colectiva*, menos densa pero orientada a mantener cosmologías y parámetros estructurales del conocimiento en un contexto y a lo largo del tiempo (Halbwachs, 1950). Pero, además, los modelos sociales y culturales de la Posguerra en adelante se distinguen precisamente, entre otras características, por el desarraigo y por la desestructuración de las formas tradicionales de transmisión oral. De hecho, el impacto humano, social y sentimental de la contienda española afectó directamente a la realización y sentido de las tradiciones populares, muchas de ellas reinstauradas por la fuerza y mediatizadas por la Iglesia para dar una sensación de falsa normalidad. Las fiestas se seguían desarrollando pero «ya no era lo mismo aquella alegría» (Bustio y Casado, 2006: 235) y «todo se vino abajo y del dance ya no se volvió a hablar más [...], después de la Guerra quedó el pueblo más reñido, no era como antes, y era menester mucho personal [...] unos y otros estaban encontrados y por eso no se volvió a hacer» (Gonzalvo, 1998: 137).

segundo lugar, la existencia de un límite para documentar narraciones de experiencias o hechos (proto)históricos concretos en el registro etnográfico o etnohistórico de la Península Ibérica no interfiere en la posibilidad de analizar los ritos, mitos y otros ámbitos de la Hispania Céltica, puesto que muchos de ellos pervivieron adaptados a distintos contextos. A este respecto, y en tercer lugar, se ha de recordar el constructo histórico de muchas colonizaciones y aculturaciones de la Península Ibérica así como el “margen de maniobra” que siempre opera frente a las imposiciones de los grupos de poder.

No obstante, se ha de atender a que las tradiciones y testimonios históricos de los que se sirve este método sólo son fechables a ciencia cierta, en el momento en el que se recogen, aunque tampoco nos es significativo saber cual fue su contexto original (Hodder y Preucel, 1996: 426)<sup>81</sup>. Las tradiciones son narraciones o rituales en continua transformación para adaptarse al contexto cultural de la época y ya en la Antigüedad se dudaba del origen y función de alguna de ellas. Por ejemplo, con respecto a las *Lupercales*, una de las fiestas anuales romanas que se trata en esta investigación, las fuentes contemporáneas que la contemplaron, como Cicerón (*Cael.* 26), Plutarco (*Rom.* XXI 4-10) y las posteriores cristianas, coinciden en la descripción del rito, pero ya discrepan en cuanto a su interpretación y origen de las carreras de los *lupercos* alrededor de la cueva Lupercal del Palatino (Pomarès, 1959: 23).

El método arqueológico garantiza que una pieza, sea cual sea su interpretación y posición, ha sido hallada en un determinado sitio, en unas condiciones conocidas y, en sí, es susceptible de ser cuantificada y analizada sucesivas veces para saber más de ella. Sin embargo, la propia esencia de los datos etnográficos relacionados con la esferas sociales e ideológicas llevan la discusión a la validez o no de los mismos datos. Es prácticamente imposible realizar una tipología sobre actitudes y rituales en tanto que su duración en el tiempo es limitada, y dado que los paralelos se hallan en la memoria de los practicantes, no en un objeto susceptible de ejercer de modelo. De hecho, en investigación etnográfica, especialmente en Literatura Oral y en todo tipo de leyendas, se asumen las diferentes versiones de una misma tradición en tanto que todas las variantes son válidas porque es la misma variación la que aporta información acerca de sus posibles influencias y, dado su continuo movimiento, no existen criterios que verifiquen la validez o no de las versiones.

Si el folklore se tratara con terminología lingüística, la introducción de nuevos elementos en una tradición podría considerarse como un cambio en el significante, que, al existir distintos grados de alteración, podría evitar estricta-

81 La raigambre céltica de un ritual, mito o institución puede constatararse por comparación con otros casos y otros contextos en los que también están documentados. Sin embargo, conocer la antigüedad paleolítica o calcolítica de las tradiciones célticas es una búsqueda esencialista e irrelevante a nuestro objeto científico.





Fig. 29- Pintura mural de Castielfabib (Rincón de Ademuz, V) que preside la plaza de la villa, lugar donde cada año se planta el mayo, en primer plano. Foto: Moya-Maleno, 2006.

mente un cambio radical en el significado. Pero el conocimiento del registro etnográfico y etnohistórico nos advierte de las diferencias interpretativas que conllevan los cambios en las tradiciones, tanto por la potenciación y “celtización” artificial de algunas<sup>82</sup> (Fig. 29) como, en especial, por los

cambios biológicos y físico-mecánicos de forma, número, etc. –crecimiento y tala de árboles, derrumbes, erosión, yacimientos arqueológicos, etc.– de lugares o elementos de la naturaleza que albergan tradiciones<sup>83</sup>.

82 «Esta fiesta [las Múndidas de Sarnago (SO)] siempre se celebraba en el día de la Trinidad, fiesta grande en el pueblo. Una vez recuperada, consideramos oportuno trasladarla al domingo más cercano a San Bartolomé, patrón del pueblo y por tanto la fiesta de verano y es en esta época del año cuando más gente tiene la oportunidad de acudir al pueblo» (Anónimo, 2005). Este ejemplo muestra los nuevos escenarios en los que se desarrolla “lo popular”, en concreto, la urbanización del campo y la ruralización del estilo ciudadano (González Casarrubios, 1985: 5; Tomé, 1996: 431; Díaz G. Viana, 2003). Así se ha de entender el fenómeno de las “culturas tenderete”, un término utilizado por la Dra. A. Hernando en la Universidad Complutense (22/1/2008) para ejemplificar la destrucción de los grupos étnicos de Tailandia. La explosión del turismo ha variado no sólo la imagen exterior de los rasgos culturales sino la propia estructura de la sociedad que es visitada en tanto que ésta exhibe los rasgos inverosímiles, descontextualizados e innovados con tal de atraer el capital económico.

Igual importancia tiene también el proceso de construcción y manipulación de las tradiciones “celtas” con una intencionalidad política o identitaria (Hobsbawm y Ranger, 1983; Dietler, 1994; Ruiz Zapatero, 1993; Díaz-Andreu y Champion, 1996; Collis, 2002 y 2003; Cortadella, 2003: XX; Silva, 2007). Es cierto que la introducción en la docencia infantil de temas de “Historia Nacional” relacionados con el celtismo se ha visto como el inicio del adoctrinamiento ideológico-político de las

masas (Ibarra, 2006) y que el celtismo ha servido para la identificación de posiciones ora centralistas ora regionalistas, como se aprecia en los festivales celtas por toda Europa –Bretaña, Borgoña, Asturias, Galicia, etc.– (Dietler, 1994: 593; Caldwell, 2003: 74; Welander, 2003: 252 y ss.). No obstante, además de que en España y Portugal el discurso “celta” no ha sido tan fuerte como en tierras galas o gaélicas, la mayoría de fuentes utilizadas en esta investigación o bien desconocen la realidad céltica o bien no reivindican explícitamente este tipo de identidad (Silva, 2007: 39).

83 Leyendas que fueron recogidas en la Edad Media y en la Edad Moderna han sido recopiladas en el siglo XX en los mismos lugares con variaciones. Valga el ejemplo de “el moral de San Vitores” de Quintanilla de las Dueñas (BU): en el siglo XV se da la noticia de que tal árbol había nacido de la sangre que manaba del mártir tras su decapitación sobre la llamada “Peña de la Cruz”. Cinco siglos después la leyenda justifica los tres morales que hay –brotes del primero– aduciendo que lo que cayeron fueron tres gotas, una por cada árbol (Palacios, 1999: 317). Es por ello que, aunque el resto del contexto legendario sigue siendo similar, la interpretación de un solo árbol relacionado con un martirio mítico difiere tangencialmente en caso de no conocer versiones anteriores que confirmen el material actual, puesto que nos situaría frente a una tríada vegetal de la que podrían inferirse patrones, verbigracia, de tríadas propias del contexto indoeuropeo (Dumézil, *passim*).



Por estas razones se ha de exigir rigurosidad en el tratamiento de las fuentes así como la acumulación del mayor número de testimonios posible para poder formular hipótesis de trabajo sólidas para la Hispania Céltica. De hecho, como afirmaba Fernández-Posse (1998: 76) en relación con la construcción histórica por intuición corremos el riesgo de que «una hipótesis no confirmada, por la mera repetición, se convierte en una verdad no confirmada», una constante en los estudios célticos (Ruiz Zapatero, 1997; Collis, 2002). Es por ello que esta investigación también pretende exponer los resultados contradictorios a los que, en ocasiones, conduce el análisis transdisciplinar de fuentes. Temas como las orientaciones astronómicas nefastas célticas (*vid. infra* § 4.3.II.1.a) servirán para tener presente las variabilidades regionales y temporales o, en todo caso, la cautela con la que se han de aportar nuevas hipótesis.

En definitiva, esta investigación no trata de definir las prácticas y leyendas recogidas en tiempos históricos como prehistóricas, aunque los posibles paralelos sí pueden servir para ampliar el conocimiento de otras culturas pretéritas y relacionadas como la Hispania Céltica (contra Hernando, 1995). El uso de las fuentes históricas y etnográficas tampoco implica la existencia de “celtas” en las sociedades preindustriales históricas y modernas porque, como en el lenguaje, la pervivencia de vocablos, creencias o prácticas célticas se han mantenido por convención o tradición, aunque su motivación es ya absolutamente opaca para el hablante o para el practicante y transmisor de las tradiciones. Ante la existencia de un nutrido tipo de fuentes no arqueológicas, o se prescinde de ellas –y se encorseta la interpretación a la cultura material–, o se les concede credibilidad a sabiendas de los problemas que comportan.

El reto que plantea esta metodología es ampliar los corpora documentales más allá de las interpretaciones arqueológicas; en el tablero de juego deben estar todos los tipos de documentos susceptibles de ser estudiados, puesto que son los retazos de fonemas, sustantivos y verbos de los distintos lenguajes simbólicos a los que pretendemos acercarnos. Es por ello que el mérito reside en el manejo crítico de tantas fuentes de distintas épocas y temática como sea posible (García Quintela, 2005: 188; Almagro-Gorbea, 2010).

Por consiguiente, el gran límite de esta metodología no es un límite implícito a su viabilidad científica, sino que está aparejado a la formación e implicación de los propios investigadores. La recogida y control de un amplio abanico de fuentes arqueológicas, etnográficas y etnohistóricas se convierte en uno de los mayores inconvenientes de este tipo de estudios, puesto que obliga al arqueólogo o investigador a manejar un ingente volumen de referencias y soportes. Cada fuente debe ser analizada previamente en su contexto y según su naturaleza, lo cual pasa por controlar con soltura todo tipo de cronologías y de características socioculturales o, cuando menos, estar bien asesorado en tales épocas y en la idiosincrasia del material a estudiar.

## 2.5. ESTILO, NORMAS DE TRANSCRIPCIÓN Y ABREVIATURAS

Las fuentes utilizadas en esta investigación son descritas en el apéndice específico de *Bibliografía*. La diversa procedencia de las fuentes utilizadas ha llevado a su distinción según criterios de soporte y contenido. Se han separado las fuentes sonoras y audiovisuales de las impresas y, dentro de éstas, los textos clásicos, los tardorromanos, los medievales, la bibliografía específica posterior. También se han separado los diccionarios y anuarios generales de las obras literarias o con vocación artística y de las puramente analíticas.

Las **citas** que se introducen a lo largo del texto aluden al trabajo de otras fuentes y autores, unas veces en el sentido general de sus obras y otras en aspectos concretos. El sistema de cita empleado está inspirado en las citas *Harvard*. Se ha tomado esta norma como referencia si bien se han modificado algunos parámetros para adaptarlo a nuestro fin. Todo aquello que de acuerdo o inspirado en otros trabajos será referenciado entre paréntesis, con el nombre del autor, el año y la página concreta en caso necesario (Autor, año: página). Los dos apellidos, siempre y cuando los posean, se utilizarán en tres casos: cuando haya dos entradas iguales por el primer apellido; si se trata de apellidos considerados comunes (García, Fernández, etc.); y, finalmente, también figurarán los dos apellidos de personas que sean conocidas por tal combinación, incluidas aquellas que pueden confundirse con familiares que también han trabajado en esta área científica.

Otra modificación del sistema Harvard es la compatibilidad con las notas a pie de página. Las naturaleza sincrética de esta Tesis y el amplio volumen de fuentes utilizadas necesita ampliaciones puntuales sin entorpecer el ritmo del discurso. Estas notas permiten descargar al texto principal de ejemplos, apuntes y reflexiones complementarias, de las que no puede prescindir porque empobrecería notablemente la visión de conjunto de los temas tratados.

Cuando se haga referencia a testimonios procedentes del **trabajo de campo**, se remitirá al lector a los apellidos del informante (*Inf.*: fuente), cuya ficha completa se halla en los apéndices. En esta base de datos, respetando siempre la voluntad de los informantes, se reflejan los principales datos del informante, como nombre, sexo, edad, dedicación y procedencia.

También hemos de señalar la recurrente utilización tanto en el texto como en los pies de página de las **referencias cruzadas** a través de los aforismos latinos *vid. supra* / *infra*. Estas aclaraciones permiten advertir al lector sobre la ampliación o complementariedad de los temas tratados en otras partes de la disertación y se concreta con la inclusión del número de epígrafe específico precedido del símbolo § (*signum sectionis*). No obstante, este recurso de las referencias cruzadas es un fin en sí mismo, puesto que así

se consigue hacer palpable la interrelación de los diversos aspectos que integran cualquier sociedad, en este caso, la de la Hispania Celta.

### Traducción y transcripción de textos

Las fuentes literarias utilizadas son ediciones de reconocido prestigio, como *Les Belles Lettres*, Gredos y Alianza, así como la amplísima base de textos grecolatinos de las *Fontes y Testimonia Hispaniae Antiquae* de la Universidad Complutense. También se ha utilizado la base informática Διογενής 2.0.0. (*Thesaurus Linguae Graecae*.- P.J. Heslin) que aporta textos en griego y latín. Al final de esta investigación se anexa un *Apéndice* con aquellos textos —en lengua original y traducción— que se han considerado más relevantes, si bien no figuran todos los que debieran. Cuando, en adelante, aparezca el símbolo → querrá decir que el pasaje al que se alude puede ser consultado en el mencionado Apéndice.

En las traducciones y transcripciones de textos que se aportan utilizaremos indistintamente las ediciones y publicaciones ya editadas, las cuales, como hemos indicado anteriormente, deben disfrutar de rigor científico. No obstante, para agilizar la lectura y comprensión de textos, y en los casos que se considere oportuno<sup>84</sup> se siguen las siguientes normas:

- Se han resuelto siempre las abreviaturas y se han separado debidamente las palabras. Esto también se hace con la preposición *de* ante pronombre: *de él*, *de ella*, *de esto*.
- Se ha regularizado completamente el uso de mayúsculas, tildes y puntuación, según la práctica actual.
- No hemos conservado las letras que, leídas a la moderna, no reproducen la fonética antigua ni la actual: *hacer*, *ejercicios* y *judíos* por *hazer*, *exercicios* y *iudios*.
- En caso de haber distintas variantes del mismo texto, se señalará al principio del mismo la lista de siglas de los textos coleccionados y en el desarrollo constarán, entre corchetes y a pie de página, las variantes seguidas de sus siglas correspondientes.

### Abreviaturas

Dada la temática del presente trabajo es inevitable el uso y organización temporal en torno al santoral católico. Si bien el manejo del mismo era prácticamente innato en décadas y siglos pasados, hoy día son escasas las jornadas que se identifican por el patrón/a al que están dedicadas, sobre todo aquellas que no coinciden con fiestas laborales o de renombre (San José, San Juan, etc.). A tal laicización se suma la concentración de advocaciones relevantes en días concretos, como el 15 de mayo con San Torcuato y San Isidro, que pueden conducir a equívocos en cuanto a

las actividades del día y a la función del patrón. Por ello, y dado que algunas festividades serán repetidas con frecuencia, tampoco es nuestro deseo inundar el discurso con fechas que correspondan al santoral, por lo que optamos por la señalización del día en números arábigos y del mes en romanos: por ejemplo, al referirnos a la fecha de San Antón —el 17 de enero— se indicará 17/I.

Por esta misma causa, cuando convenga enunciar junto a las poblaciones la provincia española, ésta será abreviada según la forma habitual usada en otras materias (Fig. 30):

A-	Alicante	LO-	La Rioja
AB-	Albacete	LU-	Lugo
AL-	Almería	M-	Madrid
AV-	Ávila	MA-	Málaga
B-	Barcelona	ML-	Melilla
BA-	Badajoz	MU-	Murcia
BI-	Vizcaya	NA-	Navarra
BU-	Burgos	O-	Asturias
C-	La Coruña	OR-	Orense
CA-	Cádiz	P-	Palencia
CC-	Cáceres	PO-	Pontevedra
CE-	Ceuta	S-	Cantabria
CO-	Córdoba	SA-	Salamanca
CR-	Ciudad Real	SE-	Sevilla
CS-	Castellón	SG-	Segovia
CU-	Cuenca	SO-	Soria
J-	Jaén	SS-	Guipúzcoa
GC-	Gran Canaria	T-	Tarragona
GE-	Gerona	TE-	Teruel
GR-	Granada	TF-	Tenerife
GU-	Guadalajara	TO-	Toledo
H-	Huesca	V-	Valencia
HU-	Huelva	VA-	Valladolid
IB-	Islas Baleares	VI-	Álava
L-	Lérida	Z-	Zaragoza
LE-	León	ZA-	Zamora

En el caso de los distritos administrativos portugueses peninsulares igualmente se abreviarán de la siguiente forma, si bien se antepondrá una *P*- para remarcar su localización en el país luso:

A-	Aveiro	E-	Evora	PE-	Portoalegre
B-	Beja	F-	Faro	S-	Santarém
BG-	Braga	G-	Guarda	SL-	Setúbal
BÇ-	Braganza	L-	Leiria	V-	Viseu
C-	Coimbra	LB-	Lisboa	VC-	Viana do Castelo
CB-	Castelo Branco	P-	Oporto	VR-	Vila Real

<sup>84</sup> Muchos manuscritos y traducciones son obra de copistas, cajistas o eruditos poco cuidadosos, poco ilustrados y de escritura anárquica. No obstante, en casos como los romances o dichos populares, se ha optado por dejar el texto original.

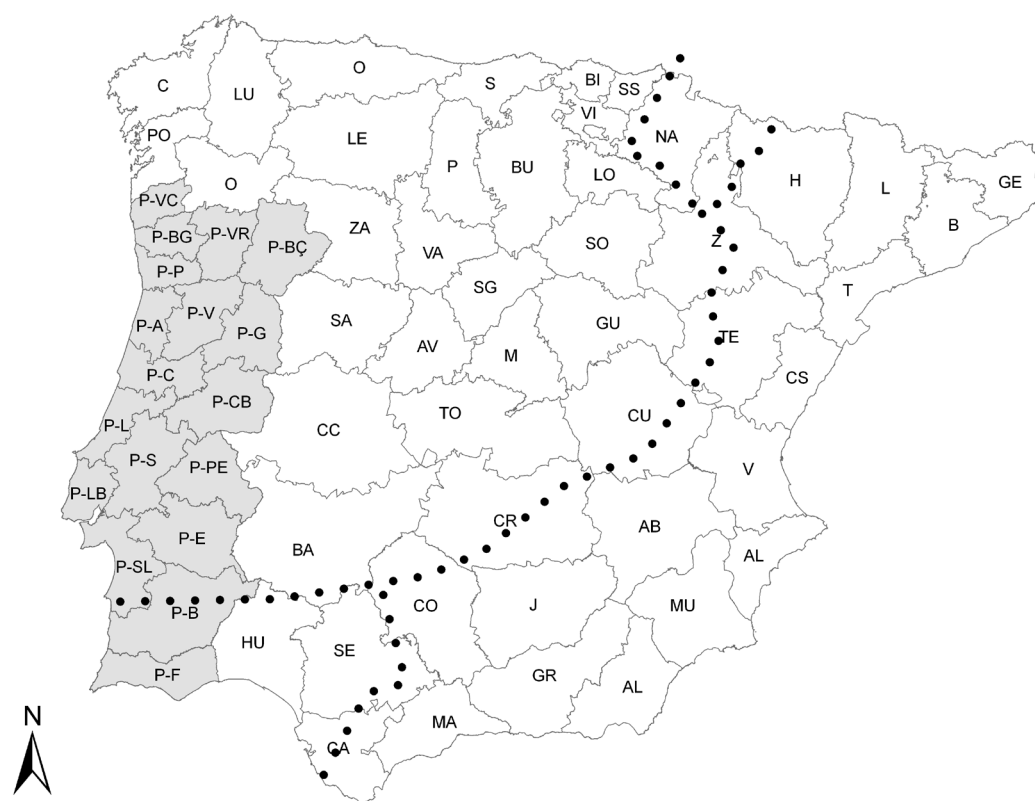


Fig. 30- Provincias y distritos de la Península Ibérica con la distribución según J. Untermann (1983 y 1992: 27) de las lenguas de la Edad del Hierro.

En cuanto al uso de abreviaturas para otras palabras, se utilizarán abreviaturas comunes y convencionales referentes a términos latinos o cuya constante presencia en el discurso hagan necesaria evitar una redundancia excesiva que altere la lectura fluida de la presente investigación:

§	Capítulo, epígrafe, verso
<	Procedente de; menor que
>	Que lleva a; mayor que
c.	Lat., Circa; Canon
cf.	Lat., Confer
c.p.	Comunicación personal
Ha	Hectárea
m.s.n.m.	Metros sobre el nivel del mar
Ntra. Sra.	Nuestra Señora
s./ ss.	Siguiente, -s
Srio.	Santuario
Vid. infra / supra	Lat., Vide, véase más abajo / más arriba

Del mismo modo, para evitar la continua repetición de instituciones u obras de referencia en el texto también se utilizarán los acrónimos o abreviaturas habituales, sobre todo en el caso de que estén ampliamente generalizadas:

DRAE Diccionario Real Academia de la Lengua Española  
C.I.L. Corpus Inscriptionum Latinarum

En lo relativo a las etimologías, las lenguas a la que nos referiremos se abreviarán siguiendo las formas comunes:

Alm.	Alemán	Esl.	Esloveno
Alm. Ant.	Alemán Antiguo	Eus.	Euskera
Al. Alm.	Alto Alemán	Fr.	Francés
Ár.	Árabe	Gal.	Galego
Bab.	Bable	G.	Galo
Bret.	Bretón	Gael.	Gaélico Irlandés
Cas.	Castellano	Gr.	Griego
Cas. Ant.	Cast. Antiguo	IE.	Indoeuropeo
Cat.	Catalán	Ing.	Inglés
Celt.	Celta	Irl. Ant.	Irlandés Antiguo (Old-Irish)
Celti.	Celtíbero	Lat.	Latin
Cst.	Castúo	Port.	Portugués
Dor.	Dórico	Scr.	Sánscrito
E.	Gaélico Escocés	W.	Galés (Welsh)
Esc.	Escandinavo	W. Ant.	Galés Antiguo

### Terminología confusa, anacrónica y sexista

Dado el momento actual y tratando esta investigación distintos ámbitos religiosos y rurales del mundo preindustrial se ha tratado de explicar de forma clara aquellos térmi-



nos que, por formar parte de un léxico técnico agroganadero o ritual en extinción o ya desaparecido, pueden ayudar a la comprensión del lector.

Otro eterno dilema es la **transposición de términos** modernos para analizar el Pasado. Se trata de un uso que, por delicado que parezca, es tan frecuente y dificultoso como utilizar terminología antigua con sentido actual o aplicada a categorías de análisis y de pensamiento posteriores al hecho a estudiar (Nisbet, 1986: 65 y s.). Términos como *ciudad*, *familia*, *aldea*, *economía*, *trabajo*, *sacerdote*, *guerrero*, *superstición*, *Más Allá*, *alma*, etc. son fuente de malentendidos puesto que, según aludan a una época histórica u otra, pueden referirse a esquemas muy distintos. Es por ello que en una investigación como la presente, repleta de saltos en el tiempo y que integra modelos recogidos histórica y etnográficamente con los vestigios arqueológicos y con la interpretación del mundo prerromano, pretende tener sumo cuidado con la terminología y con su constante aclaración.

También creo necesaria una aclaración en cuanto al lenguaje utilizado, en tanto que éste sigue entendiéndose como *la música para encantar las serpientes que guardan el tesoro ajeno* que dijera A. Bierce ([1911]: 109) a principios del siglo XX. Buen ejemplo de ello es el denominado **lenguaje sexista y “de género”**, más aún cuando todo lo *post-* y sus exégetas constituyen hoy día una práctica discursiva investida de la máxima autoridad intelectual, hasta el punto de estar en la cúspide del sistema foucaultiano de saber-poder (*sensu* Foucault, 1999). No descarto que, por un peculiar concepto de lo “políticamente correcto”, algún investigador pueda verse tentado de utilizar las formas verbales y de género empleadas en este texto como estilete de polémicas ajenas al sentido del mismo. Aunque buscaremos términos que puedan atenuar el marcado signo de género de algunas palabras, estamos convencidos de que la utilidad del lenguaje radica en su fluidez y economía, por lo que se opta por utilizar plurales masculinos como genéricos clásicos<sup>85</sup> que engloban a ambos géneros (*los pastores = pastores y pastoras*).

Sólo en caso de que se desee distinguir a varones y mujeres se harán visibles estas especificaciones que, de otra forma, sobrecargan gráfica y conceptualmente la lectura. También cuando hagamos referencia a la palabra *hom-*

*bre* (Lat., *homo*, *-ominis*) se aludirá a la primera acepción del DRAE 2001: “*ser animado racional*” tanto masculino como femenino<sup>86</sup>. El dar por supuesto que mi interpretación de *Hombre* es la de *varón*, aparte de constituir un ejercicio más propio de Sibila, supone por parte del lector aplicar categorías de pensamiento propias de decenios anteriores a los momentos actuales, esto es, un anacronismo causado más por el prejuicio del que lee que del que escribe.

Algo similar ocurre con aquellos vocablos que se tildan de evolucionistas y colonialistas. Son todos aquellos sinónimos de indígena, *evolución*, *atraso*, *complejo* o *simple*. Como en los términos anteriores, no pretendemos entrar en el juego de esta corriente —aunque esta mera aclaración demuestra que han vencido—, puesto que el uso que se da a que, por ejemplo, la cultura zamorana esté más atrasada o menos evolucionada se enmarca dentro de lo meramente temporal respecto al contexto general en el que se desarrolla<sup>87</sup>. Es más, cabría darle la vuelta al argumento y asociar esta beligerancia contra corrientes anteriores como un verdadero método evolucionista por el cual toda creación discursiva que utilice determinadas fuentes debe ser considerada como atrasada, simplista y acientífica, esto es, un reduccionismo totalitarista en estado puro.

<sup>85</sup> DRAE: «los nombres apelativos masculinos, cuando se emplean en plural, pueden incluir en su designación a seres de uno y otro sexo [...] a un colectivo mixto [...]. A pesar de ello, en los últimos tiempos, por razones de corrección política, que no de corrección lingüística, se está extendiendo la costumbre de hacer explícita en estos casos la alusión a ambos sexos [...] Se olvida que en la lengua está prevista la posibilidad de referirse a colectivos mixtos a través del género gramatical masculino, posibilidad en la que no debe verse intención discriminatoria alguna, sino la aplicación de la ley lingüística de la economía expresiva [...] Solo cuando la oposición de sexos es un factor relevante en el contexto, es necesaria la presencia explícita de ambos géneros». La tan en boga *Arqueología de Género* no deja de ser —por la oposición que plantea— una escuela tan sexista como la que dicen combatir (Fernández Martínez, 2000: 306).

<sup>86</sup> Para definir el género, se utilizaran las palabras *varón* (*varo*, *-onis*) y *mujer* (*mulier*, *-eris*). La utilización de giros perifrásticos del tipo *humanidad* o *especie humana* que se propone desde el postmodernismo (contra Fernández Martínez, 2000: 18 y 305) está basado en posicionamientos políticos hipercorrectos. Si se tuviera en cuenta que de *homo* derivan tanto *humano* como *hombre* —esa palabra maldita y machista— y que la sociedad en el momento en el que nos ha tocado escribir estas líneas asume la igualdad de derechos y deberes sin distinción alguna, se atendería a buscar la coherencia lingüística y a no juzgar los discursos coetáneos desde análisis perversamente descontextualizados.

<sup>87</sup> Allá con quien quiera trasladar dicha polémica en términos de juicio de valor, pues se encontrará en las antipodas de la intención de este trabajo. Creo necesaria hacer esta exageración relativa a la utilización de un lenguaje que todos los ultracríticos entienden y acaban utilizando para simplificar o evitar teorizar (González Ruibal, 2005). También, con ello, se espera cercenar toda duda acerca de si, cuando, por ejemplo, se utiliza la abreviatura “O” de Oviedo para referirnos a Asturias, se está apoyando al “despotismo ovetense” que ha subsumido secularmente al resto de asturianos. Existiendo un código de provincias ampliamente conocido en España como el de las antiguas matriculas de vehículos, sería cuando menos surrealista que en este trabajo propusiera ahora un código nuevo en función de no sé qué parámetros igualmente arbitrarios.



### 3. FUENTES PARA EL ESTUDIO DE LA HISPANIA CÉLTICA

Hay que trabajar con toda la materia histórica, y no sólo con una parte de ella (menos aún con conceptos ajenos en sí mismos a la Historia), para sentar teorías sólidas, para crear métodos seguros

Caro Baroja (1955: 11)

Cada comunidad hispanocéltica puede ser definida como un sistema cultural diacrónico compuesto por la interrelación de los subsistemas económico, social, religioso y el de la cultura material en un contexto espacio-temporal concreto. Las características de cada comunidad deben buscarse principalmente a través del análisis arqueológico de sus testimonios materiales directos, pero, como ya se ha reseñado, la metodología arqueológica evidencia unas limitaciones propias de sus técnicas de registro e interpretación. Los contextos arqueológicos, los artefactos y los ecofactos que se estudian tampoco aportan información acerca de todos los ámbitos del sistema cultural. El conocido aforismo «*la inexistencia de la evidencia no es evidencia de la inexistencia*» es una máxima esencial para una metodología de conocimiento del Pasado que, como la Arqueología, interpreta y reconstruye las sociedades a través de la cultura material.

Las carencias de las fuentes arqueológicas son evidentes incluso en campos tan favorables como la Economía y como la propia cultura material, puesto que gran parte del utillaje del mundo preindustrial estaba realizado en soportes perecederos. Por lo general, tales vacíos de la Hispania Prerromana han sido paliados con otras fuentes según su grado de cercanía al contexto y su rigurosidad, en especial, las referencias epigráficas y las literarias de autores grecolatinos, las reconstrucciones paleolingüísticas y la información que obtiene la Historia de las Religiones de los testimonios anteriores. Sin embargo, todo lo relativo al mundo simbólico y religioso, esto es, la *superestructura* de las sociedades, sigue siendo opaco a priori a nuestro conocimiento.

Ante la situación de bloqueo, y antes de caer en corrientes inmovilistas (contra McCone, 1990: 120; contra Clancy, 2003: 95 y s.; contra Bermejo Barrera, 2004: 132 y ss.), diversos autores ya optaron por rastrear indicios prerromanos a través de un método comparativo en un amplio abanico de fuentes, como el desarrollado por G. Dumézil (1929, 1968, 1978...). Como se ha señalado con anterioridad, nuestra propuesta retoma el análisis de unas fuentes históricas, literarias y etnográficas, denostadas o ignoradas por buena parte de los arqueólogos e historiadores de antes y de ahora. Frente a la delimitación de un tipo de “testimonios formales” (contra Alfayé, 2009: 9-14), se propone la existencia de un número ilimitado de fuentes de distinta naturaleza, soporte y cronología que deben ser examinadas cada una desde su propia metodología.

En la Península Ibérica, los investigadores que más recientemente hemos abordado esta vía desde planos teóricos y prácticos (*inter alia* Almagro-Gorbea, 1995a y 2009; Balboa, 2005: § VI; García Quintela, 2005: 188 y 196.; *Id.* y Santos, 2008; Santos *et alii*, 2006; Balbín *et alii*, 2007; Moya-Maleno, 2004a, 2004b y 2008; Torres Martínez, 2008 y 2011; Tenreiro, 2002-2009) admitimos que otras fuentes documentales aplican otras metodologías y producen otros conocimientos paralelos y complementarios a los obtenidos por la Arqueología. Gran parte de la realidad sociocultural, religiosa e ideológica de las sociedades prerromanas carecía de expresión material, y su corpus ritual y mítico tampoco puede ser estudiado desde el objeto que lo soporta como pudiera hacer un arqueólogo con una cerámica.

La Historia es un proceso abierto e interrelacionado y, por tanto, las fuentes documentales que aluden a una sociedad son herederas de todo el proceso histórico. Antes que sobrevalorar la hegemonía del registro arqueológico –casi hasta elevar los datos arqueológicos a la categoría de fetiches–, es necesario prestar atención a otras fuentes, directas o indirectas y voluntarias o involuntarias, de tal proceso histórico que sí operaron en la superestructura de las sociedades de otras economías de subsistencia de la Pe-

La Historia es un proceso abierto e interrelacionado y, por tanto, las fuentes documentales que aluden a una sociedad son herederas de todo el proceso histórico. Antes que sobrevalorar la hegemonía del registro arqueológico –casi hasta elevar los datos arqueológicos a la categoría de fetiches–, es necesario prestar atención a otras fuentes, directas o indirectas y voluntarias o involuntarias, de tal proceso histórico que sí operaron en la superestructura de las sociedades de otras economías de subsistencia de la Pe-

nínsula Ibérica (Brañas, 2005: 163; Parceró, 2005: 154). Sólo así se concreta el mencionado dictamen de N.D. Fus-tel de Coulanges ([1875]: 192) acerca de que «[...] *si se quiere conocer la antigüedad, la primera regla debe ser sustentarse en los testimonios que de ella proceden*».

El objeto de estudio inmaterial y la distinta naturaleza de las fuentes históricas y folklóricas, entendiendo éstas últimas en su más amplio sentido literario, jurídico, económico, etc., implica analizar cada una de ellas con sus particularidades y en su contexto. Como señala García Quintela (2005: 186 y s.), «*la fecha del rito o mito estudiados nunca es la del testimonio que podemos leer*», al igual que el contexto en el que se inspira *La Ilíada* no es la del papiro en el que se encontró escrita. El hecho de que Máximo de Tiro (*Disert.* II 2) expresara en el siglo II d.C. que la memoria no tiene necesidad de la escritura, unido a que, además, la forma de transmisión de las culturas preindustriales a través de la Oralidad muestra la trascendencia de algunos testimonios documentados en cuanto al legado (proto)histórico que albergan.

Ya se ha señalado que la imposibilidad de alcanzar la Oralidad y su manipulación marcan desde un principio el estudio de este tipo de fuentes de forma apriorística. La visión de los autores grecorromanos (Salinas de Frías, 2011), los cambios en la transmisión de la memoria histórica y la inserción de elementos legendarios por doquier (Tomé, 1996: 479) han sido el caballo de batalla más habitual en contra de nuestra metodología, sin contar con que, precisamente, la tradición oral suele ser más persistente y exacta que la tradición escrita (Kristiansen y Larsson, 2006: 75). Parafraseando a S. Gruzinski (1991: 288) en el caso de las Indias, no estamos condenados sólo a desentrañar el “discurso-sobre-los-pueblos-célticos” por falta de algo mejor, sino que, gracias a la variedad de fuentes analizadas, contamos con distintos reflejos de los modelos de conducta y pensamiento del mundo prerromano.

Así pues, de una parte, la catalogación más antigua de una práctica, ritual o creencia no implica que se trate del testimonio más antiguo de él, puesto que «*difícilmente se llega a los orígenes cuando de la fiesta popular se trata; sólo en el momento en el que de algún modo se institucionaliza empezamos a tener documentación*» (Massip, 1992: 40). Por otro lado, esta misma fosilización también ayuda a comprender fenómenos similares en el contexto prerromano, como en el caso de los cultos y ritos indígenas de la Península Ibérica: la aparición de epígrafes no inaugura un culto, sino que, como en Peñalba de Villastar (*TE*), las inscripciones de finales del siglo I a.C. debieron ser la manifestación de una afluencia indígena anterior (Burillo, 1997; Beltrán *et alii*, 2005: 943 y s.).

Esta línea de trabajo propone el análisis de diversos tipos de fuentes documentales en su contexto, así como observar las relaciones estructurales sincrónicas y diacrónicas que tales testimonios establecen con otras prácticas o creen-

cias de carácter céltico e indoeuropeo, con independencia de las pátinas propias de cada época. De esta forma, esta investigación se plantea como la suma de las estrategias etnoarqueológica, etnohistórica y folklórica, y muestra la posibilidad de proyectar nuevas hipótesis de trabajo en diversos campos de las sociedades hispanocélticas en los que no hay constancia de cultura material o en los que se puede enriquecer la información aportada por los testimonios arqueológicos.

Muchos de los testimonios históricos y etnográficos de la Península Ibérica, propios de sociedades de economía de subsistencia y preindustriales y de contextos climáticos similares a los de la Edad del Hierro, pueden profundizar en la ergología y en la utilidad de las herramientas documentadas arqueológicamente. También se amplían los recursos y el utillaje perecedero de las unidades domésticas, las formas de entender el espacio dentro de la comunidad y el territorio desde un punto de vista práctico y económico. Igualmente, es posible inferir las interacciones entre los individuos de las sociedades prerromanas a través de distintos tipos de mecanismos sociales y de instituciones. En relación con ello, se muestran ritos de paso y roles para las diversas fases de la vida. En última instancia, pero indisolublemente imbricado con todo lo anterior, la utilización de fuentes históricas y etnográficas permite adentrarse en diferentes ámbitos del campo cosmológico, desde las geografías míticas al calendario, desde los panteones hispanocélticos hasta las formas rituales de sacralización.

Las fuentes documentales utilizadas son innumerables y toda clasificación de ellas, bien por su contexto, bien por su cronología o por su naturaleza, sólo son formas de aproximación de una realidad polimórfica e interrelacionada.

Por ejemplo, J. Caro Baroja (1965c: 374), para la aplicación del folklore religioso como disciplina histórica, hizo una primera distinción entre las fuentes según evidenciaran creencias y costumbres a) de los “primitivos actuales”; b) de los “primitivos prehistóricos” que se advierten en la Arqueología; c) de los pueblos clásicos; y d) de los aldeanos europeos.

Otra clasificación más útil que también propuso Caro Baroja (1965: 378-379) se organiza según la época en la que se documentan los testimonios. De esta forma, además de los ritos y lugares sincretizados que han perdurado a lo largo del tiempo, los datos se enumerarían según fueran recogidos en época contemporánea, fruto de los tratados etnográficos y evocaciones nacionalistas durante los siglos XIX y XX, así como de las investigaciones históricas, etnoarqueológicas o etnohistóricas posteriores. Entre los siglos XVI y XVIII son especialmente interesantes las descripciones literarias del Siglo de Oro en España y las condenas de los excesos de la devoción popular que promueve la Contrarreforma; véanse también los libros de viaje y diarios de extranjeros que visitaron la Península Ibérica en estos siglos. En la Tardoantigüedad y la Edad



Media las fuentes documentales más relevantes son las leyendas que se redactaron por entonces y la legislación y prácticas supersticiosas que transmiten los textos eclesiásticos y musulmanes. Por su parte, el mundo grecolatino aporta fuentes indirectas, más o menos manipuladas en su intencionalidad e interpretación (Caro Baroja, 1970), que sin embargo abordan las características de las sociedades prerromanas. El conocimiento principal de las comunidades hispanocélticas recaería en los restos arqueológicos del periodo protohistórico.

En nuestra opinión, consideramos algo más operativa una tercera sistematización de las fuentes documentales susceptibles de transmitir pervivencias de la Hispania Pre-romana en función de la naturaleza de los datos. En primer lugar, el estudio de la Hispania Céltica tiene que centrarse de forma principal en el registro arqueológico y en todos aquellos testimonios directos paralelos, como los epígrafes y las fuentes numismáticas. A partir de este punto el análisis debe abrirse a distintos tipos de fuentes documentales, como los testimonios lingüísticos, los jurídico-administrativos y los literarios de distintas épocas y funciones a través de un método etnográfico, etnohistórico y filogenético. Asimismo, se deben tener en cuenta los resultados de cuantas investigaciones históricas, comparativas y estudios analíticos puedan aportar información acerca de las comunidades prerromanas.

No obstante, esta clasificación, que ya ha sido expuesta en ocasiones anteriores (Moya-Maleno, 2008; Almagro-Gorbea, 2009) y que se especificará de forma resumida a continuación, es simplemente otra forma de agrupar el material de trabajo para la aplicación de un mismo método. De hecho, esta sistematización también tiene contradicciones internas, puesto que, por ejemplo, la mayoría de las fuentes son susceptibles de ser estudiadas histórica o lingüísticamente –como los topónimos y otros vocablos que aparecen en todo tipo de legislación–; o como el considerar fuente jurídica el derecho consuetudinario, cuando su testimonio aparece sobre todo recogido en trabajos etnográficos a partir del siglo XIX. Se trata de limitaciones menores propias de un conjunto de fuentes polimórfico, interrelacionado y diacrónico, y donde el folklore, principal testimonio que creemos necesario revalorar, no tiene por qué estar en su totalidad vinculado con arquetipos prerromanos (García Quintela y Santos, 2008: 227).

### Fuentes arqueológicas

La principal fuente para interpretar las sociedades de la Edad del Hierro es la cultura material y los contextos arqueológicos que fueron generados por dichas comunidades. La interpretación de los testimonios arqueológicos aporta coordenadas espaciales y temporales concretas para conocer la vida hispanocéltica y otras características socioeconómicas e ideológicas. Pero, como pretende constatar esta investigación, la conexión de otras fuentes documentales con esta realidad tangible permite inferir nuevos rasgos tanto en dichos ámbitos culturales como en otros

más opacos, como los ritos y mitos relativos a su cosmovisión, o, al menos, plantear la hipótesis de su existencia.

En concreto, las fuentes epigráficas y las numismáticas –analizadas en sí mismas o a través de paralelos con otros *corpora* galorromanos o germánicos (Duval, 1987)– también aportan abundante información lingüística e iconográfica de fenómenos religiosos y sociales de la Hispania Céltica, como topónimos, teónimos, sistemas gentilicios, etc. o, simplemente, la misma perduración de parámetros indígenas en las acuñaciones e inscripciones (Borugeois, 1992: 26 y s.; García-Bellido, 1995; Diloli *et al.*, 2002; Correa Rodríguez, 2004). Unas y otras fuentes constatan que a finales del siglo IV d.C. la romanización no era tan homogénea (Crespo, 1997: 22 y 25) y, por ello, la información arqueológica de los contextos arqueológicos célticos en etapas posteriores y en áreas cercanas es esencial para detectar procesos de continuidad<sup>88</sup>.

### Fuentes lingüísticas

La Lingüística es una de las herramientas que mejor pueden constatar la continuidad de trazas culturales no materiales, puesto que las palabras, aunque en muchos casos designan elementos tangibles, son conceptos simbólicos. Los significados pueden variar aun cuando los significantes permanecen (Str., *Geog.* III 5, 6) (Guyonvarc'h, 1961; Ballester, 2004), pero la “inercia lingüística” que permitió la pervivencia durante siglos de microtopónimos, teónimos, etnónimos y vocablos célticos de todo tipo en fuentes literarias, administrativas, etc. ponen de manifiesto la continuidad de parámetros cuando menos culturales (Sevilla, 1979 y 1981; Barrios, 1982: 117; Martín Viso, 2000: 61), en tanto que la transmisión –por convención o tradición– ha sido oral y en el seno familiar y de la comunidad (Ali-nei, 2005; García Quintela y Santos, 2008: 252).

Las lentas transformaciones lingüísticas en las economías de subsistencia<sup>89</sup> y las adaptaciones de términos hispanocélticos a “formas intermedias” en la Antigüedad y

88 La continuidad arqueológica entre contextos culturales cronológicamente diferentes es fundamental. Es necesario excavar ermitas y otros lugares con tradiciones susceptibles de haber sincrétizado costumbres célticas o con presencia de elementos prerromanos para desechar estos argumentos o para reforzarlos.

89 La reciente castellanización en tierras fronterizas de la Península Ibérica, como es el caso de Olivenza (BA), puede ser revelador de los procesos de aculturación en la Antigüedad. La comarca de Olivenza fue tomada definitivamente a Portugal en 1801 y a finales del siglo XIX los habitantes de la ciudad eran bilingües, mientras que en sus aldeas se hablaba únicamente el portugués. A mediados del siglo XX se afianza el castellano en la capital y para 1960 en las aldeas comienza la desaparición de la diglosia. Dos siglos después de la *Guerra de las Naranjas* se ha impuesto la castellanización gracias a los fenómenos de educación universal y obligatoria, a las relaciones administrativas y a la distinción social que implicaba hablar una lengua u otra (Carrasco González, 2006: 625 y ss.). Sin embargo, como refleja Sánchez Fernández (2002), otros cambios son algo más lentos: en la toponimia la españolización es de tipo eufónico (*Monte Oiteiro* > *Montitero*) o a través de traducciones literales (Martínez Martínez, 1983). Es especialmente interesante, con todo, que los apodos familiares, elemento más conservador, todavía muestran el origen portugués.

el Medioevo evidencian en el léxico prerromano resultante características socioeconómicas, ideológicas y nociones tecnológicas que se pueden contrastar con estudios etnoarqueológicos y con otras fuentes<sup>90</sup>.

El estudio de los topónimos de raíz céltica y de todos aquellos aparejados a ritos o creencias especiales son también fundamentales para este estudio puesto que pueden indicar territorios étnicos (Fig. 31) y míticos de época prerromana, como sucede con las innumerables áreas nefastas habitadas por “moros” (Ayán, 2005) o, por ejemplo, el posible carácter anfictionico de “la piedra de los tres obispos” de Trébagos en Soria (vid. *infra* § 4.2.II.5) (Romero y Albertos, 1981; Galmés de Fuentes, 1996; Kristiansen, 2001: 439)<sup>91</sup>.

### Fuentes jurídico-administrativas

Las fuentes jurídico-administrativas de la Península Ibérica constituyen tres amplios grupos de normas jurídicas



Fig. 31- Céltigos, uno de los cuatro topónimos que se documentan en Galicia (Foto: Almagro-Gorbea). 1º.- parroquia de San Xulián de Céltigos (Frades, C); 2º.- parroquia de San Xulián de Céltigos (Ortigueira, C); 3º.- el lugar del Vilar de Céltigos, en la parroquia de Grixoa (Santa Comba, C); y 4º.- el lugar de Céltigos, en la parroquia de Veiga (Sarria, LU).

90 En la Península Ibérica se han mantenido vocablos prerromanos relativos a la construcción (*bardo, brocal*), al paisaje económico (*páramo*), a la higiene (*sarna, caspa*), al Derecho (*privado*), al panteón céltico en hidrónimos y orónimos (Caridad, 1999; González y Fernández-Vallés, 1963; Sevilla, 1981; Velasco López, 2002a), etc. Sin embargo, otros topónimos de raíz céltica, como los que pudieron depender del clima –*\*tor-* / *\*ter-* / *\*tur-* ‘barro, fango, agua estancada’ (Llamazares, 1995)– ejemplifican las constantes dudas acerca de si dichos topónimos han subsistido desde la Edad del Hierro o si fueron acuñados con palabras arcaicas del vocabulario hispanorromano para definir fenómenos de momentos ya históricos, por ejemplo, ante un cambio climático.

91 A efectos de territorios étnicos véase la conocida raíz céltica *\*briga* (vid. *supra* § 2.2.I).

La documentación histórica, la cartografía, los diccionarios geográficos y los nomenclatores son algunas de las fuentes que más topónimos aportan y que, por su elevado volumen, como en la Galicia del siglo XIX, eran difíciles de recoger (Gimson, 1983: 86). Las compilaciones de toponimia céltica son numerosas, como los trabajos ya clásicos (Menéndez Pidal, 1952; Hubschmid, 1960; Corominas, 1972), las nuevas compilaciones (Caridad, 2006a y b) y las constantes y sanas discusiones entre lingüistas como M.L. Albertos, J.L. García Alonso, J. de Hoz, B.M. Prósper, F. Villar, J. Gorrochategui, P. de Bernardo, etc.

dictadas por élites civiles y eclesiásticas o emanadas del Derecho Consuetudinario, que, puesto que han dejado testimonio escrito en epígrafes y textos legislativos de distinta época hasta las compilaciones etnográficas más recientes, constituyen una fuente fundamental para rastrear la continuidad de normas e instituciones prerromanas; igualmente, al hacer condenas explícitas evidencian pervivencias célticas en algunas prácticas y mitos. En especial, la repetida condena de los mismos fenómenos es síntoma del fuerte arraigo de las tradiciones.

El primer gran grupo está compuesto por testimonios administrativos y normativas civiles generados desde la Antigüedad por los estamentos privilegiados de cada época y lugar –la realeza, la nobleza y la aristocracia urbana–; entre otros, los códigos visigodos, fueros medievales, normativas ilustradas, ordenanzas locales y libros de cuentas municipales. Aunque no se debe olvidar la ingente cantidad de documentación espuria generada para demostrar posesiones y prebendas civiles y eclesiásticas (Martínez Díez, 1997), en los fines legislativos de unos y otros testimonios, como en los fueros medievales, es posible advertir topónimos, formas organizativas, sanciones e instituciones de carácter prerromano (vid. *infra* § 4.2.I y II). Como evidencian A. García Gallo (1955) o C. Petit (2007) en su crítica al «derecho visigodo de los visigotistas» –perspectiva ya criticada un siglo antes por J. Costa–, los códigos normativos no se han estudiado con la misma perspectiva y profundidad que otras legislaciones de la Europa Céltica (Jenkins y Owen, 1980; Kelly, 1988 y 1991). Por su parte, el ataque de las élites a los vestigios rituales populares, por ser ajenos a la “cultura urbana”<sup>92</sup> o porque obstaculizaban la ejecución de sus intereses, también aporta datos interesantes y cronologías concretas.

Un segundo grupo de fuentes legislativas eclesiásticas informa de la contradictoria actitud, ora sincretizadora, ora castigadora, por parte de los distintos estamentos jerárquicos de la Iglesia frente al comportamientos y las costumbres practicadas por el pueblo desde el siglo V en la Hispania Cristiana<sup>93</sup>. De una parte, se trata de normativas dogmáticas y generalistas, como las emanadas de la *legislación papal* y los *grandes concilios ecuménicos* o *generales* que fijaron la doctrina, como Trento (1545-1563). Pero las fuentes más importantes a este respecto, además de los

92 Es así como se logró ridiculizar y destruir prácticas sospechosas de pervivencia, como sucedía con el ritual de entronización de posible origen prerromano de los duques de Carintia (Piccolomini, 1998: 108 y s.; Airlie, 2003: 127). El pensamiento ilustrado en España y Portugal también trató de “exterminar el rústico abuso” de las manifestaciones tradicionales que proclamó el Conde de Aranda en 1769 y que se plasmó, entre otras, en las prohibiciones de la *Cédula Real* de Carlos III en España (1777) o en la del Duque de Abrantes en 1808 en Portugal (Capmany, 1944: 240; Veiga de Oliveira, 1984: 124, nota 11; Esteve, 2000: 139). Los concejos de Mieres (O) de 1884 y 1892 tildaban las zamarronadas de «manifestaciones impropias de la nueva cultura del concejo» (Fernande, 1997: 71).

93 La difícil interconexión de las fuentes y la falta de miras paleoétnicas de los historiadores de la Iglesia ha impedido el estudio de esta legislación desde otras perspectivas, algo que sí afrontaron Chanaud (1977) en Francia y Ayuso (2005) en la Península Ibérica.

expedientes inquisitoriales (Blánquez Miguel, 1987), son los *concilios nacionales*<sup>94</sup>, las *constituciones sinodales*<sup>95</sup>, las *pastorales*<sup>96</sup> y los *libros de registro*<sup>97</sup>, particularmente por las constantes críticas y censuras a las comunidades rurales, por cierto poco eficaces (Audin, 1980: 680-682; Dubert, 1991; Filotas, 2005). La implicación de los obispos en los asuntos locales, como Cesáreo de Arlés (Serm. I 12→) en la Galia o Martín de Braga (*Corr. Rust.*→) en el Noroeste de la Península Ibérica, permite afinar la cronología y el nivel de detalle con el que ciertas prácticas y creencias son relatadas.

En última instancia, el *Derecho Consuetudinario* de la Península Ibérica, constituido por fuentes jurídico-administrativas directas de comunidades con estructuras de Antiguo Régimen, permite analizar formas de organización y de explotación del medio comunitarias y domésticas esenciales para el estudio de otras sociedades de parecida tecnología preindustrial y economía de subsistencia, como las de Edad del Hierro. El soporte oral de este tipo de testimonios, ya mencionado por César (*B.G.* VI 14, 3-4) en relación con la escuela oral de los druidas, implica que sólo hayan podido ser documentadas en compilaciones etnográficas y por historiadores del Derecho tardíos (Costa, 1898; 1902; García Gallo, 1955).

## Fuentes literarias

Las fuentes literarias pueden definirse como todo tipo de escritos y narraciones orales que, sin tener una finalidad jurídico-administrativa ni pretender investigar históricamente la información que se aporta, muestran algunos datos que sí pueden ser interpretados etnohistóricamente en un proceso diacrónico como pervivencias prerromanas. Este grupo engloba textos eclesiásticos y civiles de distinto

carácter y, principalmente, obras literarias y compilaciones de tradición oral de la Península Ibérica que pertenecen al género literario, aunque muchas de ellas fueran recogidas con un afán etnográfico desde el Romanticismo.

Las fuentes eclesiásticas en este grupo son principalmente los textos moralizantes, sermonarios, manuales de confesores y el epistolario de consulta entre los distintos estamentos de la Hispania Cristiana desde sus comienzos (Oros., *Hist.*; Hidac., *Chron.*)<sup>98</sup>, pero también se han de investigar las fuentes musulmanas de Al-Ándalus, puesto que en todas ellas se tratan y atacan los problemas de disciplina religiosa (Granja, 1969 y 1970). Las narraciones hagiográficas y de las hierofanías que se sucedieron a partir de la Reconquista también son fuentes fundamentales para comprender el fenómeno sincretizador y suplantador de prácticas y creencias religiosas paganas (Olivares, 1997; Castro, 2001; Martínez Velasco, 2003), aunque es necesario examinar cada testimonio para discernir el grado de manipulación que ejercieron las altas esferas, como manifiesta la *Historia Compostelana* del arzobispo Gelmírez en el siglo XII en lo relativo al Apóstol Santiago (Reilly, 1969; Cabrilla, 1999: 15; Fernández Gallardo, 2005), o tantas otras obras literarias religiosas que narran hierofanías y cultos locales<sup>99</sup>.

Las narraciones míticas cristianas y andalusíes se pueden incluir dentro de un género mayor como es el de la Literatura Oral. Se trata de un grupo de testimonios encargados de implantar “verdades” que, con independencia de la cronología en la que se transcribieron y de las retroalimentaciones entre versiones de distinta época, remiten en muchos casos a mitos célticos e incluso púnicos<sup>100</sup> (Arthaber, 1981; Le Roux y Guyonvarc’h, 1990; Benozzo, 2006). En Europa son bien conocidas las crónicas y sagas medievales

94 Desde el primer documento oficial de la Iglesia hispana, las actas del Concilio de Elvira (*GR*) del ca. 300-360, los concilios debatieron y legislaron sobre los temas candentes en los obispados en el ámbito de acción de territorios y estados concretos (Vives, 1983; García Moreno, 1989: 351). Unos concilios fueron más políticos, como los de Toledo→ (Vadillo, 2007), mientras que otros, como los de Braga –del 561, 572 y 675→, son fundamentales para pulsar el ambiente pagano –no necesariamente céltico– del Noroeste peninsular (García de Diego, 1978). 95 Las *constituciones sinodales* son las normas y acuerdos surgidos de la reunión de los eclesiásticos de una diócesis concreta, un fenómeno que se intensificó a partir del Concilio de Trento. Aportan importante material sobre sus devociones, calendarios, liturgias y sobre los problemas de paganismo, superstición o “conductas inmorales” (Rodríguez y Rodríguez, 1983: 132; Tejada Vizuete, 1987: 59 y s.; García Martínez, 1996: 26; Pérez López, 2003).

96 Las *pastorales* son escritos o discursos de un obispo dirigidas a los diocesanos de su obispado con instrucciones o exhortaciones que cumplir. 97 Otra documentación eclesiástica que aporta importante información de prácticas y creencias son los *polípticos monásticos* de la Europa de los siglos VI-X (Cave y Coulson, 1965: 43 y s.), los *libros de visitas* de los obispados y las órdenes militares y, en las parroquias, los *libros de becerro*, los *de fábrica*, los *de difuntos* –a partir del siglo XVI–, los *de cofradías*, etc. En todos quedaban registrados, además de datos contables e inventarios de bienes, usos normativos, sistemas métricos, cultivos, formas de vida y de explotación del medio y tecnología, al igual que las conductas públicas o privadas irreverentes de sus feligreses o de los mismos párrocos. Así se muestra en la mencionada colaboración del párroco de San Pedro de Cereja (Puebla de Brollón, *LU*) con las creencias paganizantes de los aldeanos (Ayán, 2005: 152 y s.; Ayuso, 2005: 57).

98 El obispo Himerio de Tarragona (*PL* XIII 1132-1147) se quejaba al papa Siricio de la idolatría y apostasía de finales del siglo IV (Sanz Serrano, 2007: 455). Una carta similar del obispo Polemio de Astorga a San Martín de Braga (574) le inspiró la conocida *De Correctione Rusticorum*. Véanse igualmente las mencionadas recomendaciones de sincretismo del papa San Gregorio Magno a *Mellitus*, primer obispo de Londres, en el año 601 (Beda, *Hist. Eccl.* I 30→). A lo largo de la Edad Media y la Historia Moderna de la Península Ibérica, en especial a raíz de la Contrarreforma, este tipo de literatura aumentó tanto que sobredimensiona el verdadero control eclesiástico de la sociedad (Dubert, 1991).

99 Los siglos XVII y XVIII fueron especialmente prolíficos en este tipo de literatura, como muestran la obra de Fray Bernardo de Brito en el reino de Portugal en el siglo XVII (Espírito Santo, 2004: 203), el *Compendio Historial de La Rioja, de sus santos y milagrosos santuarios*, de Fray Mateo de Anguiano (1704), o a la *Historia de la primera fundación de Alcaraz y milagroso aparecimiento de Nra. Sra. de Cortes*, de Fray Esteban Pérez de Pareja (1740). La utilidad de este tipo de información y de estudios ya la puso de manifiesto Le Braz en 1893 con “Les Saints bretons d’après la tradition populaire”, publicados en *Annales de Bretagne* (Postic, 1995: 43). En España y Portugal hay importantes estudios histórico-etnográficos referentes a las apariciones marianas, como los de W.A. Christian (*passim*), pero se centran especialmente en los aspectos formales.

100 Véase el mito de *Melqart* que subyace bajo la leyenda del rey San Pedro-Sant Bātar de la isla de Sancti Petri (*CA*) o “isla de Melqart”, transmitido en el siglo XII por el geógrafo granadino *Al-Zuhri* (Almagro y Torres, 2010: 81 y ss.).



irlandesas, británicas, germánicas o los ciclos bretones, y es patente que la comparación de sus características con los testimonios históricos y populares de la Península Ibérica profundizan en el conocimiento de los ritos y mitos de las comunidades hispanocélticas (*inter alia* Rees y Rees, 1961; Breeze, 1991; Mac Cana, 1991; Sergent, 1995a y 1999a; Alberro, 2003d).

Para la Hispania Céltica se considera fundamental seguir profundizando —con cautela<sup>101</sup>— en el análisis de las leyendas y creencias que aparecen en las crónicas<sup>102</sup>, en el romancero<sup>103</sup> y en el refranero<sup>104</sup>, puesto que los ensayos realizados al respecto han sido muy positivos para el discernimiento de temas míticos y otras características célticas (García Gallo, 1955: 640 y ss.; Aboy, 1987; García Fernández-Albalat, 1999b: 183; González García, 2001; Alberro, 2003f y 2004c). Aun cuando muchas leyendas son recreaciones cristianas o fueron amoldadas para limar el bagaje pagano, tal como Balboa (2005) ha constatado en la leyenda gallega de la Reina Lupa y el Apóstol Santiago, aquellas se articulan sobre parámetros paganos.

Los distintos géneros de la Literatura convencional aportan información significativa respecto a tradiciones y creencias de la época en la que se escribieron como, por ejemplo, las fuentes clásicas, el *Mío Cid* y las coplas sefardíes, el teatro del Siglo de Oro español, los libros de viaje y las obras costumbristas. A este respecto, los diarios y descripciones de viajeros extranjeros que atravesaron la Península Ibérica —movidos por un afán romántico y de *Grand Tour*—, como J. Townsend (1739-1816) o Washington Irving (1783-1859), y las obras costumbristas<sup>105</sup> del

siglo XIX en adelante describen —con mayor o menor recreación— importantes tradiciones y mitos del mundo rural y preindustrial peninsular (Fig. 32) El ansia internacional por retomar “los valores perdidos” o “lo castizo” de la Península Ibérica encontró un importante eco en Azorín (*Los Pueblos*, 1905), Unamuno (*Por tierras de Portugal y España*, 1911) y otros autores de la Generación del 98 (Bonet, 2011: 61-66)<sup>106</sup>.

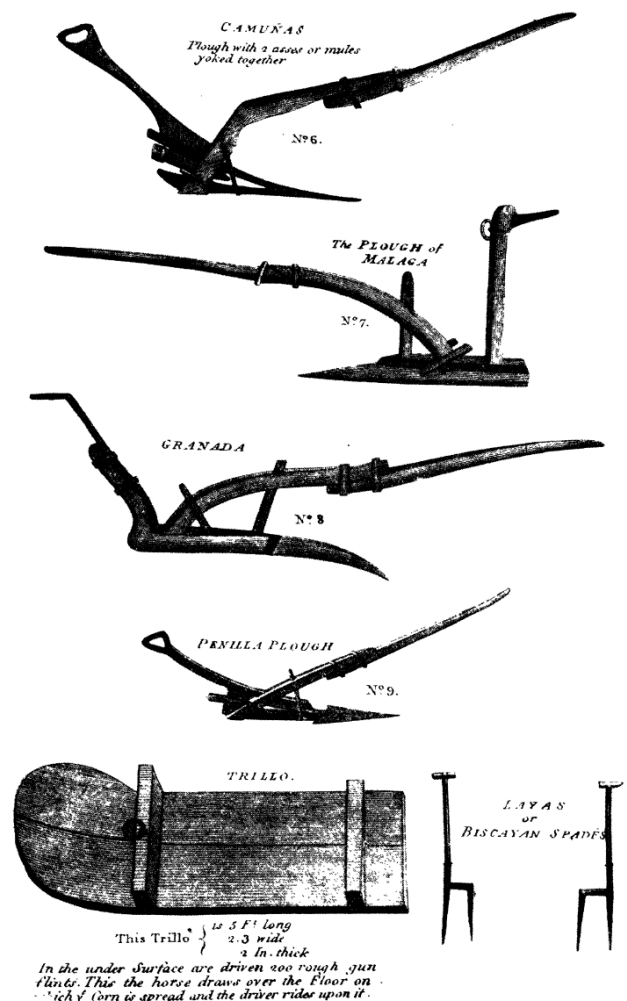


Fig. 32- Algunos arados y útiles españoles del siglo XVIII según J. Townsend (en Caro Baroja, 1949: 59, fig. 69).

Otra fuente de información etnohistórica es la prensa periódica desde principios del siglo XIX. De una parte, relacionadas con las obras costumbristas y los diarios de viaje, se hallan las publicaciones<sup>107</sup> que contaban con una clara

101 Se ha de diferenciar entre los textos que usan pasajes de una *leyenda tradicional* o que citan ritos que presuntamente no están elaborados para caracterizar personajes, de aquellos que configuran *leyendas ideales*: relatos contruidos sobre los mismos rasgos maravillosos que el resto de tradiciones, pero que adaptados a los recursos poéticos de su tiempo, jamás han existido como tales (Almagro-Gorbea, 2009: 120), como *Los Ojos Verdes* de Bécquer (1992: 27 y ss.) o los de Soledad Serrano (1997). De hecho, el uso procéltico de las narraciones legendarias ejerce en ocasiones de barrera para distinguir las posibles innovaciones y recreaciones medievales (Clancy, 2003: 87).

102 Varios autores han propuesto coherentemente la existencia de testimonios célticos en *El Cid* (Alberro, 2003f; Almagro-Gorbea, 2009: 120). Otras crónicas como el *Compendio Historial* de Diego Rodríguez de Almela, o decálogos como el *Libro de la Montería*, ambos de mediados del siglo XIV, encierran simbologías ancestrales (Alberro, 2004c) o aportan descripciones venatorias, vías ganaderas, etc. (Gutiérrez de la Vega, 1976).

103 Los catálogos y colecciones de romances son numerosos sólo en lengua castellana, tanto con carácter enciclopédico (Camarena y Chevalier, 1997) como en aproximaciones específicas, como los referidos a la mañana de San Juan (Díaz González-Viana, 1981a).

104 Nótese que sólo en Castilla se conocen más de 50.000 refranes (Rodríguez Marín, 1926, 1930, 1934, 1941), así como los tres volúmenes para Portugal de María de Sousa Carrusca (1974-1976), con temática climatológica (Panizo, 1993), calendario y hagiografías (Diez Barrio, 1984; Rodríguez de la Torre, 2009), trabajos agrícolas (Hoyos Sancho, 1954), pasajes míticos, etc.

105 Las primeras leyendas de España fueron publicadas en inglés por J.T. de Trueba y Cossio en 1830 y a partir de entonces comenzaron a aparecer leyendas en prosa y en periódicos, como los cuentos folklóricos y las recopilaciones de adivinanzas y otros refranes de Fernán Caballero,

o las conocidas *Leyendas* de G.A. Bécquer: *El monte de las ánimas* (1861), *La corza blanca*, *La cueva de la mora* (1863), etc. (Almagro-Gorbea, 2009: 120 y s.). Otros literatos continuaron en el siglo XX la inclusión de rasgos populares, como J.M. de Pereda (1833-1906) en Cantabria, Concha Espina en León (1869-1955) o R.Mª del Valle-Inclán (1866-1936) en Galicia.

106 Sirvan de ejemplo las alusiones a rituales circumbulatorios en la Italia rural de la *Sonata de Primavera* (Valle-Inclán, [1904]: 36); la justicia impartida por los ancianos de la aldea en *Divinas Palabras* (1920) o los trasnos y cuernos protectores en el tejado en *Ligazón* (1926).

107 *El Semanario Pintoresco Español* (n. 1836), *El Museo Universal*,



línea editorial enfocada a rescatar –con plena conciencia creativa– los temas populares tan al gusto de la pequeña burguesía de la época (Bécquer, 1992: 27 y ss.; Aymes, 1983; Seoane y Saiz, 2007: 99). Pero, por otra parte, las ediciones locales también permiten conocer la existencia y consideración de algunas tradiciones en plena transición hacia la *modernidad*.

Finalmente, pero como ejemplo de la amplitud del campo de fuentes literarias, se ha de tener en cuenta la literatura esotérica, textos muy extendidos entre la población supersticiosa desde la Edad Media. Los *Grimonios* medievales europeos y el *Ciprianillo* español, a partir del siglo XVIII, recogían acertijos y describían manifestaciones mágicas para conseguir tesoros (Missler, 2006). El interés por estas fuentes radica singularmente en conocer cómo esa información esotérica pudo influir en la gestación de falsas pervivencias célticas.

### Trabajos etnográficos, históricos y otras investigaciones analíticas

La quinta gran colección de fuentes se compone de aquellas descripciones exoétnicas de usos, prácticas y creencias realizadas en la Península Ibérica desde la Antigüedad con fines etnográficos, –tal y como se entiende hoy día esta disciplina– o, cuando menos, con una intencionalidad descriptiva para otros investigadores o para un público determinado. Evidentemente, la esencia científica de la disciplina etnográfica es una categoría moderna que, aun intentando alejarse de una meta propagandística, no deja de ser un tipo de conocimiento positivista que rara vez advierte la mediación consciente o inconsciente del punto de vista de los observadores o del de los protagonistas de la acción, las consabidas dimensiones *emic* y *etic* (Harris, 1990: 31 y s.).

Al igual que con el resto de fuentes, este inconveniente no debe impedir la utilización de las noticias etnográficas de trabajos de tendencia evolucionista, pero exige que toda descripción o estudio etnográfico e histórico esté sometido a una pertinente crítica etnohistórica. Las fuentes dependen de la cercanía temporal y física con la que describen el hecho, de la intencionalidad del autor y de la calidad de la traducción del texto<sup>108</sup> (Fig. 33). Así, para la Hispania Prerromana se considera tan ineludible cribarlas como

tener en cuenta las descripciones aportadas por los textos clásicos<sup>109</sup>, eclesiásticos, musulmanes, etc.<sup>110</sup> La Conquista americana también muestra que la intencionalidad conquistadora pudo convivir en los conquistadores, dentro de sus parámetros culturales, con cierta receptividad lingüística e intento de comprensión simbólica (Gruzinski, 1994: 21). El peligro es el estereotipo y el prejuicio contra todo un tipo de fuentes que es polimórfico.

Del mismo modo, se han de considerar en su justa medida los trabajos y recopilaciones etnográficas realizadas desde el Romanticismo por eruditos y antropólogos en los diversos ámbitos de la cultura popular, como la Literatura Oral, el Derecho Consuetudinario, las creencias, etc. Si bien las interpretaciones de Mannhart, Frazer, Sébillot, Martínez Risco o Martins Sarmento no son válidas hoy día, sí se han de considerar esenciales los datos que pudieron recoger<sup>111</sup>.

Paralelamente, conviene analizar la información de los compendios enciclopédicos con finalidad geográfica, histórica o estadística que se desarrollaron en España y Portugal por estadistas, clérigos y eruditos desde la Tardoantigüedad, como Beda *el Venerable* y San Isidoro de Sevilla, puesto que, además de compilar fuentes grecolatinas e invenciones varias, también introducen datos de origen local. Nótese a este respecto cómo los autores españoles no gallegos y portugueses trabajan constantemente los unos a espaldas de los otros, como si ambos folclores no estuvieran relacionados<sup>112</sup>.

Las imágenes y sonidos del mundo rural tomados entre finales del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX cons-

*El Observador Pintoresco* o la *Revista Española de Ambos Mundos*. Atiéndase a este respecto cómo T. de Aranzadi (1917: 101) ya denunciaba las incorrecciones en dibujos, los figurantes en postales y estampas costumbristas así como los errores de ubicación de fotografías y reportajes en publicaciones.

108 Es fundamental conocer los problemas en la interpretación de los textos, puesto que la libertad de los copistas y de los primeros estudiosos de las fuentes pueden conducir a polos opuestos (Capalvo, 1995; García Quintela, 1995: 474 y s.; Alfayé, 2009: 9 y s.).

Se han utilizado las ediciones completas y comentadas de Les Belles Lettres, Gredos, Alianza Editorial y la base informática Διογενής 2.0.0. (*Thesaurus Linguae Graecae*.- P.J. Heslin). También las *Fontes Hispaniae Antiquae* y los *Testimonia Hispaniae Antiquae*, las *Fontes Historiae Religionis Celticae* de J. Zwicker o la reciente recopilación *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen* de Andreas Hofeneder (2005; 2008).

109 La obra de autores como Estrabón, Plinio *el Viejo* o Tácito tienen un mayor grado de verosimilitud. Aunque otros autores como Séneca, su sobrino Lucano o Marcial no se propusieron describir a los pueblos hispanos, el nacimiento de los dos primeros en *Corduba* en los años 4 a.C. y 39 d.C. y en *Bilbilis* el último en el 40 d.C., trasluce nociones de raigambre indoeuropea propias del contexto hispano (*vid. infra*).

110 Los textos clásicos y posteriores son comparables a nuestras referencias de las colonias iberoamericanas siglos después (Gruzinski, 1991: 286). El Otro se trata de una población de tributarios, de bárbaros por pagarizar primero y por cristianizar después; luego neófitos a los que vigilar y denunciar; pueblos por crear, por desplazar y por concentrar.

111 Tanto las técnicas de trabajo etnográfico mecánico que difundió *Demófilo* en España (Ortiz y Sánchez, 1994: 454) como la profundidad de los cuestionarios de esta época aportan información de alto valor documental (Hoyos, 1917: 209 y ss.). Véase el *Cuestionario del Folklore Gallego* redactado por Cándido Salinas y Francisco de la Iglesia en 1885, con 445 preguntas (González Reboredo, 1990: 8 y s.), y el *Cuestionario del Ateneo de Madrid sobre costumbres de nacimiento, matrimonio y muerte* de 1901 al que respondieron 286 profesionales del Derecho, eruditos locales, médicos y sacerdotes (López García, 2002: 191-201).

112 Véase para Europa, por ejemplo, el trabajo de P.-Y. Lambert (1983 y 1984) sobre Beda el Venerable, monje de los siglos VII-VIII. En Hispania, Orosio (*Hist.*) (c.383-c.420) y San Isidoro de Sevilla (560-636) aportan todo tipo de supersticiones y creencias, como las “miserables” representaciones animales y el desenfreno de gentiles y cristianos en las calendas de enero (Isid., *Etym.*; *Eccl. Off.* I, 41). En los siglos XVIII y XIX los diccionarios y nomenclátor, como el de Tomás López o el Pascual Madoz, reflejan geografías, aprovechamientos, tradiciones o la pervivencia de topónimos, como los *castro* de la zona del Duero (Madoz, 1947: VI, 195-251; Fernández Nieto, 1997: 185, nota 4).

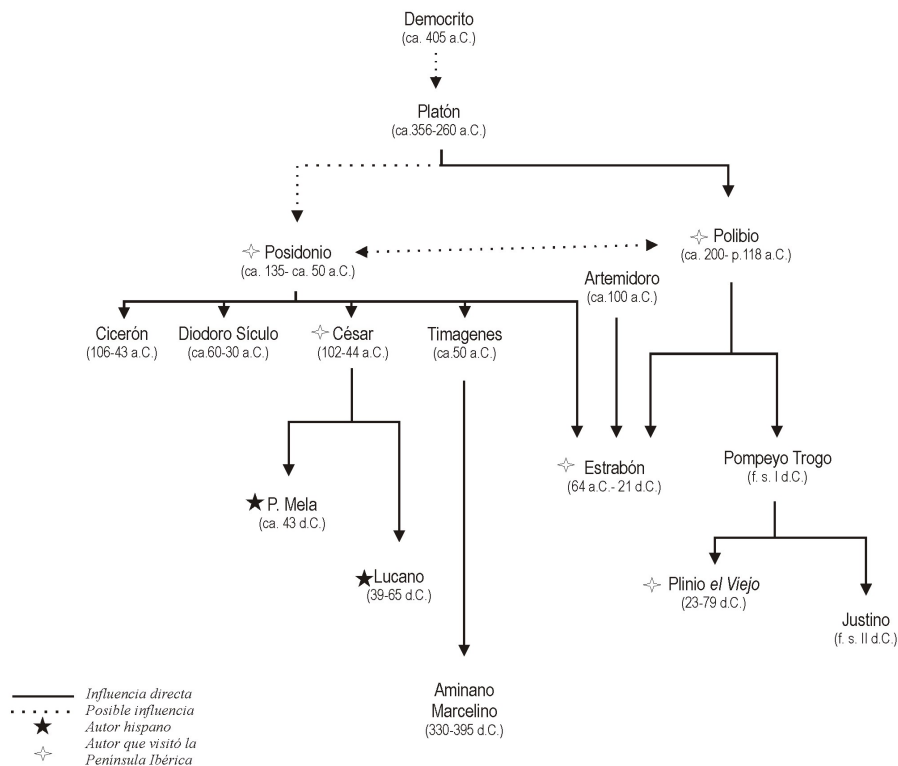


Fig. 33- Cuadro de influencias entre las algunas de las fuentes clásicas que hablan de los celtas (según C.L. Crumley, 1974: 85, fig. 13).

tituyen otra valiosa fuente que documenta lugares, tipos y costumbres de la Península Ibérica. A pesar de que las metas artísticas del pictorialismo<sup>113</sup>, de las descontextualizaciones y de que las generalizaciones primitivistas a partir de escenas puntuales lastran la objetividad del documento sonoro o fotográfico, las imágenes tomadas por fotógrafos españoles<sup>114</sup>, franceses<sup>115</sup>, alemanes<sup>116</sup> o anglosajones<sup>117</sup> aportan una gran información válida para el análisis

113 José Ortiz Echagüe, cuya actividad se desarrolló entre 1903 y 1968, es el mayor representante del pictorialismo fotográfico español, un arte que funde en la fotografía las estéticas y temas del romanticismo con las texturas impresionistas. Con todo, sus compilaciones *Tipos y Trajes* (1930), *España, Pueblos y Paisajes* (1939) y *España Mística* (1943) son documentos para tener en cuenta (Domeño, 2000).

114 Las imágenes de los primeros fotoperiodistas españoles que pretendían plasmar la realidad del país datan de finales del siglo XIX, generalmente vinculados a sus regiones natales o de trabajo, como Rafael Garzón y Emilio Beauchy en Andalucía; Casiano Alguacil y Cándido Ansedo (1925-1930) en Salamanca; Foto Soria (1920-1930) en dicha zona meseteña o Josep M. Cañelles y Josep y Antonio Espulgas Puig en Cataluña (Bérchez, 2011: 16 y ss.).

115 Jean Laurent [=Juan Laurent Minier], uno de los más importantes fotógrafos que retrataron las ciudades de la Península Ibérica desde mediados del siglo XIX, del cual surgió en 1872 *L'Espagne et le Portugal au point de vue artistique, monumental et pittoresque. Catalogue*.

116 Ejemplo de ello son los mencionados trabajos de K. Hielscher en España entre 1914 y 1918 (vid. *supra* § 2.1) o de F. Krüger en la Asturias de 1927, pero esta pasión alemana por la fotografía etnográfica continuó en otras "tierras inhóspitas", como en la *Rumänien* del primero (*Romania: Natură, Clădiri, Viață Populară*, 1933).

117 El mencionado empeño recolector de imágenes auspiciado por A.M. Huntington (1870-1955) al frente de la Hispanic Society of America en Nueva York (1904) movilizó el trabajo fotográfico de entusiastas —y adinerados— hispanistas a lo largo del primer tercio del siglo XX, con el fin de captar el Pasado y Presente de España. Las imágenes de E.M. Newman

etnoarqueológico de la cultura material y de los rituales preindustriales capturados. Téngase en cuenta que sólo la Hispanic Society de Nueva York alberga 16.000 fotografías etnográficas de la colección del Marqués de Vega-Inclán y que la meticulosa Ruth Matilda Anderson superó las 14.000 tomas en zonas rurales y ciudades de Galicia, Asturias, Salamanca, Zamora, Extremadura y La Mancha en los años 20 del siglo pasado (López Mondejar, 1999; Bérchez, 2011: 17 y 32) (Fig. 34).

Igual prudencia se ha de tener con las publicaciones antropológicas y etnográficas contemporáneas, incluida la obra de J. Caro Baroja y J.M. Barandiarán, pero también con los trabajos de campo desarrollados por nosotros o por otros autores sobre prácticas y fuentes orales actuales, en soportes clásicos o audiovisuales como los de E. Monesma. Sin embargo, a este respecto, se ha de advertir que no todas las tradiciones populares recogidas a partir del siglo XX se han de considerar igual de tergiversadas. Algunos estudios etnográficos han podido documentar de forma más o menos inalterada la tecnología preindustrial, prácticas económicas o instituciones sociales mientras han existido sus condiciones culturales, económicas y tecnológicas hasta su desaparición; por el contrario, el número de creencias y prácticas rituales desaparecidas tempranamente ha sido mayor y, cuando han sobrevivido, éstas han sido notable-

y Anna M. Christian en torno a 1915, las de Ruth Matilda Anderson en los años 1925-1926 o las de Georgiana Goddard King muestran un mundo rural convulso entre las tradiciones preindustriales y los impulsos de modernidad (Fundación Bancaja, 2011) (Fig. 34).

mente alteradas para satisfacer *lo folklórico* y las *culturas tenderete* orientadas al turismo (Martí, 1996: 70 y 187).

Asimismo, es necesario remarcar la importante información etnográfica que todavía se recoge en publicaciones y autoediciones de Historia Local y de Microhistoria —como rutas de trashumancia, vida rural, creencias, etc. (González Guadalix, 1994; Sánchez García, 2000; Miñambres *et alii*, 2001)—, así como en recopilaciones turísticas. En este sentido, la atención a estas últimas fuentes ahistóricas y de criterio decimonónico sirven para aproximar al investigador a la geografía y para tantear los posibles casos de estudio, puesto que la información útil no supera el 2% del total<sup>118</sup>. De la lectura de este tipo de fuentes no se saca teoría ni conclusión, sólo se marca el lugar por si pudieran darse más elementos significativos que tener en cuenta, sobre todo a tenor de que hoy día es un error científico para la Arqueología el prescindir de los últimos retazos de testimonios —más indirectos que directos— de un mundo y de una cosmovisión preindustrial recién expirada.

Por último, todo análisis del mundo prerromano desde la Etnohistoria y la Etnoarqueología debe tener en cuenta la importante bibliografía específica y científica de estos temas que se ha trabajado tanto en esta línea como desde disciplinas paralelas como la Historia de las Religiones o la Lingüística. Esta revisión es todavía más interesante en un momento como el actual, en el que dicha vía parece volverse a consolidar (*vid. supra* § 2.1).

En definitiva, el hecho de que este grupo de fuentes sea el último aquí expuesto no implica que no haya muchas más, puesto que ninguna fuente de conocimiento puede considerarse como grupo cerrado. Como ha quedado dicho, este epígrafe es un sumario de algunos testimonios que a lo largo de la Historia y a través de la Etnografía pueden ser investigados con la finalidad de estudiar la economía, la sociedad y el mundo simbólico de las comunidades de la Hispania Céltica. La implementación de una estrategia analítica de las fuentes en su contexto cultural inmediato y su comparación con otros testimonios de distinta época o de otros lugares puede ser utilizado como un método para

el conocimiento de algunos aspectos del Pasado, en nuestro caso de la Edad del Hierro en la Península Ibérica.



Fig. 34- Ruth Matilda Anderson conversa con las gentes de Betanzos (C). Foto: Ruth Matilda Anderson, 1926. *The Hispanic Society of America* (Fundación Bancaja, 2011: 110, § 21).

118 Téngase en cuenta que, por poner algo, lo que se transmite a la sociedad —y más aún hoy día con internet— son patrañas como que «*el santuario de Santa Bárbara fue un centro de culto de los celtas, en donde los druidas elevaron sus rezos para calmar la furia de los elementos. Los vecinos vienen de romería al santuario de Bruis, en Palo [H], el 23 de abril, así como el último domingo de mayo; la imagen de la Virgen es también negra, lo que nos lleva de nuevo a los templarios*» (Ávila, 2008: 72). De una parte, se ha de dar la razón a los que piensan que los peores enemigos de las tradiciones que intentaron recoger los etnógrafos fueron sus propios trabajos. Pero, por otra parte, este tipo de información nos invita a conocer en este caso un santuario de Santa Bárbara en altura (1.173 m.s.n.m.) y una romería al santuario de Bruis cada 23 de abril, una fecha destacada por las romerías de San Marcos que en otros lugares sirve también para ritos de propiciación de la naturaleza (*vid. infra* § 4.3.II.3.b). Posteriormente, se han situado esas ermitas en la cartografía MTN del Sigpac, lo que ha permitido sorprendentemente constatar también en Palo una ermita a Santa Brígida, puesto que son escasas en la Península Ibérica y, en algunos casos, presentan correlaciones con la deidad céltica *Brigit* (*vid. infra* § 4.3.II.3.a).





## 4. LA HISPANIA CÉLTICA A TRAVÉS DE LA ETNOARQUEOLOGÍA, LA ETNOHISTORIA Y LA ETNOGRAFÍA

### 4.1.- TERRITORIO, ECONOMÍA Y SUBSISTENCIA EN LA HISPANIA CÉLTICA

Mas hoy, mientras camina  
el tren, en el saber de tus pastores  
pienso no más y –perdonad, doctores–  
remoro la vieja medicina.  
¿Ya no se cuecen flores de verbasco?  
¿No hay milagros de hierba montesina?  
¿No brota el agua santa del peñasco?

Nuevas canciones, CLXIV: En tren. Flor de Verbasco  
Antonio Machado, 1917-1930

La cultura material de los pueblos prerromanos de la Hispania Céltica es la fuente más fiable y la que mejor evidencia las innumerables connotaciones que pueden contener todos los objetos de los que tenemos conocimiento a través de la Arqueología. Al fin y al cabo casi todas las expresiones culturales de las sociedades de la Edad del Hierro tenían, por poco que fuera, un mínimo reflejo material.

Más adelante se incidirá en la necesidad de estudiar la simbología de las herramientas, de otros elementos cotidianos del mundo céltico, así como los territorios, puesto que las tradiciones populares permiten proyectar en las comunidades hispanocélticas un rico universo de metalenguajes y símbolos detrás de lo más aparentemente inocente (*vid. infra* § 4.3.II.4.a). Sin embargo, hemos de partir de lo más evidente, del estudio de la realidad material y funcionalidad inmediata de aquellos elementos arqueológicos relacionados con la economía de la Edad del Hierro.

Hablar de la *economía* de un asentamiento prerromano no es un anacronismo si atendemos a la etimología del término, como la forma de aprovechamiento humano de los recursos del entorno y su transformación con el fin básico de su propia subsistencia. Siguiendo las ya clásicas teorías de la *urgencia* y la *jerarquía de las necesidades humanas* que dibuja la pirámide de A. Maslow (1943), entre otras (Ratzel, 1899: 5; Parsons y Smelser, 1956: 255), el origen de toda unión de individuos o familias y de las instituciones más primitivas y fundamentales que estos crearon es responder a las necesidades más urgentes de forma autosuficiente.

Las muchas prácticas y procesos que se manifiestan en la economía de una comunidad premoderna demuestran la limitada capacidad interpretativa de la Arqueología de

la Edad del Hierro, puesto que, como han demostrado los trabajos de J.F. Torres Martínez (*passim*), la mayoría de los análisis sólo se ocupan de los restos materiales y de estadísticas parciales condicionadas por la calidad del registro arqueológico. A este respecto, las economías de la Edad del Hierro se han de entender en directa relación con el paisaje y en conjunción con otras esferas sociales o simbólicas que componen la vida humana.

Con tales premisas, el uso de estrategias etnohistóricas y etnoarqueológicas de investigación se erige como una vía interpretativa a través de la crítica de textos y del estudio de los usos y creencias preindustriales radicados en procesos de continuidad. Partiendo de la necesidad que toda sociedad tiene de resolver su alimentación y de su fuerte vinculación biológica al ecosistema (Ratzel, 1899: 3 y 12), las escasas variaciones climáticas en relación a la II Edad del Hierro en términos globales (Torres Martínez, 2011: 561-569; Fagan, 2008), la pervivencia en la explotación de los taxones “útiles”<sup>119</sup> y de las herramientas de la Hispania Céltica en el siglo XX, se pone de manifiesto la posibilidad de comparar y estudiar en época prerromana ciertas formas económicas, algunos ciclos de trabajo, las características y uso del utillaje, así como aportar algunas claves de las distintas formas de ocupación y explotación del medio.

La Etnografía, aplicada como ciencia que recoge las técnicas y costumbres económicas rurales preindustriales, es asumida por arqueólogos e historiadores como fuente de información para la comprensión de las características y empleo de artefactos arqueológicos similares (Monesma, 2002; Torres Martínez, 2003, 2005, 2008 y 2011). Desde los inicios de la disciplina arqueológica, son cada vez más

<sup>119</sup> Véase, por ejemplo, J. Altuna (1980) para los territorios al Norte del Duero, y C. Liesau (1998; *Id.* y Morales, 1995) para la Meseta Central.

los estudios de yacimientos que superan la descripción formal de sus hallazgos y acuden a las notas etnográficas para interpretarlos y dotarlos de contenido, como, por ejemplo, para comparar arados, para contemplar el proceso de fabricación de tintes naturales o para intentar reconstruir viviendas apoyándose en los modelos tradicionales que aportan los textos y ejemplos etnográficos.

En todo momento se ha de tener presente que las estrategias de subsistencia desarrolladas en la Península Ibérica han sufrido durante más de veinte siglos cambios fundamentales, desde la estructura de la propiedad a la composición de la cabaña/cultivos. En última instancia, los cambios ocurridos en los años 60 fueron decisivos para la desestructuración del medio rural de España<sup>120</sup>, cuyos exponentes fueron, entre otros, la sustitución del pan de centeno por el pan de trigo, la desaparición de los bueyes y équidos como fuerza motriz, la especialización de monocultivos en grandes extensiones o la drástica reducción de la cabaña ganadera. Por tal razón, es patente el peligro de convertir acríticamente las prácticas pastoriles y agrícolas de la Etnografía en formas vivas de culturas pasadas, ya sean célticas, íberas o de otras culturas<sup>121</sup>.

A este respecto, tampoco se pretende analizar exhaustivamente todos aquellos elementos de la cultura material tradicional que encuentran sus antecedentes en época prerromana, sino hacer un recorrido por algunos ámbitos de estudio donde esta metodología manifiesta su operatividad para la interpretación de la Protohistoria de la Península Ibérica. Los compendios de usos populares y noticias etnográficas aisladas son numerosos (Aranzadi, 1943; Torres Balbás, 1946; González Mena, 1976; Sánchez Sanz, 1982; Torres González, 1992; Barandiarán, *passim*), y las últimas obras de referencia en Arqueología que utilizan estas fuentes, como las de J.F. Torres Martínez (2003, 2005 y 2008), recogen detalladamente el utillaje, los sistemas de cuenta, los patrones urbanísticos y otros ámbitos aquí resumidos (Barril, 2002a). Por esta razón, creemos preferible detenernos más adelante en otras cuestiones de la cultura popular que puedan ser más novedosas. Las pervivencias en las formas de explotación del territorio afianzan el camino para profundizar a través del Folklore en el conocimiento de otras facetas sociales e ideológicas de la Hispania Céltica.

Otro tema relacionado es el debate acerca de la sostenibilidad de las propias sociedades de la Antigüedad y la noción que ellas mismas tenían del uso y abuso de sus recursos naturales. Se trata de conceptos muy en boga hoy día que son analizados con tintes catastrofistas según la mitología griega, por ejemplo a través del mito del cazador insaciable Orión y de los lamentos de algunos autores

grecorromanos ante las grandes deforestaciones que presenciaban. En verdad, el aumento de la complejidad social y del urbanismo llevó ya en el cambio de Era a una severa explotación del territorio, especialmente en los entornos urbanos o en aquellos ámbitos donde se hallaran ciertos productos. No obstante, extrapolar la misma tensión de la narrativa clásica a épocas prerromanas o a todos los puntos de la geografía del Imperio Romano parece excesivo. No se concibe –insistimos– un paisaje prerromano virginal y sin antropizar, pero, desde luego, la baja densidad demográfica prerromana podría poner en crisis la subsistencia de una comunidad por factores climáticos excepcionales o en áreas muy específicas y limitadas.

Sólo una amalgama de cambios demográficos, técnicos y económicos son capaces de influir en las tres principales variables de la explotación del entorno: el trabajador, la herramienta y el suelo/clima (Tomé, 1996: 449 y ss.). Es por ello que no se debe pasar por alto que la etología de los animales domésticos y salvajes está directamente relacionada con la capacidad de maniobra de las sociedades prerromanas. Con toda razón se puede discutir acerca de cuáles son los límites de la trashumancia y la trasterminancia y se puede considerar excesivo repetir las condiciones económico-políticas de la Mesta quince siglos antes, pero esta estampa es tan inconcebible como la viabilidad de un núcleo hispanocéltico en el que la cabaña ganadera es íntegramente estante y en el que las decenas de animales consumen los recursos humanos durante meses hasta que se regenere su ciclo de pastos. Bien es cierto que el condicionamiento geográfico de la Península Ibérica favorece los estímulos de aislamiento y disociación en el poblamiento y las comunicaciones (Cabo y Vigil, 1973), pero es esa misma pluralidad de nichos geográficos y climáticos la que los complementa para el mejor aprovechamiento de los recursos. Los movimientos de ganado y otras estrategias adaptadas al ciclo vegetativo de animales y plantas son una muestra de lo que en contextos físicos y geológicos extremos se ha denominado como *racionalidad económica* (García Martínez, 1996: 15).

La adaptación a los ciclos vegetativos y al calendario biológico tradicional, salvando las características concretas de cada zona, también permite inferir la implementación de mecanismos socioeconómicos para la subsistencia de las comunidades hispanocélticas basadas en relaciones sociales y económicas recíprocas y en la división organizada del trabajo (Torres Martínez, 2011: 253-260).

Igualmente, es necesario remarcar el decisivo papel de la mujer en la economía preindustrial, y no sólo como “fábrica de niños” al uso de las perspectivas evolucionistas sociobiológicas (Fernández Martínez, 2000: 305). El esquema “clásico” de la mujer en el ámbito doméstico y los hombres en la silvicultura, pastoreo, caza y guerra (contra Almagro-Gorbea, 1994: 46) reduce en demasía el importante papel económico de la mujer en la familia, pues ésta se ha responsabilizado de labores agrícolas, silvícolas y

120 Forma parte de los cambios culturales y de política agraria, así como del aumento de la renta per cápita, la concentración de la población en las ciudades, la apertura económica al exterior, etc. (Tomé, 1996: 512).

121 Incluso en territorios insulares como los canarios, cerrados y delimitados en los recursos de subsistencia, se ha llamado la atención sobre el peligro de las extrapolaciones (Mederos y Escribano, 2002: 80).

ganaderas al tiempo que su pareja (González Reboredo, 1990: 136 y s.; Torres Martínez, 2011: 357 y s.).

Es verdad que la falta del varón en ciertas etapas históricas, bien por guerras o por la emigración –véase la gallega de los siglos XIX y XX–, potenció su presencia en el campo (González Reboredo, 1990: 135). Pero, como señala C. Junquera (1989: 80) en relación a la población tradicional de la cuenca leonesa del río Órbigo: «*Existían tareas masculinas y femeninas, pero no implicaban ningún tipo de superioridad o de inferioridad [...] Marido y esposa se han ayudado mutuamente en las cosas domésticas y agrícolas, no teniendo éstas precisados los límites con claridad.*»

Los estudios relacionados con la mujer tradicional del centro y Norte de la Península Ibérica la sitúan desempeñando tanto funciones reproductoras y domésticas en el hogar como desarrollando diversas prácticas silvícolas, cuidando al ganado restante, transformando derivados y arando (*Ibidem*; Timón, 1981: 12). Estas tareas, a priori consideradas masculinas, aparecen mencionadas por Estrabón (*Geog.* III 4, 17), Silio Itálico (*Pun.* III 350→) y Justino (*Ep.*, XLIV 3, 7→) en relación con mujeres de diversos grupos de la Hispania Céltica, lo que acentúa la perduración de modos de trabajo al menos desde la Edad del Hierro.

En resumen, el primer bloque de análisis de la Hispania Céltica a través de fuentes de distinta naturaleza profundiza en el estudio de diversos aspectos de la estructura económica y de la utilización del territorio entre dichos grupos prerromanos que, dados los numerosos testimonios arqueológicos de los que se disponen, pueden ser descritos, comparados y examinados con cierta certeza en sus procesos de creación, uso y destrucción gracias a otros procesos semejantes de explotación del medio rural y sus recursos en las comunidades preindustriales de la Península Ibérica.

#### 4.1.1. PALEOPAISAJE DE LA PENÍNSULA IBÉRICA

El análisis de los modelos económicos de las comunidades hispanocélticas a través de sus posibles pervivencias en sistemas culturales posteriores hace imprescindible atender a las investigaciones paleoambientales existentes. La constatación científica de una mayor o menor semejanza en los ciclos climáticos se ha de considerar como un pilar en el que sustentar la capacidad de aprovechamiento y subsistencia de los grupos prerromanos de un entorno concreto, en función de una tecnología que arqueológicamente presenta numerosas similitudes. Entre otros, los datos isotópicos, palinológicos y de paleofauna descritos en distintas investigaciones aportan un paleopaisaje de la Edad del Hierro de Europa (Huntley, 1990; Bell, 1995) (Fig. 14) y de la Península Ibérica bastante nítido, aunque algunas comarcas o áreas están mejor estudiadas que otras (*inter alia* Rodríguez Díaz, 1998; López *et alii*, 2009; Torres Martínez, 2011: 21-223; López Sainz *et alii*, 2008).

El clima en la Península Ibérica, a grandes rasgos, se ha mantenido estable desde el inicio de la época postglaciaria (10.000 BP) (Fig. 35), lo cual, ha sido bien estudiado por J.F. Torres Martínez (2011: 27-38), tampoco es sinónimo de homogeneidad. Pero el contexto paleoclimático general sirve de muy poco si no se atiende a las condiciones específicas de la Península Ibérica, puesto que su litoral de más de 4.100 km, la altitud media de 660 m.s.n.m. y su accidentada geografía de largas cordilleras, que ocupan un amplio espacio ininterrumpido durante cientos de kilómetros; todos ellos son factores esenciales para la distinción y complementariedad de las grandes y pequeñas unidades geográficas y climáticas así como para comprender los fenómenos de larga duración de cariz económico, sociopolítico y simbólico a lo largo de la Protohistoria y en siglos posteriores (Cabo, 1990: 31 y s.; *Ibid.* 90 y s.; Elías y Castelltvi, 1996)<sup>122</sup>. Un simple vistazo a las isofenas de floración de las especies vegetales o de llegadas de animales migratorios en la Península Ibérica (SMNE, 1943; Cara, 2006; Gómez *et alii*, 2007) permite entender bien la importancia de la especificidad y complementariedad de las regiones naturales para las comunidades antiguas (Fig. 36).

En líneas generales, cada región climática ha mantenido condiciones climáticas muy estables desde la Hispania Prerromana. No obstante, como es lógico, en los más de veinticinco siglos de fuentes que utilizamos para este estudio, en Europa y en la Península Ibérica se han sucedido ciclos de calor y de humedad de distinta duración (Fig. 37).

A grandes rasgos, durante la Edad del Bronce y de la Primera Edad del Hierro (850-760cal BC) tuvo lugar un declive de la actividad solar y un repunte global del clima Subatlántico que se caracterizó por un incremento de llu-

<sup>122</sup> Más de 100 picos superan los 2.000 m.s.n.m. y son innumerables los relacionados con mitos y leyendas (*vid. infra*).

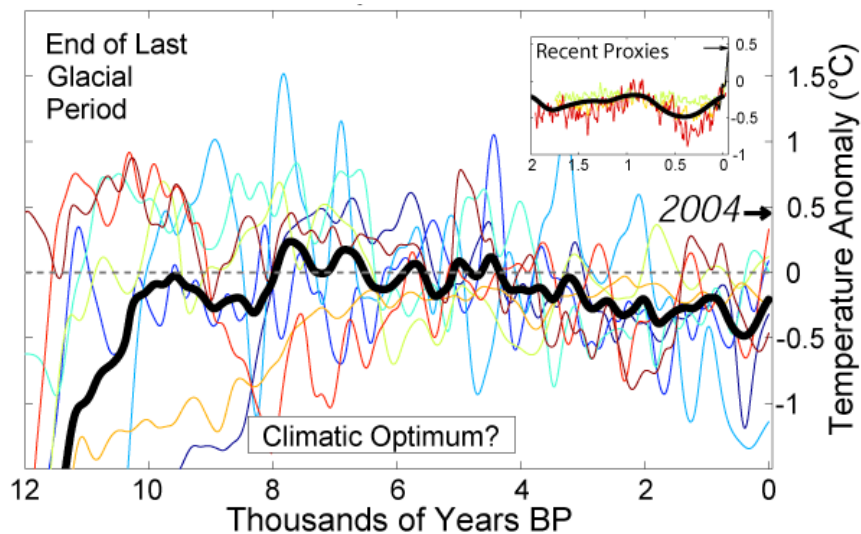


Fig. 35- Gráfica aproximativa a la variación de temperatura desde el Holoceno hasta la actualidad en milenios y °C –Europa en línea naranja– (Gráfica de Robert A. Rohde, del Global Warming Art Project: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/ca/Holocene\\_Temperature\\_Variations.png](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/ca/Holocene_Temperature_Variations.png) (acceso 23/VI/2011)).

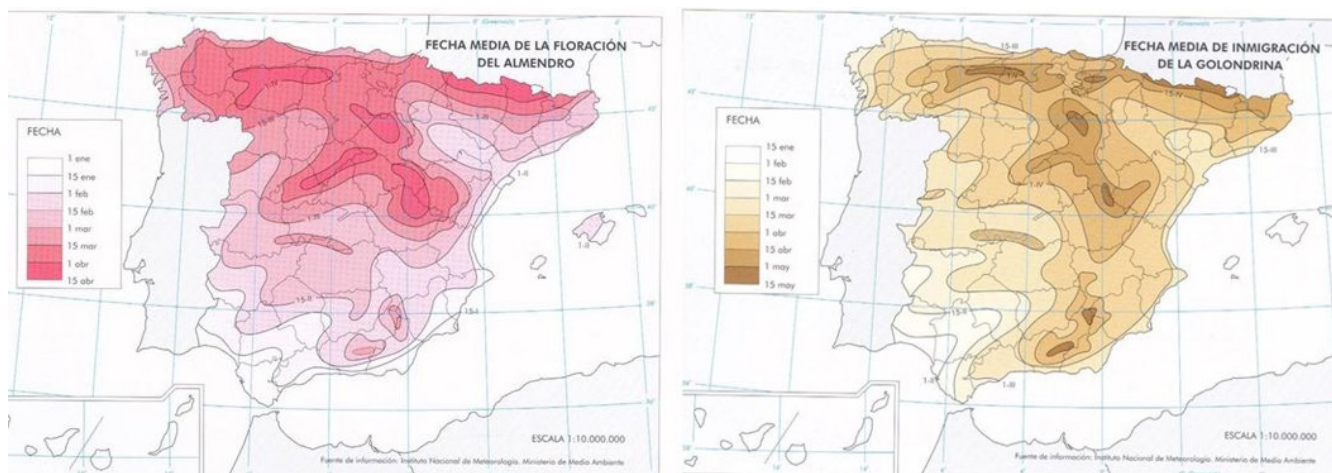


Fig. 36- Fechas media de floración del almendro y de llegada de la golondrina a la Península Ibérica 1971-2000 (sobre Cara, 2006: 67 y s.). Aunque las fechas de estudio son recientes y el almendro dulce parece introducirse en la Península Ibérica con los fenicios –su importancia durante la Edad del Hierro pudo ser todavía testimonial (Buxó y Piqué, 2008: 52)–, son buenos ejemplos de la variabilidad climática en el territorio de estudio.

vías y una bajada de temperaturas. Hacia 380cal BC hubo un segundo episodio de enfriamiento –relativamente corto y que afectó sobre todo a Europa Central– tras el cual se tendió a una mejora climática hasta que en el siglo IV a.C. el clima se hizo más seco y cálido, algo más frío y húmedo que el actual. Entre los siglos IX y XIII tuvo lugar el *Óptimo climático medieval* y, posteriormente, destaca la denominada como *Pequeña Edad del Hielo* (1550-1850), una etapa cuyas consecuencias ambientales e históricas se han de valorar en su justa medida (Delibes de Castro *et alii*, 1995; Bell, 1995: 146 y s. con refs.; Martín y Olcina, 1996; Torres Martínez, 2011: 27-38; Fagan, 2008; López *et alii*, 2009: 91).

La variación estimada de los distintos periodos oscila entre  $\pm 1^{\circ}\text{C}$  respecto a la media, pero las consecuencias de

estas alteraciones sólo se han de medir dentro de la cronología de *tiempo largo* por la que se rige el clima; esto es, se cae en un error cuando se aplican las descripciones generales de climas y temperaturas sobre contextos de la Edad del Hierro sin contar con los otros factores que intervienen, como las condiciones orográficas específicas, los regímenes fluviales y los efectos reales que a corto plazo pudieron evidenciar los biotipos de los que dependían las comunidades, eso, sin contar, con la adaptación de las estrategias humanas.

Dentro del *tiempo humano* estas grandes fases se han de entender como una sucesión de ciclos más húmedos, calurosos, secos o lluviosos dentro de unas tendencias generales. Así pues, el aumento de la lluvia, la mayor frecuencia de las inundaciones, el dominio de la nieve en las cumbres



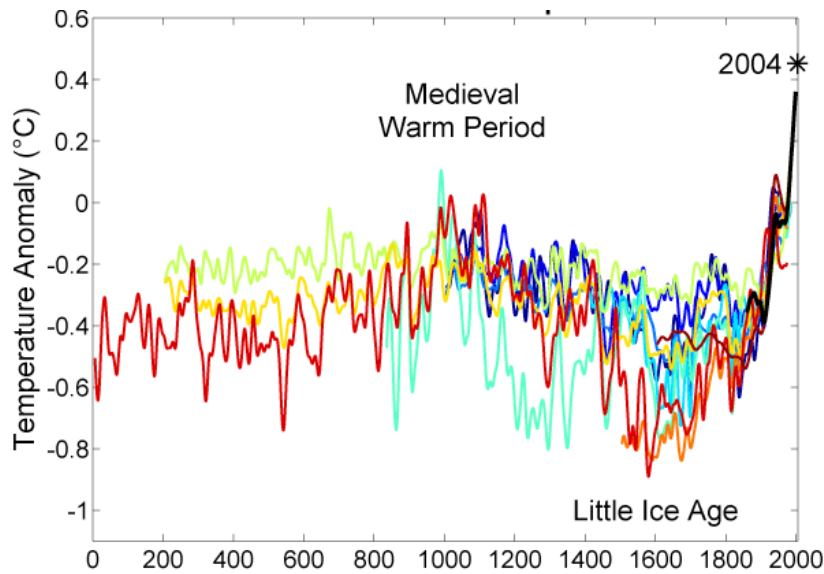


Fig. 37- Gráfica aproximativa a la variación de temperatura desde el cambio de Era hasta la actualidad en años y °C (Gráfica de Robert A. Rohde, del Global Warming Art Project: [http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c1/2000\\_Year\\_Temperature\\_Comparison.png](http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c1/2000_Year_Temperature_Comparison.png) (acceso 23/VI/2011).

o las sequías se han de interpretar como pequeños ciclos con crestas muy acusadas que afectaban directamente a las condiciones de subsistencia, vías de comunicación, etc. durante cierta época del año, como los testimonios que aparecen descritos en la Edad Media, y de los cuales se salía al cabo de unos años o décadas a lo sumo.

En el paisaje y vida de las sociedades de economía preindustrial desde la Edad del Hierro, estos cambios climáticos desde luego se han de considerar como causa de hambrunas, epidemias, descenso de los asentamientos de altura, avance de nuevas especies vegetales y animales en detrimento de otras, etc., pero no como un factor aplicable de igual modo a todas las zonas de la Península Ibérica, que conllevara un replanteamiento total de los modelos económicos de subsistencia o que tuviera siempre las calamitosas contrapartidas que habitualmente se le suponen. Esto es, una época de temporales más agresivos puede aniquilar los frutales, pero propulsa otras cosechas excelentes; un ciclo de intenso frío puede motivar el abandono de un castro en altura, pero, como se verá más adelante, esa población en la que perviven numerosos rasgos de tradición céltica simplemente se traslada al valle e intensifica otras líneas de abastecimiento ya desarrolladas con anterioridad, con lo que es posible incluso mantener importantes conceptos cosmológicos como la geografía mítica de la comunidad, al tiempo que se incorporan otros nuevos parámetros culturales.

Por ende, los indicios de variabilidad climática durante y a partir de la Edad del Hierro (Fig. 38) permiten a grandes rasgos establecer patrones de continuidad que, a su vez, facilitan la existencia de dinámicas de Larga Duración a través de las cuales estudiar aquella. Ahora bien, se ha de tener gran cautela en este tema, puesto que la existencia de

#### EVOLUCIÓN PALEOCLIMÁTICA ÚLTIMO MILENIO a. C.

Siglo XV a. C.	Clima seco y estabilidad climática	CLIMA CÁLIDO
1ª Mitad del Siglo XIV a. C.	Aumento de la humedad Leve enfriamiento	CLIMA CÁLIDO
2ª Mitad del Siglo XIV a. C.	Aumento de la humedad y Enfriamiento	CLIMA HÚMEDO Y FRESCO
Siglo XIII a. C.	Clima húmedo y frío Acumulación de hielos glaciares	AUMENTO DE LA HUMEDAD Y ENFRIAMIENTO
Siglo XII a. C.	Clima húmedo y frío Descenso Actividad Glaciar	CLIMA HÚMEDO Y FRESCO
Siglo XI a. C.	Clima húmedo y estabilidad climática	MEJORÍA CLIMÁTICA
Siglo X a. C.	Clima húmedo y estabilidad climática	CLIMA CÁLIDO
Siglo IX a. C.	Clima húmedo y estabilidad climática	CLIMA CÁLIDO
Siglo VIII a. C.	Brusco Cambio Clima húmedo y frío Fuerte Actividad Glaciar	FUERTE ENFRIAMIENTO
1ª Mitad del Siglo VII a. C.	Clima húmedo y frío Actividad Glaciar	ENFRIAMIENTO
2ª Mitad del Siglo VII a. C.	Clima húmedo y frío Descenso Actividad Glaciar	LEVE MEJORÍA CLIMÁTICA
Siglo VI a. C.	Clima húmedo y estabilidad climática	MEJORÍA CLIMÁTICA
1ª Mitad del Siglo V a. C.	Clima húmedo y estabilidad climática	CLIMA CÁLIDO
2ª Mitad del Siglo V a. C.	Aumento de la humedad Leve enfriamiento	CLIMA CÁLIDO
Siglo IV a. C.	Clima húmedo y frío Fuerte Actividad Glaciar	FUERTE ENFRIAMIENTO Y RECUPERACIÓN
1ª Mitad del Siglo III a. C.	Clima húmedo y frío Descenso Actividad Glaciar	MEJORÍA CLIMÁTICA
2ª Mitad del Siglo III a. C.	Descenso Humedad Aumento de temperaturas	MEJORÍA CLIMÁTICA
Siglo II a. C.	Descenso Humedad Aumento de temperaturas	CLIMA CÁLIDO
Siglo I a. C.	Clima más seco y estabilidad climática	CLIMA CÁLIDO
Siglos I d. C. - IV d. C.	Clima más seco y estabilidad climática	CLIMA CÁLIDO

Fig. 38- Principales características paleoclimáticas desde mediados del Segundo Milenio a.C. a mediados del primer milenio d.C. (Torres Martínez, 2011: fig. 12).

etapas húmedas recurrentes en la Península Ibérica impide asegurar que los topónimos de raíz céltica *\*tor-* / *\*ter-* / *\*tur-* ‘barro, fango, agua estancada’ de gran parte<sup>123</sup> (Llamazares, 1995) procedan directamente de una pervivencia hispanocéltica, sino que tales denominaciones pudieron ser acuñadas en época histórica con una vocablo arcaico todavía presente en el vocabulario hispanorromano.

123 Véase *tolio/a*, *toletanos*, *tolo*, *toxo*, etc. (Llamazares, 1995).

Por desgracia y de forma general, la Arqueología no puede proporcionar tal riqueza de datos ni durante tanto tiempo, por lo que, con todos sus matices, las descripciones del medio físico y de los recursos naturales vertidos por los *Testimonia Hispaniae Antiqua* (Mangas y Myro, 2003) deben ser de gran interés.

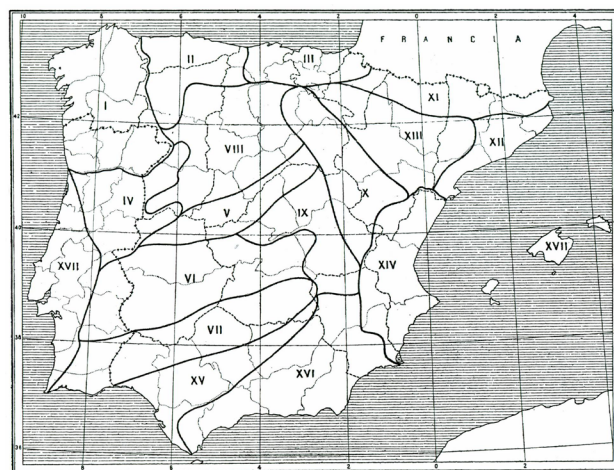
En la mitad septentrional de la Península ha continuado la preponderancia continental, con una parte lluviosa más al Norte –desde Galicia hasta los Pirineos, las tierras de Entre Douro e Minho y Tras-os-Montes y León (Cabo, 1990: 36-40)– y una Meseta Norte en la que Apiano (*Ib.* 47→ y 78) para la Celtiberia y Plutarco (*Sert.* XVII 3-6) y Estrabón (*Geog.* III 1, 2), en general, describen áreas ventosas, veranos calurosos e inviernos gélidos. De hecho, todavía las temperaturas continúan descendiendo por debajo de los -20°C y rebasando los 40°C (Cabo, 1990: 51 y s.; Sanz, 2000: 366). Entre ambos polos, las primaveras suavizan las temperaturas y los vientos se templan (*Sil. It., Pun.* III 379).

Las consecuencias para las cosechas de las perturbaciones atmosféricas y de estaciones tan marcadas y rigurosas eran bien conocidas, para bien y para mal, ya en la Antigüedad (*Hid., Chron.* 252): unos vientos –como el *cierzo* (Gell., *N.A.* II 22, 28-29)– son fríos y potentes y, otros, son soplos de fuego (Col., *R.R.* V 5, 15) y, allá donde el terreno no proporcionaba cereales, éste era abundante en pastos o era susceptible de ser explotado por otros recursos (*Sol., Coll.* XIII 3).

La notable presencia de caza mayor en yacimientos prerromanos evidencia una gran masa boscosa (Berrocal, 1994: 214; Morales y Liesau, 1995), pero estos marcadores se han de entender como un panorama general y, por lo tanto, no implican que el medio natural fuera un paisaje antropizado e intercalado con campos y pastizales. De hecho, el centro y Sur peninsular parecen acusar ya cierto grado de deforestación (López García, 1986).

Las políticas agrarias desde el cambio de Era iniciaron la roturación progresiva de terrenos baldíos (Higounet, 1966; García Moreno, 1986: 383; Bell, 1995: 149-154) pero, igualmente, tampoco implicaron un retroceso de la masa forestal tan dramático. En el siglo XVI, con nuevas técnicas y tecnologías agrícolas a pleno rendimiento, las relaciones de Felipe II de 1575 describen una flora y fauna salvajes –lobos, corzos, osos y jabalís– inimaginables hoy día, por ejemplo, en la Submeseta Sur (Campos, 1972: 121).

No obstante, la morfología de la Península Ibérica favorece la existencia de un buen número de comarcas cuyas condiciones climáticas y biogeográficas difieren de las de su entorno. La Península Ibérica se divide al menos en 10 regiones naturales (Fig. 39) cuyas semejanzas en fisonomía, características climáticas y vegetación son más que sus diferencias (Dantín, 1942 y 1948; Hernández Pacheco,



MAPA DE LA DISTRIBUCION Y EXTENSION DE LAS GRANDES REGIONES NATURALES DE LA PENINSULA IBERICA

I. Región galaica.	VII. Región mariánica.	XIII. Región aragonesa.
II. — asturleonés.	VIII. — castellana.	XIV. — levantina.
III. — vascoantabrá.	IX. — manchega.	XV. — bética.
IV. — lusitana.	X. — ibérica.	XVI. — penibética.
V. — carpetana.	XI. — pirenaica.	XVII. — atlánticoportuguesa.
VI. — oretana.	XII. — catalana.	

Fig. 39- Regiones naturales de la Península Ibérica y regiones climáticas según Dantín (1942: 111, mapa VI).

1955 y 1956). Dentro de la homogeneidad de las unidades geográficas se engloban comarcas individualizadas por sus caracteres, que bien por estar aisladas en valles o gargantas, bien por ser altiplanos o estar junto al litoral, han disfrutado de microclimas específicos y han favorecido formas distintas de explotación del medio (Torres Martínez, 2011).

Como ya definiera a principios de siglo XX C. Bloch (1913: 72) en su estudio de las divisiones regionales francesas, hemos de entender las comarcas de la Península Ibérica como un todo, una unidad, un “organismo económico”. Ahora bien, sin olvidar que las regiones naturales no tienen límites precisos; que las más de las veces, éstas se van difuminando lentamente; y que la diversidad microclimática, antes que haber constreñido las estructuras socioeconómicas, ha favorecido la búsqueda de recursos complementarios allá donde no existían tales condiciones. Sirvan de ejemplo comarcas tan distantes y complementarias como La Bureba, las parameras sorianas o el valle de Alcudia.

Otras grandes unidades geográficas que tener en cuenta son los valles de los grandes ríos, como el Duero, Tajo, Bajo Aragón, etc., porque para vadearlos es necesario conjugar riberas fácilmente accesibles y un lecho amplio donde las aguas fueran más lentas y poco profundas (Madrado, 1984: 25). En ríos como el Duero o el Tajo, cuyos tramos medios transcurren encajonados y con grandes corrientes, o como en el caso del «impetuoso Cinca» que describen los textos clásicos (Mangas y Myro, 2003: 15), las zonas de paso se concretan en escasos puntos –perpetuos o temporales– que fueron controlados con poblados en el Hierro Pleno, como manifiesta el estudio de A.M. Martín Bravo (1999: 28) en la Alta Extremadura. Así se puede estudiar también a través de la toponimia posterior.

Territorio y clima se han de considerar factores decisivos. Por una parte, ríos de cierta envergadura podían dejar de ser infranqueables en ciertas épocas del año si consideramos la referencia al «*helado Jalón*» (Mart., *Ep.* XII 21, 1-2). Por el contrario, la realidad climática actual –una Península Ibérica surcada por ríos pequeños y arroyos bien encauzados– también puede inducir falsamente a una facilidad de paso durante épocas anteriores. La mención de Apiano (*Ib.* 88) a los pequeños cursos de agua como zonas fangosas coincide con los numerosos testimonios de zonas pantanosas en la Península Ibérica hasta las desecaciones masivas borbónicas (López Bermúdez, 1978), y, como señala H. Vandkilde (2007: 21), las inundaciones debieron constituir los mayores obstáculos para el día a día de los asentamientos europeos desde la Prehistoria Reciente.

Por ende, la existencia de un paisaje más lagunar en la Hispania Prerromana, de una parte, permite otorgar un valor estratégico especial a los vados, puesto que no todo amansamiento de aguas podría haber desempeñado esa función<sup>124</sup>. Asimismo, por otro lado, esta configuración del territorio también cambia sugerentemente las posibilidades de obtención de recursos por parte de los asentamientos de la Edad del Hierro para el sustento de las personas y de sus ganados, con las consecuencias territoriales y simbólicas que ello podría conllevar para una comunidad hispanocéltica.

## 4.1.II. VÍAS DE COMUNICACIÓN Y TRANSPORTE

### 4.1.II.1.-VÍAS DE COMUNICACIÓN

Pronto el burro será tan extraño como el mamut  
y el puchero de barro, para cocer las habichuelas,  
tan raro como el vaso campaniforme

Nieto, 2003: 10

Un campo que ejemplifica la vigencia de los estudios etnoarqueológicos y etnohistóricos son las vías de comunicación y los medios de transporte en la Hispania Prerromana. La comparación de los sistemas de transporte tradicionales e históricos, como ciertos modelos de carros, prueban materialmente la continuidad desde la Edad del Hierro y permiten el análisis de otras características relacionadas a través de la pervivencia de los usos.

La existencia de un territorio atravesado por caminos más o menos recurrentes en el Hierro II es una cuestión polémica ante la problemática documentación arqueológica y datación de las rutas, y, en especial, porque implicaría asumir un tipo de relaciones socioeconómicas alarmantemente más “desarrolladas” de las que se presuponen para tal época. De hecho, merece la pena recordar el reduccionismo teórico de algunos modelos cuantitativos de espacio y tiempo, puesto que concluir que, por ejemplo, un berón invertía 30 minutos en llevar en línea recta su ganado a zonas de pastos cercanas implica desconocer las distintas formas de pastoreo y la etología animal e ignorar que, incluso, cada trayecto en las sociedades preindustriales era amoldado al acopio de otras materias o de recursos naturales que se pudieran hallar en tal dirección: la correlación espacio-tiempo debe ser matizada por la experiencia.

La Península Ibérica está compuesta por unidades geográficas muy marcadas que limitan los pasos entre comarcas naturales a corredores<sup>125</sup>, vados y puertos concretos<sup>126</sup>

<sup>125</sup> Son corredores naturales transversales y longitudinales vinculados a ríos que suavizan la compleja orografía peninsular. De hecho, hasta las propias aves migratorias superan las cordilleras a través de estos territorios en vez de remontarlas en línea recta.

Desde la depresión del Guadalquivir se accede a la Meseta por Sierra Morena a través de los afluentes del Guadalimar y el Jándula, y a Levante por el corredor de Almansa. En el Sistema Central, el valle del Lozoya en la sierra de Guadarrama; el valle del Jerte, del Tiétar, el Amblés, el Alagón y el Corneja entre Ávila y Cáceres y la sierra de Gredos. El corredor de las Hurdes para pasar la sierra de Gata y el Vado del Pradillo en Salamanca para rebasar el río Tormes. El río Jalón comunica la Submeseta Sur y la Depresión del Ebro, mientras que la cuenca de Teruel y Calatayud cruzan el Sistema Ibérico. El Sil y el Miño se abren paso en el Macizo Galaico, continuando al otro lado por la fosa tectónica del Bierzo tras salvar el puerto montañoso del Manzanal. En Cantabria y País Vasco hay otros corredores como el del Pas, la cubeta de Vitoria, la cuenca de Alsasua, el curso del Zadorra hasta cruzar el Ebro por Miranda o la ribera del río Alagón. En Pirineos, los valles pirenaicos de Navarra, Huesca, Lérida, como la fosa de Tremp, y otros pasos como el del Ampurdán (Dantín, 1948; Hernández Pacheco, 1955; Madrazo, 1984: 23 y s.; Cabo, 1990: 86).

<sup>126</sup> Además de área de pastos, las montañas son zonas de paso; en

<sup>124</sup> Los estudios etnoarqueológicos y etnohistóricos en yacimientos como el Puente de Triviño (Villanueva de los Infantes, CR) muestran los problemas de tránsito que se generan en vías de comunicación en épocas invernales (Espadas y Moya-Maleno, 2008).



(Fig. 40) y cuya operatividad no tenía que ser perpetua. Sirva de ejemplo que mientras la superficie helada invernal de algunos ríos podían habilitar su paso en diversos puntos (Mart., *Ep.* XII 21, 1-2), todavía en 1984 había 254 puertos de montaña con severos problemas de nieve que impedían el tránsito (Madrado, 1984: 28 y s.).

Todos los pasos, al igual que las zonas de especial concentración faunística, piscícola o mineral, han sido frecuentados por animales salvajes en sus migraciones cíclicas y controlados por el hombre al menos desde el Calcolítico, a tenor de los restos que se han podido documentar (Bosch Gimpera, 1932; Cabo, 1990: 86 y s.; Ruiz-Gálvez y Galán, 1991; Ocaña, 2002; Caballero Casado, 2007: 45; Moreno Gallo, 2005; Díaz Guardamino, 2011).

En los casos en los que se ha realizado un estudio más a fondo del territorio, se comprueba que el control no se limita a los puntos de paso, sino que hay una estrategia de asentamiento junto a los itinerarios que se dirigen a estos puntos (Figs. 41 y 42) (Almagro-Gorbea, 1983; Berrocal, 1994: 226; González Ruibal, 2001; Alfaro Peña, 2005: 33 y s.; Moya-Maleno, 2011). Ahora bien, la perduración de una red caminera desde –al menos– principios del primer milenio a.C. no impide que los factores históricos posteriores hayan determinado la desaparición o reorientación de algunos itinerarios y el diseño de otros nuevos, tanto a larga distancia<sup>127</sup> como en trayectos vecinales (Madrado, 1984: 24 y s.; Cabo, 1990: 93 y s.).

Las redes a larga distancia institucionalizadas que más importancia han tenido han sido las vías romanas, las cañadas ganaderas y los caminos reales. La superposición de muchos de sus tramos, como se evidencia en la Península Ibérica<sup>128</sup> y en otras partes de la Céltica (Fig. 41), muestra que la acción de pavimentar o de regular jurídicamente la existencia del itinerario no implicaba novedad alguna en la ruta. También se constata que un mismo trayecto posee trazados diferentes y paralelos según la estación del año,

terminología tradicional los *puertos secos* hacen referencia a la posibilidad de paso seguro por ellos.

A los conocidos puertos pirenaicos de Roncesvalles, Dancharinea o Somport, otros puertos de entrada en la Meseta Norte son: Montes Claros y Oncala en Soria, el Portillo del Busto y Pancorbo en Burgos; el puerto del Escudo en Cantabria; Las Conchas de Haro en tierras riojanas; desde Asturias: Leitiriegos, Pajares y Beza; en Galicia: Piedrafita del Cebrero, Portillas de Padronelo y La Canda; desde Andalucía: Barranco Hondo, Muradal y Fuencaliente en Ciudad Real; en Extremadura, los puertos de San Vicente, Santa Cruz, Clavín, de los Castaños o el puerto de Baños. Entre ambas mesetas, el puerto de Tornavacas, Candeleda, puerto del Pico y la Venta del Cojo (*AV*); la Fuenfría (*M*) y Guadarrama (*M*), entre otros (Bosch Gimpera, 1932; Dantín, 1948; Hernández Pacheco, 1955; Cabo, 1990: 86 y ss.).

<sup>127</sup> Uno de los últimas reformas fue la radialización del siglo XVIII en relación a Madrid como centro de la misma, la cual hizo decaer los caminos trasversales que articulaban la Península Ibérica.

<sup>128</sup> *Vía Heraclea-Vía Augusta-Camino de Aníbal-Camino de los Arrecifes-Camino Real de Valencia* (Torres Balbás, 1959; Sillières, 1977). Como apuntara S. Madrazo (1984: 28), las coincidencias entre las vías naturales, los caminos romanos, los itinerarios postales de 1790 y el tendido férreo “son alarmantes”.

por lo que el paleoclima es un factor esencial. Así caracteriza Amiano Marcelino (*Hist.* XV 10, 4-5→) el paso de los Alpes entre la Galia y la llanura padana en el siglo IV d.C., bien por un camino montano más corto y directo pero in-

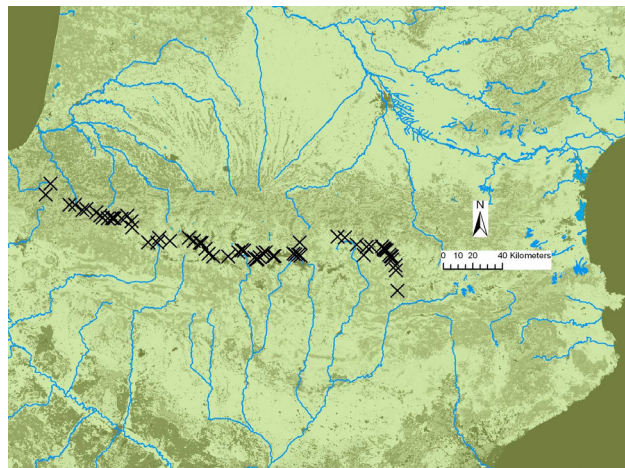


Fig. 40- Detalle de los puertos de paso tradicionales (x) en los Pirineos Centrales y Occidentales.

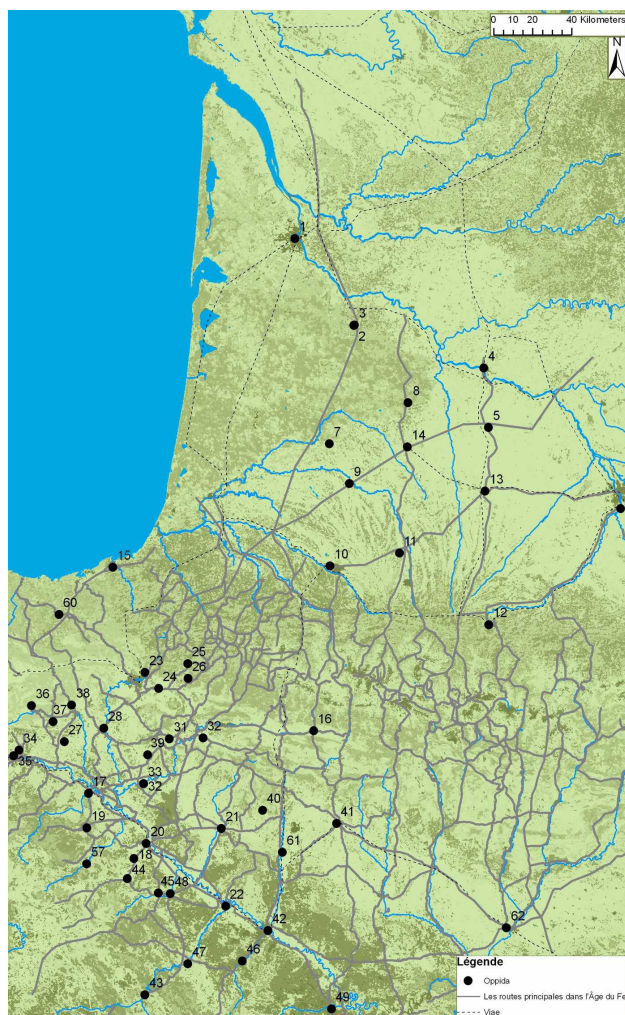
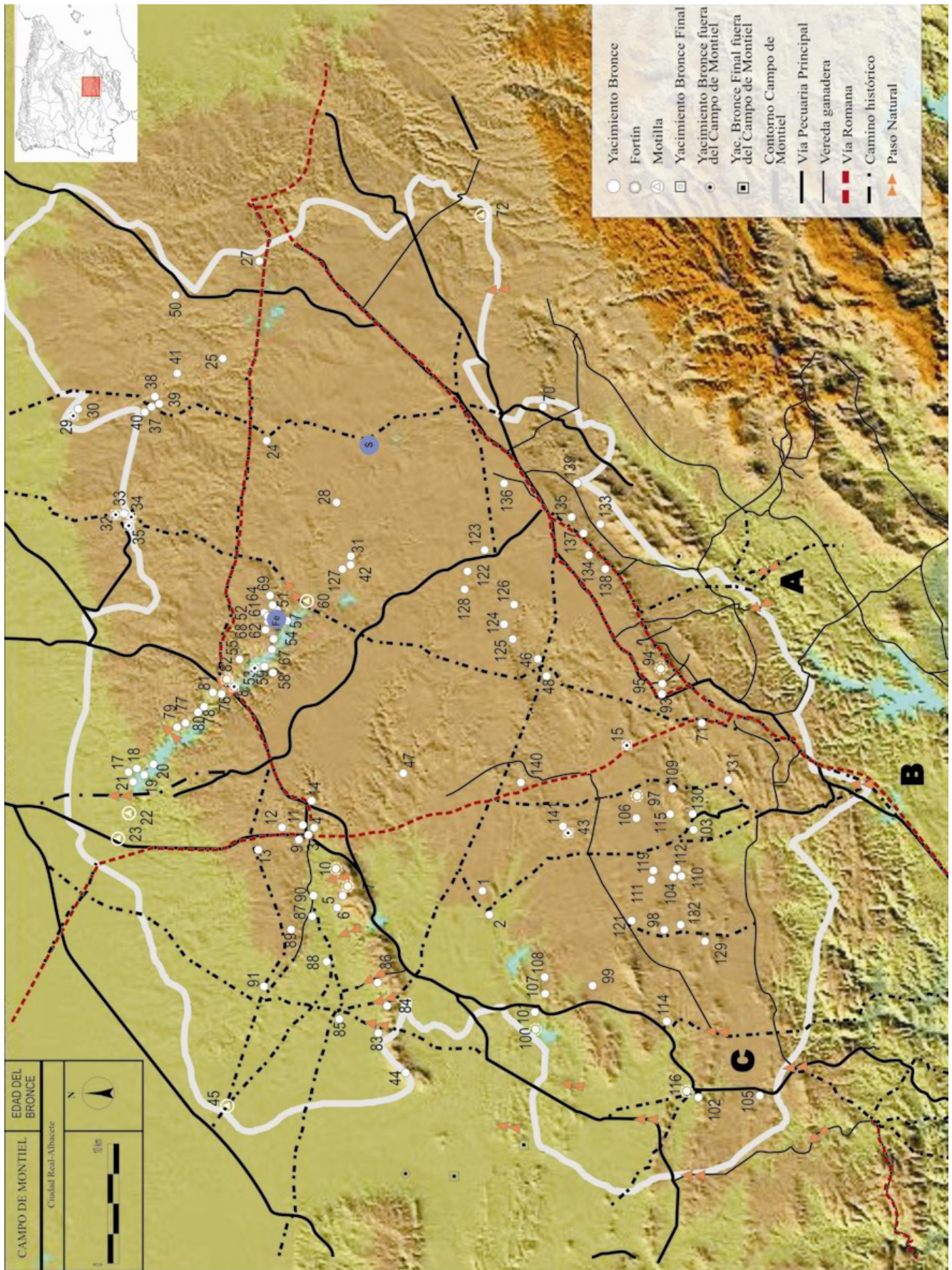


Fig. 41- Ubicación estratégica de los oppida célticos más importantes en ambas vertientes pirenaicas (Moya-Maleno y Torres, e.p.).







transitable en invierno, o bien por un camino costero, más apto pero mucho más largo.

La antigüedad de las cañadas ganaderas, con la polémica sobre la trashumancia prerromana y musulmana de trasfondo (Menéndez Pidal, 1951; Sierra y San Miguel, 1995; Sánchez-Corriendo, 1997 y 1998; Sánchez-Moreno, 1998; Gómez-Pantoja, 1993, 1995, 1999 y 2001; Torres Martínez, 2008: 164 y ss.; 2011: 134-137), aporta una impresionante red de comunicaciones a corta, media y larga<sup>129</sup> distancia que cuenta con datos arqueológicos que constatan su vigencia en Europa y en la Península Ibérica desde la Edad del Hierro.

Los movimientos a media y larga distancia se han relacionado con la trashumancia y, por ende, con el contexto Mediterráneo. Sin embargo, en el Shropshire de Inglaterra ha podido constatare arqueológicamente la superposición de rutas ganaderas desde la Edad del Bronce (T. Malim en Pitts, 2011). Otros *Drovers' roads* de los que se tiene conocimiento en las Islas Británicas desde la Edad Media como vías para el movimiento de mercancías y ganado (Margary, 1973; Bethey, 1983; McGrail, 1995: 277) también fueron utilizados previamente como rutas romanas, y se hallan situados junto a yacimientos de la Edad del Bronce. Así pues, teniendo en cuenta la importancia de las rutas ganaderas en zonas célticas como Gales (Godwin y Toulson, 1977), se infiere el dilatado uso de estas rutas ya en la Edad del Hierro en el mundo atlántico (Fig. 43).

También en Irlanda existió trashumancia y, aunque su testimonio escrito data de la Edad Media, se debe consi-

derar su práctica en la Edad del Hierro porque venía determinada en el calendario por las fiestas célticas de *Bel-taine* y *Samain* (vid. *infra* § 4.3.II.3.b). Del mismo modo, conviene aludir a los trabajos realizados en los Balcanes y Grecia (Hänsel, 2000) y los movimientos ganaderos en la Península Italiana durante época romana, en relación tanto con las llanuras del Norte como con las cordilleras centrales (Pasquinucci, 1979; Volpe, 2001).

A este respecto, es muy significativo que la denominación latina de las vías ganaderas y *rotas da transhumância*, las *calles*, sea la que ha quedado fosilizada en el castellano para denominar las vías urbanas, sin duda por el paso de ganado que soportarían (Isid., *Etym.* XV 16, 10). De hecho, parece difícil escudarse en la modernidad de *La Mesta* –siglo XIII– y en su contexto socioeconómico (Klein, 1981) cuando los testimonios andalusíes, visigodos y arqueológicos existentes apuntan hacia un uso prerromano de trayectos surgidos de corredores naturales y valles fluviales desde el Bronce Final (Ruiz-Gálvez y Galán, 1991; Sánchez-Corriendo, 1997 y 1998; Sánchez Moreno y Gómez-Pantoja, 2003). En el centro y Sur de la Península Itálica no se duda de que, aunque fue Alfonso I de Aragón el que reglamentó la *Dohana menae pecudum Apuliae* en 1447, los movimientos trashumantes a gran escala existían ya desde época prerromana (Pasquinucci, 1979: 170 y ss.).

En el área céltica de la Península Ibérica, la localización de los verracos vettones, la dispersión de ciertos objetos materiales –como fibulas de caballito, cajitas celtibéricas, puñales de antenas, etc.– y la ubicación de poblados (Llanos y Urteaga, 2002: 85) sigue nítidamente, con la inter-

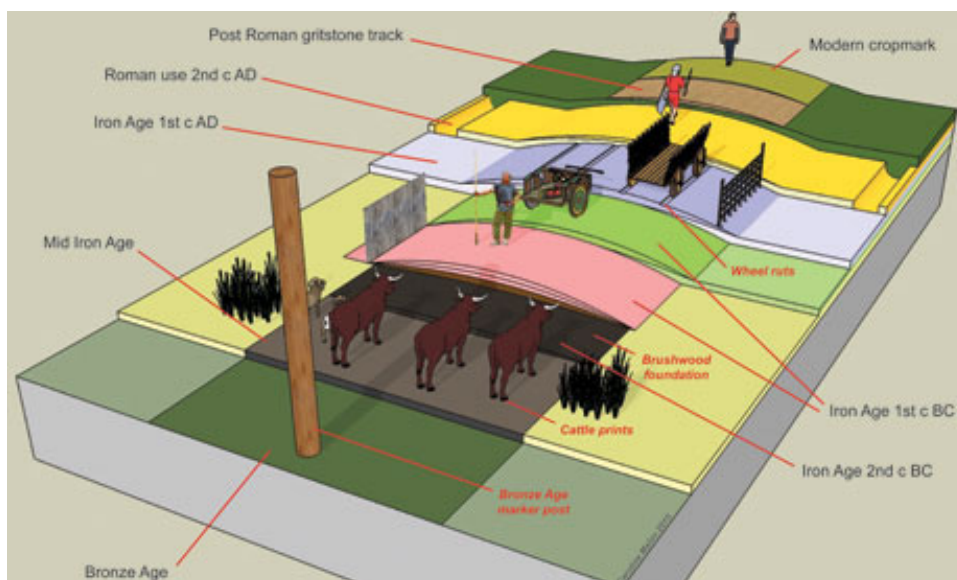


Fig. 43- Reconstrucción de los diferentes niveles desde la Edad del Bronce del camino excavado en Bayston Hill in Shropshire (ING) según Tim Malim (Pitts, 2011).

129 Aunque las largas vías pecuarias no son sino la suma de un sin fin de tramos, éstas eran las que permitían el movimiento de ganados desde los Ancares leoneses hasta Extremadura (Miñambres *et alii*, 2001: 26 y s.) o entre los Pirineos y el Valle del Alcudía (Rubio y Martínez, 1992).

pretación económica que ello conlleva, el trazado de las vías pecuarias tradicionales<sup>130</sup> (Sierra y San Miguel, 1995; Almagro-Gorbea y Torres, 1999; Álvarez-Sanchís, 2005: 23; Madrigal y Muñoz, 2007: 265). De igual modo, en territorio ibérico se ha constatado cómo los caminos que unían núcleos indígenas sobrevivieron a la conquista romana y a las centuriaciones, y acabaron perpetuándose como cañadas pastoriles en tiempos modernos ajenas a la ubicación de los asentamientos medievales hasta el punto de que las cañadas ejercieron de divisoria entre territorios medievales (Hernández Jiménez, 1959: 42; Abad y Sala, 2001: 184).

La estrecha relación de los núcleos prerromanos con el territorio que les rodeaba supone que el número de caminos de carros y sendas de corta y media distancia sería mayor del considerado. Para los lusitanos o astures el número de rutas de montaña sería tan variado como los transitados por los vacceos en la Meseta, sin que, como pretendiera Bosch Gimpera (1933: 65), esto implicara rasgos más arcaicos de los montanos frente a los del llano. Se ha de atender a la existencia de una red secundaria orientada a la mejor explotación de los recursos agroganaderos, forestales o mineros. Estos serían los caminos que conducían a los numantinos a algunos de sus alejados trigales (App., *Ib.* 87), pero también los utilizados posiblemente para los movimientos trasterminates de ganado (Torres Martínez, 2003: 224 y s.) y los que comunicaban a corta y media distancia enclaves indígenas vecinos (Abad y Sala, 2001: 186; Alfaro Peña, 2005: 41). Así se explicaría la pervivencia de vocablos celtas como el Cas. y Port. *trocha* 'atajo' (*DRAE*, 1739: 362), que inequívocamente están ligados a la caminería, y la existencia de otras instituciones hispano-célticas tan arraigadas como el *hospitium* entre personas y comunidades (*vid. infra* § 4.2.I.5).

Existe una escasa valoración de las crestas de las montañas y de los ríos como vías de comunicación que no es fiel al uso que tuvieron en la Antigüedad. En verdad, en la Península Ibérica, la dificultad de paso por algunos puertos de montaña en invierno no debía de diferir de lo que transmite Amiano Marcelino para los Alpes: los caminos eran pequeñas trochas con altas pendientes y encajadas junto a acantilados cuyo piso resbaladizo los hacía intransitables. Sin embargo, a partir del deshielo, las cuerdas de cumbres y laderas eran transitadas también por carros porque mantienen la altura relativa de la marcha, mejoran la orientación de los viajeros y evitan emboscadas (Alfaro Peña, 2005: 33 y ss.). Es más, según Amiano Marcelino incluso en invierno los viajeros sin carromatos podían arriesgarse a vadear estos puertos helados gracias a que los lugareños clavaban postes en el trazado, una solución mantenida hasta hoy día.

130 En áreas donde los rasgos célticos son menos definidos, como en la Carpetania, los materiales alusivos a Celtiberia aparecen por donde discurren la *Cañada y Senda Galiana*, la *Vereda Toledana* (Dehesa de la Oliva, Cerro Redondo, La Gavia, Camino de las Cárcavas, etc.) y la *Cañada Soriana Occidental* (Casa del Soto, Plaza de Moros, Palomar de Pintado y Consuegra, entre otros) (Madrigal y Muñoz, 2007: 265).

En cuanto al transporte acuático, ha de tenerse en cuenta para la Hispania Céltica la amplia difusión, en sociedades preindustriales de la Península Ibérica y de la Europa Occidental, de embarcaciones adaptadas con distinto grado de tecnología a cada tipo de medio, bien fuera fluvial o marino (Birkhan, 1999: 107). La colmatación de los cauces y la implantación de ingenios hidráulicos en los últimos siglos y, muy especialmente, el escaso desarrollo de la investigación subacuática en lagos y ríos de España y Portugal, no debe impedir subrayar la importancia (pre)histórica de tal combinación de medios de transporte y la existencia de trayectos con barcas de ribera que incluso podían remontar ríos con los sistemas adecuados (Madrado, 1984: 22; Derman, 1987; Martínez Ángel, 1997, 1999 y 2000).

Por su parte, la navegación marítima en la Hispania Céltica también se muestra como una de las más importantes vías de comunicación para el contacto entre la Europa Atlántica y la vertiente atlántica y cantábrica de la Península Ibérica, más de la mitad del total de kilómetros de costa que este territorio posee. La colonización de islas y la presencia de productos foráneos e insulares durante la Edad del Hierro sólo se explica de forma lógica por la existencia de una tecnología y unas rutas marítimas transitadas, algunas desde la Edad del Bronce, por grupos autóctonos de la Península Ibérica (Kristiansen y Larson, 2006) (Fig. 44).

#### 4.1.II.2.- TRANSPORTE

En sentido estricto, los sistemas de transporte no se limitan a grandes y complejos artefactos basados en una fuerza motriz de ganado mayor para mover grandes volúmenes, sino que es obvia la existencia de todo un género de carga más menuda, inapreciable al registro arqueológico, de di-



Fig. 44- Barco de tipo atlántico de la Segunda Edad del Hierro (Torres Martínez, 2011: fig. 295, ilustración de Alberto Álvarez Peña).

versos materiales perecederos, formas y estilos. Así, sacos, serones, cestas, etc. estaban adaptados para ser desplazados sobre la cabeza o, como los cuévanos pasiegos, sobre la espalda (Aranzadi, 1943: 317; García Lomas, 1949: Lám. X). Aunque a continuación se tratarán los tipos de transporte de arrastre, no se debe perder de vista esta otra forma de desplazar elementos, pues su capacidad puede triplicar las dimensiones de la persona misma.

#### 4.1.II.2.A.- TRANSPORTE TERRESTRE

El estudio de las vías de comunicación es inherente al de los medios de transporte empleados, sus características y sus aplicaciones en la vida de los indígenas prerromanos. Por esta razón, los cálculos aproximativos en cuanto a distancia recorrida en una hora o en un día<sup>131</sup> son herramientas generalizadoras que deben ser matizadas en función de la fisiografía y de la actividad concreta que se esté tratando, puesto que no siempre interesa andar en línea recta o apurar hasta la última luz del día.

El uso tradicional de los medios de transporte no implica tanto librar del esfuerzo del desplazamiento a su dueño como facilitar el porte de materiales y enseres, y, en este caso, tampoco ello es sinónimo de animal y de rueda. A través del mundo rural se evidencia el uso de aquellos medios que mejor responden a la función encomendada y al entorno en el que se desenvuelven. Este es el caso del arrastre de un madero en V, como la *rastra* gallega y la *corza* portuguesa (Campo Benfeito, Castro Daire, *P-V*), o paralelos, como el *abason* asturiano. Las *narrias*, planchas de maderas y ramas trenzadas cuadrilongas se deslizan por superficies vegetales y acuáticas gracias a la tracción animal o humana (Aranzadi, 1943: 317 y ss.).

El sistema de tiro animal conlleva la domesticación, que, en el caso del carro debe completarse con la incorporación de la rueda. Independientemente del momento y forma de su introducción, en época orientalizante (Broncano y Alfaro, 1997) o durante el Hierro I, en la II Edad del Hierro su uso está bien documentado tanto en Europa<sup>132</sup> como en la Península Ibérica. Además de las referencias de las fuentes clásicas a la fama de los caballos hispanos para las carreras de carro (Serv., *Ep.* IV 60, 2). Los atalajes, las paleopatologías en los animales (Liesau, 2005: 194 y ss.) y las huellas de sus rodadas en las entradas de los poblados prerromanos dan testimonio de su existencia (vid. *infra*).

En la Hispania Céltica aparece tanto la rueda maciza como la radiada, pero como resultado de dos tecnologías

y tradiciones diferentes. Mientras que la radiada es propia de contextos funerarios de prestigio bélicos de Britania y Galia (Diod. S., *B.H.* V 21, 5; *Ibid.*, 29, 1) y escenas heroicas<sup>133</sup>, los restos de ruedas macizas ibéricas (Fernández-Miranda y Olmos, 1986) y célticas y la perduración de vocablos celtas relacionados con este vehículo, como *camba*, deberían ponerse en relación con los carros tradicionales de Irlanda, Portugal y la Península Ibérica destinados a faenas de carga (Aranzadi, 1917: 29 y s.). La rueda maciza, que aparece desde el Pirineo aragonés a la serranía de Huelva, estaba hecha de madera, de una o varias piezas yuxtapuestas<sup>134</sup>, y sin llanta metálica. Otros elementos, como la pértiga central larga, la altura baja y el eje estrecho, evidencian que eran carros especialmente útiles para transportes pesados, como árboles, piedras, etc. El eje fijo a la rueda también debe ser interpretado como una ventaja funcional —no como un atraso—, puesto que se adapta a la velocidad de los bueyes. Es más, aunque el sebo de cerdo haya sido el engrase habitual del eje, en zonas de montaña se consideraba positivo el chirrido del roce porque permitía preparar el cruce de dos carros en un lugar adecuado (Correia, 1917; Aranzadi, 1917: 37 y s.; *Id.*, 1943: 319 y ss.; García Lomas, 1949: Lám. XII-A; Alonso Ponga, 1994: 121; Tomé, 1996: 381).

En cuanto a las estrechas dimensiones del eje —c. 120 cm—, se adaptan a 4 pies y también se ajustan a las medidas de las rodadas que aparecen en los caminos de los asentamientos celtibéricos, como Tiermes, e ibéricos, como Meca o El Oral (*A*). Esta medida tuvo continuidad en época medieval (Cuadrado, Alonso Ponga, 1994; Broncano y Alfaro, 1997; Abad y Sala, 2001: 187).

La configuración del tiro y el tipo de enganche también es un tema interesante. Sería un error trasladar al contexto prerromano todos los sistemas de enganche y tiro tradicionales<sup>135</sup> por el mero hecho de ser populares (Fig. 45) puesto que en el siglo X se introdujeron desde Europa los cambios más importantes en la tracción (Alonso Ponga, 1994)<sup>136</sup>. T. de Aranzadi (1917: 39-54; 1943: 335 y ss.) constató que, aunque el tiro por la cerviz y el pecho estaba extendido en Europa ya en época romana, también es significativa la perduración de sistemas de uncido de bueyes por cuernos o la frente en buena parte de la Península Ibérica y en otras

133 En Hispania se documentan bien en las escenas de caza mítica, como el carrito de Mérida (Almagro-Gorbea, 2005a: fig. 7). En Europa se asocian al *Taranis* galo y al *Dagda* de la mitología irlandesa (vid. *infra* § 4.3.II.4.a).

134 La rueda maciza sacada de una gran rodaja de tronco de árbol no tiene resistencia alguna y es casi inoperante. Por su parte, la rueda maciza se componía de 3 a 5 piezas y podía estar calada (Aranzadi, 1943: 322 y ss.).

135 Sencillo, doble de frente o en pareja, en tándem, en ballesta, con tres de frente o en flecha, en fila de tres, de cuatro o a la d'Aumont, de cinco o de seis.

136 Se substituyó la collera de garganta por el collarón de sobrecuello con horcote; la pechera quedaba apoyada en la base ósea de los omoplatos; y se generalizó el yugo de cuernos o de cruz para los bueyes. Además, la disposición en hilera de los animales y la herradura de clavos permitían un mejor aprovechamiento de la fuerza animal.

131 Se pone como término medio que a pie se recorrerían 5 km/h y c.35 km/día. La ruta diaria de un grupo trashumante entre Gredos y Extremadura era 20 km/día, los mismos que Ruiz-Gálvez (1992b: 27) señala para una ruta de 10 horas. Por su parte, las carretas de bueyes recorrerían tradicionalmente entre 12 y 18 km/día (Madrado, 1984: 75 y s.; Berrocal, 1994: 210).

132 Los carros aparecen en tumbas centroeuropeas desde el IV milenio a.C., y en el mundo céltico el ganado vacuno evidencia haber sido usado como animal de tiro —de carro y/o de arado— antes de ser consumido (Aldhouse-Green, 1992: 28 y s.).



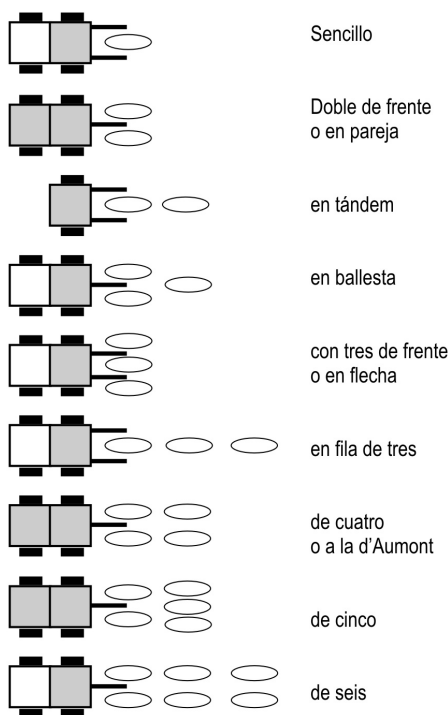


Fig. 45- Principales sistemas de tiro.

zonas rurales europeas<sup>137</sup>. Estrabón lo relacionaba con los galos y Columela (II 2, 22) lo consideró una forma minoritaria y nefasta, puesto que los animales, atormentados, desarrollaban menos fuerza. Columela sólo reconoce la validez de este uncido para arados pequeños, roturaciones pobres y superficiales o terrenos poco profundos, pero el yugo cornil podía arrastrar una piedra de 5 t (Aranzadi, 1917: 54; Schulten, 1959: I, 506; Brunhes Delamarre y Henninger, 1972: 49).

Más significativa todavía es la sustitución del animal por fuerza humana como tiro de arado. Esta práctica, asociada etnográficamente a gentes pobres, bien pudo darse en el mundo prerromano en situaciones de carestía análogas a las documentadas en el contexto tradicional, o bien directamente como forma de labrar en terrazas, pequeñas parcelas y cultivos incompatibles con la presencia animal.

#### 4.1.II.2.B.- TRANSPORTE ACUÁTICO

El uso de embarcaciones en ríos y costas como vehículo y vía de comunicación fue tan importante como los sistemas viarios terrestres, si bien el rastreo de estas rutas y formas de uso es más difícil, tanto por las huellas casi imperceptibles de su uso (Caro Baroja, 1972) como por la agresión misma a los cauces<sup>138</sup>. A pesar de los cambios

en la geomorfología del paisaje, el transporte fluvial fue el sistema más rápido, el que más tonelaje podía mover y el menos perjudicial para los productos; en época romana era el más barato y rentable, por lo que se cree que fue potenciado tempranamente por Augusto (*Ibid.*; Deman, 1987; Fornell, 1997: 126). De hecho, la mención de Avieno (*Or. mar.* 148-153) a que era posible atravesar la Galia, desde el Golfo de Vizcaya al de León, en siete días no es tan descabellado si se tiene en cuenta la navegación fluvial<sup>139</sup> y, salvando las diferencias con los ríos peninsulares, debe aportar nuevas perspectivas.

S. Madrazo (1984: 22) y otros estudiosos de los transportes sostienen que los ríos peninsulares no han sido navegables por el relieve y el clima<sup>140</sup>. Sin embargo, la navegación fluvial en la Península Ibérica es bien conocida durante la Edad Media y en el mundo tradicional (Martínez Angel, 1997, 1999 y 2000). Asimismo, los autores clásicos (Plin., *N.H.* III 3, 10; App., *Ib.* 1 y 71) citaron la posibilidad de remontar los grandes ríos de la Hispania Céltica, como el Sado (*Callipus*), el Miño (*Benis*), el Limia (*Limia/Letes*), el Ebro (*Iberus*), el Duero (*Durius*), el Tajo (*Tagus*), el Guadiana (*Anas*) o el Guadalquivir (*Betis*), con barcas de calado medio hasta el interior con metales, vino, aceite y cereales. Pero también en sus tramos superiores han sido navegables con barcas de ribera y chalanas (*lyntres* y *scaphae*), como los pequeños esquifes o botes que, según Apiano (*Ib.* 91), servían a los numantinos para aprovisionarse a vela cuando el viento era impetuoso o a fuerza de remo por el río Duero.

El mayor caudal de los ríos en la Antigüedad (Schulten, 1959: 13) y la alusión de Estrabón (*Geog.* III 2, 3; 3, 7) a las canoas monóxilas indígenas del Alto Guadalquivir y de los ríos cantábricos, junto a los mencionados botes de remos celtibéricos, fijan la atención en un amplio abanico de formas de navegación para la Hispania Prerromana, al menos en ciertos tramos sin fuertes corrientes (Fornell, 1997). De hecho, las piraguas y canoas de río de factura simple localizadas desde la Edad del Bronce en el resto de Europa, como las del lago Sanguinet (Landas, *FR*) o la inglesa de Hasholme (Birkhan, 1999: 107; Wells, 1995: 238; McGrail, 1995: 262; Dubos, 2006), y las mencionadas por las fuentes clásicas (Liv., *A.U.C.* XXI 26, 8-9) corroboran la capacidad de contacto entre las sociedades de tierra adentro durante la II Edad del Hierro (Fig. 46), y permite inferir

los siglos II-III d.C. La deforestación y la proliferación de molinos desde la invasión musulmana también mermó el caudal del río y el uso de las vías fluviales (Fornell, 1997: 134).

139 Si se tiene en cuenta que durante la Conquista española se podían recorrer 150 km fluviales por día con barcos de gran calado (Harris y Hutchison, 2011: 11), sólo el recorrido desde Tolosa-Toulouse hasta Burdeos por el río Garona –c. 250 km– emplearía apenas dos días y deja otros cinco para andar el corredor del actual Canal du Midi.

140 Las fuertes corrientes y los fondos poco profundos o rocosos en otros casos han sido los problemas principales, como la mencionada referencia al impetuoso Cinca (Mangas y Myro, 2003: 15). Los proyectos de navegabilidad de grandes ríos han fracasado, por ejemplo, el de 1582 de J.B. Antonelli y el de Cabanes de 1829 en el Tajo (Madrazo, 1984: 84; Martín Bravo, 1999: 28 con ref.).

137 En la Península Ibérica en el Nordeste de Portugal, el Suroeste de Galicia, la Cornisa Cantábrica, Aragón, León, en ambas mesetas, Extremadura, Andalucía, Valencia o Murcia. En Europa, desde Austria hasta Irlanda –excepto el Nordeste de la isla–, pasando por Bélgica, Francia, Suecia, Alemania o Norte de los Alpes (Brunhes Delamarre y Henninger, 1972: 49).

138 Los ríos han mutado su trazado y características por causas naturales y por factores antrópicos. El robo de agua de los ríos navegables ya aparece prohibido según Ulpiano, en el *Digesto* (LXVIII 12, 1, 12) entre

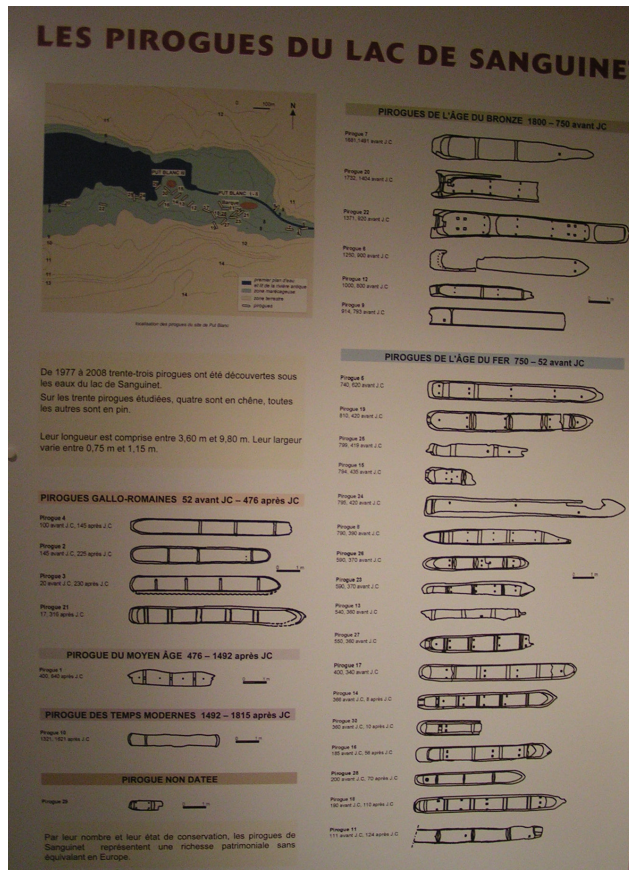


Fig. 46- Piraguas y canoas monóxilas desde la Edad del Bronce documentadas en el lago Sanguinet (Landas, FR), cuya construcción y función no debía diferir de las citadas por Estrabón (Geog. III 2, 3; 3, 7) para el Alto Guadalquivir. Foto: panel del Museo del lago Sanguinet.

rutas a larga distancia que combinaran trayectos terrestres y fluviales. De hecho, es totalmente viable que su uso estuviera extendido en toda la Hispania Céltica, aunque en los ríos de régimen mediterráneo la navegación fluvial pudiera concentrarse en los meses de invierno-primavera.

La importancia histórica y tradicional en la Península Ibérica de los *camino de sirga* redimensiona todavía más las posibilidades de comunicación y comercio entre las sociedades hispanocélticas, puesto que es conocido cómo estos caminos paralelos a la ribera del río permitían remolcar río arriba las barcas con tracción humana o animal desde la Antigüedad (Fornell, 1997: 133), y así remontar ríos hasta sus cabeceras y contracorriente.

En cuanto a la navegación marina, el *cabotaje* ha sido tradicionalmente la forma más apta de recorrer los más de 5.800 km de litoral de la Península Ibérica. A pesar de poseer escasos entrantes para facilitar las influencias marítimas (Madrado, 1984: 31; Cabo Alonso, 1990), hay suficientes evidencias arqueológicas en la costa atlántica que permiten retrotraer los contactos entre grupos insulares y continentales a la Edad del Bronce (Kristiansen y Larson, 2006).

La presencia de productos exóticos en la Irlanda de la Segunda Edad del Hierro, como un mono del Magreb localizado en el yacimiento de Emain Macha (Co. Armagh) u otros objetos que remiten a la Hispania Céltica (Lynn, 1991; Raftery, 1993: 109-113; Henderson, 2007: 43), sólo se explica de forma lógica por la existencia de unas rutas marítimas que deberían pasar por la Península Ibérica. Aunque con precaución, quizás en este contexto también deberían tomarse en consideración las referencias greco-romanas y de las mitológicas británicas e ibéricas a los viajes y a las semejanzas fenotípicas con la Península Ibérica (Tac., *Agr.* XI 12).

Del mismo modo, la navegación de distintos pueblos por la costa portuguesa y gallega desde el Bronce Final (Ruiz-Gálvez, 1993; Almagro y Torres, 2009: 121 y ss.) también implica que la navegación fuera un fenómeno conocido por los grupos costeros, y, en definitiva, parece lógico que ésta también fuera practicada por ellos mismos (Balil, 1971: 345). A este respecto, los estudios de las creencias acerca de viajes oceánicos (*vid. infra* § 4.3.II.2.d) y otras aproximaciones etnohistóricas y etnoarqueológicas (Alonso Romero, 1976, 1987, 1991a y 1995) han permitido conocer mejor las embarcaciones y travesías de este tipo en la Europa Céltica, quizás no como una flota regular como tal, pero sí como ejes de una navegación de cabotaje, en esquifes o pequeñas embarcaciones similares. El periodo más propicio de navegación en el Mediterráneo abarcaba de abril a octubre, mientras que en el Atlántico la pesca sólo era segura hacia el solsticio de estío (21/VI) (Braga, 1924: 81; Fornell, 1997: 145).



### 4.1.III. CICLOS VEGETATIVOS Y DE TRABAJO. EL CALENDARIO (I)

El cómputo del tiempo es un proceso mental por el cual se interioriza y organiza la vida del ser humano y la de su entorno. Todo calendario se basa en la existencia de ciclos naturales (Col., *R.R.* XI 2; Beda, *Temp. Rat.* I 2) con un inicio consensuado y sobre el cual se pueden desarrollar nuevos calendarios administrativos, políticos, religiosos, etc.<sup>141</sup>. Desde la Edad del Bronce en Europa hay testimonios arqueológicos del creciente interés por la observación de los fenómenos astronómicos (Fig. 47) que en la Edad del Hierro generaron sofisticados calendarios, como el gallo romano de Coligny, del siglo II d.C., y precisos puntos de observación (*vid. infra* § 4.3.II.1).

El hombre se ve inmerso en distintos ciclos de diferente duración que transcurren paralelos, de los cuales, los solares y los lunares son los únicos que permiten contabilizar sistemáticamente el tiempo transcurrido en relación con sus etapas vitales y económicas y con las de otras especies que le rodean. Pese al desfase entre ambos<sup>142</sup>, son dos calendarios complementarios e inseparables que permiten el cómputo del tiempo en:

- *Ciclos anuales*: periodos semestrales articulados a través de los dos solsticios y dos equinoccios.
- *Ciclos medios*: periodos de 40 días basados en los cómputos lunares y ciclos biológicos.
- *Ciclos cortos*: las características lunares estructuran la división entre día y noche, en semanas, quincenas y en el ciclo mensual.

Los ciclos lunisolares y otros factores climáticos influyen en las mareas y en el ciclo biológico de las especies animales y vegetales domésticas y silvestres; en la alimentación, menstruación, alumbramiento y muerte de la cabaña ganadera y en las tareas necesarias ante la germinación y cosecha de pastos y cultivos (Hes., *Op.* 414-825; Col., *R.R.* XI 2; Beda, *Temp. Rat.* II 29) (AA.VV., 1997: 14; Torres y Mejuto, 2010). Pero, como también se tratará más adelante (*vid. infra* § 4.3.II.1), dentro de las variaciones de cada zona (Bell, 1996; Reynolds, 1995: 202 y ss.) al menos desde la Edad del Hierro parece existir una adaptación a referentes astronómicos, como las estrellas que anunciaban la primavera, como las Pléyades; las que presagiaban lluvias, como las Híades; la aparición de la constelación Canícula coincidía con los máximos calores del año, durante la segunda quincena de julio, etc. En definitiva, con cada



Fig. 47- Disco de Nebra, procedente del monte Mittelberg (Sajonia-Anhalt, ALE) (Meller, 2004).

efeméride se calculaban los consiguientes comportamientos medioambientales.

La comprensión del hombre de tales condicionamientos permitió que las comunidades prerromanas alcanzaran, en condiciones climáticas y tecnológicas muy similares a las de la España preindustrial, el máximo grado de desarrollo agroganadero. Es por ello que la previsión de la meteorología en estas sociedades indígenas debió de ser tanto más importante que en las recientes, pues ella también debió condicionar la estrategia económica que era preciso adoptar. He ahí la importancia de la observación tradicional de fenómenos naturales en las *calandras* altoaragonesas y las *cabañuelas* meseteñas, para pronosticar todo el año<sup>143</sup>; las *retorneadas*, para el mes; y otras de un día para otro (Moreno Rodríguez, 1986; 1987; Pozuelo, 1989). Tanto las *calandras* como las *cabañuelas* son muy significativas para advertir la existencia popular de una inflexión del año, aunque las primeras se tomen en diciembre (13-24) y las segundas en agosto (1-13), coincidiendo esta segunda con la fiesta de *Lugnasad* (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

M. Eliade ([1956]: 69) sugiere un origen judío en razón a la *Fiesta de los Tabernáculos*, pero, además de que se trata de prácticas asociadas a economías de subsistencia ajenas a las actividades de los judíos, los pronósticos meteorológicos son bien conocidos desde la Antigüedad. Tanto Demócrito en el siglo V a.C. (Plin., *N.H.* XVIII 62, 231) como Aristóteles (*H.A.* V 8, 4-16 / 542b→) un siglo más tarde, aluden a un periodo especial de 14 días dividido en dos de siete en torno a los solsticios, relacionado con el ciclo reproductivo del *alción* –martín pescador (*Alcedo atthis*)– y

141 Varrón (*L.L.* VI 11), entre los siglos II-I a.C., menciona que el *lustrum* romano, de cinco años, era el ciclo de pago de impuestos a los censores romanos. En el contexto britano de los siglos VII-VIII, Beda (*Temp. Rat.* I 2) continúa señalando la coexistencia de calendarios naturales, consuetudinarios y civiles como, por ejemplo, establecer los mercados cada ocho días y los impuestos cada quince días.

142 El *ciclo lunar* se compone de 354 días y el *ciclo solar* de 365 días lunares, por lo que el primero se adapta al segundo con 13 meses de 28 días (364 días) o añadiendo un periodo de 12 días al final del año (*vid. infra* § 4.3.I.3.b).

143 El orto y el ocaso del Sol, las reacciones del ganado –que también barrunta los cambios–, el canto y actividad de los animales, el brillo de las estrellas, la potencia del ladrido de los perros por la noche, el color del monte al atardecer, la dirección de los vientos, el caudal de un determinado arroyo o fuente, etc.



en el que tenían lugar predicciones meteorológicas y pasajes míticos (Sergent, 1999b: 4 y ss.).

Almagro-Gorbea (1995a y 2009), Torres Martínez (*passim*) o Sánchez Moreno y Gómez-Pantoja (2003) han demostrado la viabilidad y necesidad del uso de una metodología etnoarqueológica y etnohistórica basada en prácticas económicas tradicionales de la Península Ibérica como forma de replantear y profundizar en la supervivencia de las comunidades hispanocélticas. A continuación, se aportarán de forma sucinta algunos ejemplos para mostrar la valía de tal enfoque, y para la comprensión de este ámbito prerromano, pero también para profundizar en las formas rituales y de religiosidad, puesto que se hallan directamente relacionadas con los ciclos vegetativos anuales.

No obstante, también se ha de tener en cuenta la importancia de los condicionamientos ideológicos, tabúes, tradiciones locales, etc. en el desarrollo de cualquier actividad en la Hispania Céltica.

#### 4.1.III.1.- CALENDARIO DIARIO

Las actividades diarias de cualquier comunidad rural son la base de las realizadas durante todo el año. Unas cambian junto a las otras y en la gran mayoría de los casos son prácticas cíclicas derivadas de las condiciones geográficas del lugar y de rasgos socioeconómicos de la época. Es obvio que jamás se podrá reconstruir un tipo de conducta estático de una persona o de un grupo de ellas en la Hispania Prerromana, pero los modelos de subsistencia en las sociedades preindustriales y en contextos paleoambientales concretos sí permite imponer cierta rutina adaptada a los biorritmos naturales. Es por ello que una visión etnoarqueológica, que parte de labores rurales cotidianas escasamente alteradas hasta hace un siglo, enriquece la interpretación del Pasado y permite dotar de un contenido a espacios y continentes arqueológicos. Esto tampoco significa que sea lícito trasladar todos los datos etnográficos a todos los contextos de la Edad del Hierro.

El ciclo noche/día marca el cómputo del tiempo más inmediato. Pero, a diferencia de la equiparación día-luz solar actual y de otras tradiciones europeas<sup>144</sup>, las fuentes clásicas sitúan en la Céltica la tradición de computar por noches. La lógica de tal cómputo es evidente porque las fases de la Luna son el único sistema que permite contabilizar sistemáticamente el tiempo transcurrido en relación con el ciclo vital y económico del ser humano y de otros seres vivos que les rodean y de los que se vale (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

El sistema se aprecia en la Europa Céltica en la importancia lunar del calendario, como constata el de Coligny (Duval y Pinault, 1986: 404 y s.) y, especialmente, por la propia alusión de César (*B.G.* VI 18, 2→) y Plinio (*N.H.* XVI 250) a que los galos iniciaban la jornada por la noche y a que así computaban el tiempo. Además de otros ejemplos prerromanos relacionados (*vid. infra* § 4.3.II.3.b), es significativo cómo esta medida se ha podido detectar en época medieval en los reinos germanos (Pertz, 1829: 249), y cómo esta tradición se conservó en Irlanda relacionada con la tutela de Dagda-Dis Pater, dios céltico de las tinieblas (Le Roux y Guyonvarc'h, 1986: 260; Laurent, 1997: 92).

El hecho de que el registro etnográfico de la Península Ibérica y Europa haya podido recoger este mismo sistema traslada razonablemente a la Hispania Céltica dicha tradición de raíces indoeuropeas. En tierras asturianas y de los Ancares leoneses, el bable y leonés han conservado respectivamente el término *anueite* y *anoite* 'anoche' con significado de 'ayer' (AA.VV., 1997: 14; Puerto, 2006), y el calendario tradicional vasco contaba los días según las noches transcurridas, donde la jornada-*egun* también significaba mayoritariamente 'esta noche' (Knörr, 2000: 183). En Bretaña se alude a la jornada siguiente como *antronoz* 'la próxima noche', mientras que en Gales la semana se denomina *wythnos* 'ocho noches' y la quincena *pythefnos* 'quince noches' (Sterckx, 2003: 259). Algo similar ocurre en el mundo germano, donde la quincena se designa Ing. *fortnight* 'catorce noches' y Al. *Sonnabend* (Michel, 1979: 83; Almagro-Gorbea y Gran Aymerich 1991: 203).

La definición de una rutina está determinada por variables interrelacionadas entre sí, entre las que destacan el clima, la orografía, las necesidades de la dedicación económica específica, el apoyo familiar, los condicionamientos sociales, la estación del año y otros planteamientos cosmológicos. Pero hay pautas generales aplicables al mundo hispanocéltico que sí han de tener en cuenta la existencia de unas tareas diarias —como el abastecimiento de agua (Leizaola, 1991: 23)—, como hay una distinta realidad del tiempo según la faena que se realiza: los agricultores trabajan de Sol a Sol, a cualquier hora y temperatura, pero disfrutan de parones biológicos y de temporadas improductivas. Por el contrario, la independencia del animal concede a los pastores labores menos sacrificadas y durante menos horas. También evitaban las temperaturas extremas de verano e invierno para pastorear pero, por las mismas, no podían desatender jamás su ganado y había épocas de trabajo muy intenso, como la paridera o el esquila (Alonso Ponga, 1981a: 29; García Martín, 1984: 16). El esquila podía incluso hacerse dos veces al año (Var., *R.R.* II 11, 7-8).

Los testimonios etnográficos evidencian que la concentración de actividades en ciertas épocas necesita de redes de apoyo en cuanto al reparto del trabajo entre el grupo familiar extenso y personas asociadas, así como que no hay distinción de sexos en la división de tareas (*vid. infra*).

<sup>144</sup> El propio día ha variado en su cómputo según el punto de inicio-final. Para los babilónicos era entre ortos; para los atenienses entre sus dos ocasos; para los umbros y egipcios entre los mediodías y las medianoche respectivamente; el día para los caldeos y persas desde el ocaso del Sol hasta el siguiente. Mientras que para los sacerdotes romanos el día se iniciaba a medianoche, el vulgo se regía desde el amanecer hasta la noche (Plin., *N.H.* II 79, 188; Plut., *Quaest. Rom.*, 84; Macr., *Sat.* I 3, 2-8; Isid., *Etym.* V 30, 4; Beda *Temp. Rat.* II 5).

El horario vital rural ha estado marcado en gran medida por el medio natural y, como ya describía Prudencio (*Cath.*, I-V 1-16) en la Hispania de los siglos IV-V d.C., la actividad humana venía marcada por la luz entre el ocaso y el amanecer. No obstante, se trata de una generalización puesto que cada actividad conllevaba un ritmo y, además, dependía de costumbres específicas y de la idiosincrasia de la zona (Figs. 36 y 48). Por ejemplo, en la *montanera* del cerdo estos animales sólo activan su movimiento de forma natural entre las 11 y 18 horas y luego de nuevo a las 4 de la madrugada (Vargas *et alii*, 2006: 48; Aparicio *et alii*, 2007: 33 y ss.). Por el contrario, durante las horas centrales del verano meseteño, hasta las 17 horas de la tarde aproximadamente el campesinado no trabajaba por el calor asfixiante (Jessen, 1946a: 303). La común creencia del trabajo de Sol a Sol entre los campesinos tampoco se cumplía en todos los casos: en el área de Zaragoza hay constancia desde el siglo XV de una jornada de ocho horas y, lo más importante, su arraigo era tal que las numerosas constituciones promulgadas para ampliarlas no eliminaron esta forma de organizar el tiempo (Costa, [1902] 1981: II, 397).

La rutina dictaba a las personas la hora del día o de la noche. Señala McCluskey (1998: 165) que hasta el siglo X se conocía la hora aproximada por la observación del Sol y las estrellas, pero se ha de destacar que para las noches se

precisa de un conocimiento del movimiento de las estrellas y que éste se ha estado transmitiendo hasta tiempos recientes en la Península Ibérica. El cómputo del paso del tiempo diurno y nocturno tan sólo necesita experiencia y, en casos “más avanzados”, tener un referente fijo. Este era el caso de *El Roble de las Once* de la Peña de Tobía (Tobía, *LO*), donde su posición dominante en el paisaje y en el tiempo –algo más de 230 años de edad– ha venido sirviendo a los lugareños como referente horario en función de la iluminación que recibía del Sol a partir de las 11 (Domínguez Lerena, 2007: 206 y s.). Si se tiene en cuenta el simbolismo y la longevidad milenaria de especies como el *Quercus* y el *Taxus* (Cáceres, 2008), es factible que los árboles constituyeran referentes de primer orden en la vertebración del tiempo y del paisaje mítico de un territorio.

En el caso nocturno, J.L. Puerto (2006: 17) recoge cómo en la localidad montana de Pozos (Truchas, *LE*) el tiempo de la noche transcurría según pasaban la *Piña*, el *Arao* y *Locero* –las Pléyades, La Osa Mayor y Venus– por el pico Codres. Su tránsito por aquel punto marcaba las horas de riego y ambos ejemplos demuestran que no era necesario más ingenio técnico que la observación celeste. En estas situaciones, tal y como señalara Beda (*De Temp.* I 3) se ha de tener en cuenta que las horas del día duraban según la estación, esto es, según hubiera más o menos luz solar.

Yearly sum of global irradiation on a horizontal surface - Spain and Portugal

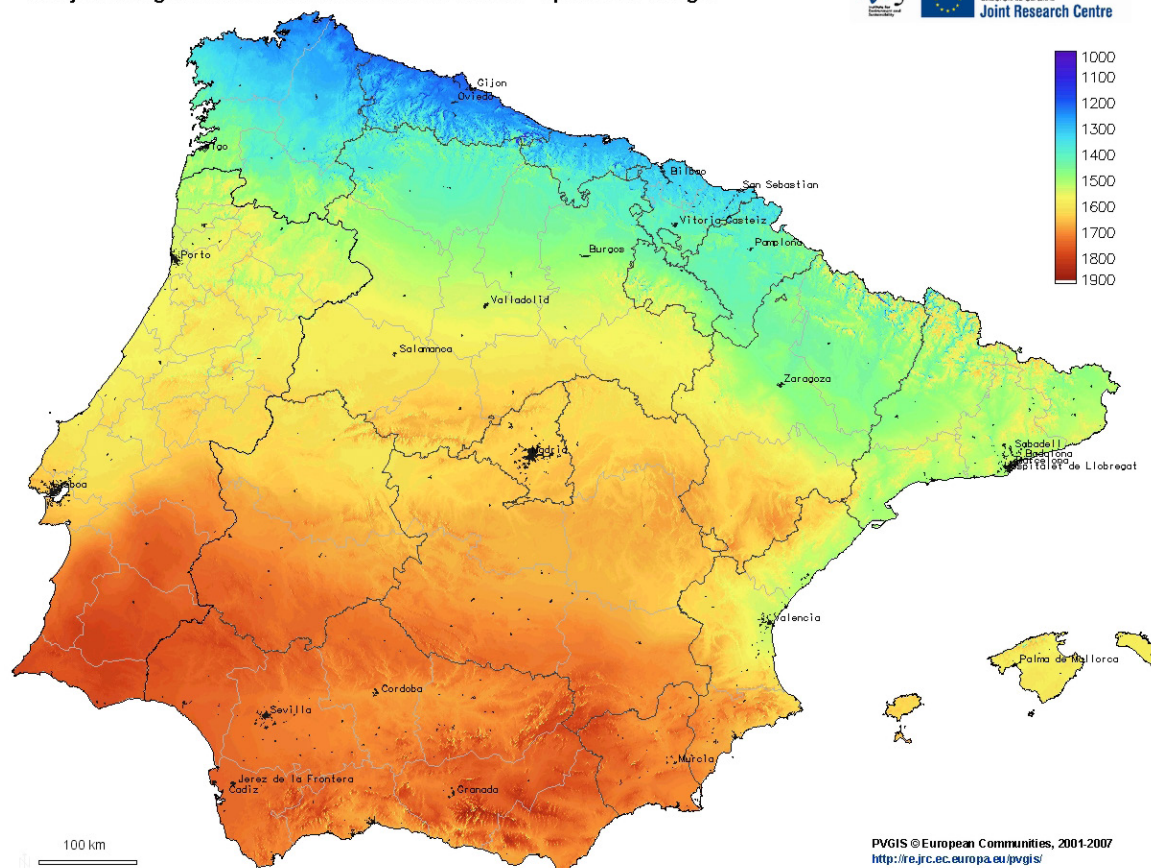


Fig. 48- Irradiación solar anual en la Península Ibérica. Aunque el mapa corresponde al aprovechamiento actual de esta energía para uso fotovoltaico de la Unión Europea (Súri *et alii*, 2007), muestra las sensibles diferencias de irradiación y, por tanto la importancia local en la formación y desarrollo de los sistemas económicos, sociales y cosmológicos de las sociedades de la Edad del Hierro.



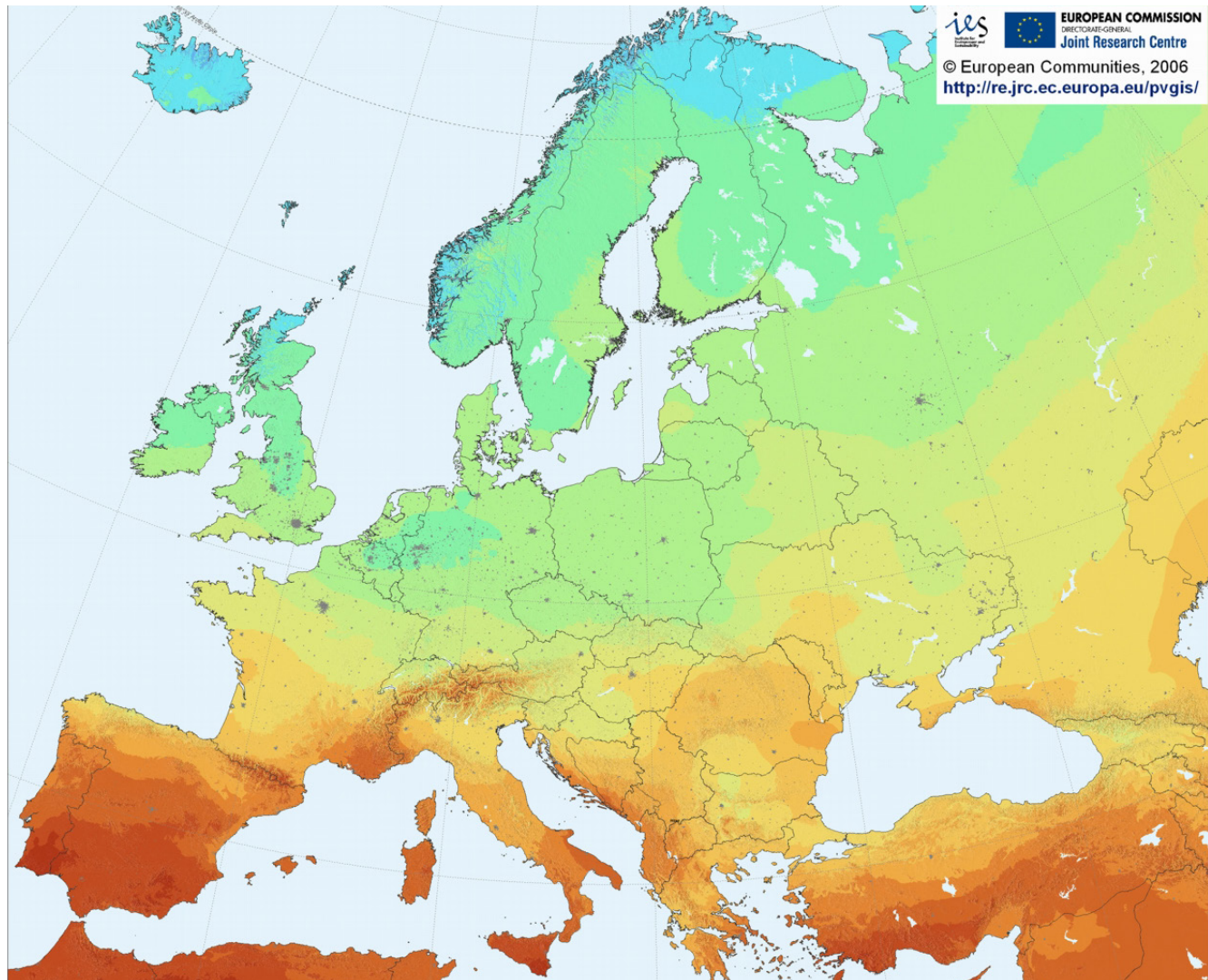


Fig. 49- Irradiación solar en Europa. Aunque el mapa corresponde al aprovechamiento actual de esta energía para uso fotovoltaico de la Unión Europea (Šúri et alii, 2007), muestra las sensibles diferencias entre la irradiación global de las latitudes más septentrionales y las que pudieron darse en la Hispania Céltica.

Para lograr un acercamiento más objetivo al modo de vida de la Edad del Hierro hay que considerar la sincronización tradicional entre la experiencia y el ritmo de la Naturaleza. La extrapolación de los comportamientos y rutinas a toda la Céltica conlleva ignorar características del contexto geográfico tan importantes como las horas de radiación solar. La latitud es un factor decisivo para el desarrollo y explotación del medio y para la variedad de las nociones religiosas y cosmológicas: además de tomar en cuenta las diferencias de horas de luz, por ejemplo entre Irlanda y España, interesa tener en cuenta la fuerza o intensidad con la que la energía solar baña Europa desde las costas bálticas al Estrecho de Gibraltar (Fig. 49).

Estas apreciaciones se han de realizar también dentro de la propia Península Ibérica. Si nos atenemos al ciclo anual en una comunidad hispanocéltica, hemos de tener muy presentes las fases fenológicas de animales y vegetales (SMNE, 1943; Caro, 2006; Gómez et alii, 2007), así como advertir que el tiempo de luz natural del invierno y

verano en España y Portugal oscila casi seis horas entre ambas épocas: cerca de nueve horas y cuarto de luz en el solsticio de invierno (21/XII)<sup>145</sup> y algo más de quince horas durante el solsticio de verano (Figs. 13 y 50). Estos datos son tan absolutos como relativos a la hora de enmarcar las actividades, puesto que están en función del orto y ocaso solar; aproximadamente media hora antes y después de la aparición y desaparición del Sol es cuando el alba rompe la oscuridad de la noche en el horizonte o cuando esta última apaga los últimos reflejos diurnos<sup>146</sup>. Del mismo modo, se ha de contar con que las noches de Luna llena permiten incluso la orientación en campo abierto.

En este sentido, teniendo en cuenta la coincidencia entre

<sup>145</sup> Véase el refrán referente al día 30 de noviembre, todavía a un mes del solsticio: «Por San Andrés, siempre de noche es» o «Llegado San Andrés, invierno es» (Ruiz y Sánchez, 1998: 117).

<sup>146</sup> Mientras en castellano el término *alba* identifica plenamente los momentos previos al orto, la voz *vespertino* es ambigua. Quizás sea necesario acudir Ing. *dusk* para determinar tal comienzo de la oscuridad total en la noche.



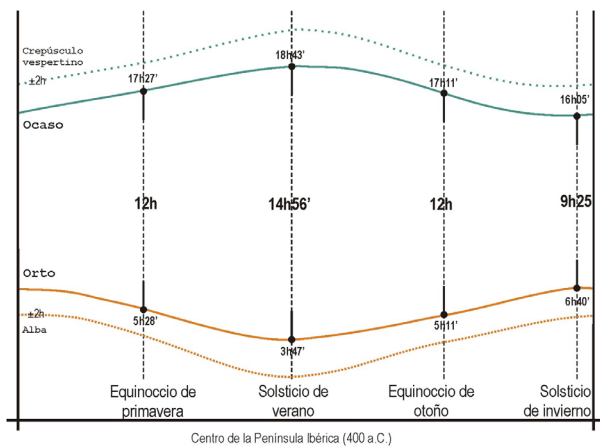


Fig. 50- Ortos y ocasos del Sol y horas de luz anual en el entorno de Madrid, año 400 a.C. Gráfica construida sobre datos del programa de recreación astronómica The Sky6. Software Bisque.

los usos tradicionales y lo descrito por Hesíodo (*Op.* 574-581 →) —en la otra orilla del mar Mediterráneo y hacia el siglo VIII a.C.—, se ha de considerar que el comienzo de la actividad hispanocéltica se iniciaría de madrugada, en torno a las cinco de la mañana en primavera y verano. Pastores y campesinos de La Mancha, León, Burgos o País Vasco ordeñaban y revisaban ganado y bártulos al alba y antes del orto ya se dirigían a los cultivos y pastos cercanos (Costa, [1902] 1981: II, 397; Jessen, 1946a 302; Timón, 1981: 11; Leizaola, 1991: 23; Aladro, 1991: 75; Represa, 1998b).

También resulta interesante que en contextos campesinos de la Edad del Hierro tuvieron que ser necesarias otras faenas relacionadas con la adecuación del equipo y de las instalaciones. Tal y como se constata en el mundo tradicional, labores como sacar la basura —excrementos— de los animales, darle la vuelta a la basura para que sirva de abono, obrar fibras naturales —esparto, pleita, etc.— para hacer esteras, sogas o látigos, así como revisar todos los aperos —reparación, afilado, etc.—, se desarrollaban durante los temporales y las circunstancias atmosféricas adversas, cuando gran parte de las faenas agrícolas son impracticables.

Por su parte, el pastor, más libre, se podía permitir dedicar el día a hilar y crear utensilios propios del denominado arte pastoril, y la misma realización de fibras, artilugios y elementos necesarios para la subsistencia (Aranzadi, 1943: 362; García Martín, 1984; Sánchez García, 2000: 126). En caso de haber dejado el rebaño suelto, se volvía a los chozos para elaborar quesos, prendas sencillas<sup>147</sup>, útiles para el ganado o atender otras faenas, como la caza y pesca, el huerto, el gallinero y las reparaciones (Timón, 1981: 11; Leizaola, 1991: 23 y s.).

Por ende, a través de las sociedades de economía premoderna de la Península Ibérica es posible advertir que para

la Edad del Hierro no se ha de relegar a ciertas tareas domésticas a las mujeres, sino que podían ser desarrolladas por todos los individuos del hogar. Ello no obsta tampoco para que las mujeres, además de encargarse de la prole, tradicionalmente también lavaran, molieran, recolectaran, hicieran queso o pastorearan al ganado restante (Sánchez y Timón, 1981: 5; Timón, 1981: 12).

Con las primeras horas de la tarde, los pastores que habían dejado los rebaños sueltos subían de nuevo al monte por él e iniciaban el regreso para entrar al anochecer, al tiempo que el resto de labradores. Pero en verano todavía quedaba trabajo: los pastores invertían unas horas en volver a ordeñar y hacer queso (Jessen, 1946a 303; Leizaola, 1991: 23; Represa, 1998b; Del Estal, 2005: 31). La noche era el mejor momento para hacer la masa de pan con *liuda* —levadura natural— (Sánchez y Timón, 1981: 5).

El tipo de actividad realizada en las últimas horas de la noche era buen indicador de la estación del año. En invierno se desarrollaban labores de orden familiar-vecinal junto al hogar, como hilar hasta la medianoche (Aranzadi, 1943: 362; González Ruibal, 2003b: 158; Del Estal, 2005: 11 y ss.). Cabe destacar en estas horas la presencia de familiares que, como en *las velás* abulenses (Martino, 1995: 83 y s.), llevaban a abuelos y nietos cada día a una casa de un pariente para mantener la relación. Tal movimiento se potenciaba en verano, donde se vivía más de cara a la comunidad: los niños correteaban por las aldeas, había música y las visitas podrían darse entre majadas vecinas (Jessen, 1946a 303; Timón, 1981).

Para estas horas nocturnas se conocen distintas formas de iluminación interna que son plenamente aplicables al mundo prerromano. Las distintas modalidades, anotadas por Barandiarán (1951) en el País Vasco, pueden también ejemplificarse con el empleo de los *llumbreiros*, raíces secas de urz/brezo (*Calluna vulgaris*) colgados de la cadena del hogar o de simples teas impregnadas en sebo en las sierras zamoranas y leonesas (Del Estal, 2005: 20). Incluso es posible reconstruir las formas de orientarse en desplazamientos más largos si se observan, por ejemplo, los *pachizos* —haces de escoba o centeno— que se empleaban tradicionalmente en El Bierzo (Mingote, 1988: 350).

Según Varrón (*L.L.* VI 7), el momento de dormir —el *concubium* y *silentium noctis*— era el tiempo entre el lucero vespertino y el matutino —Venus—, visibles después del ocaso y antes del orto solar. Es evidente, como se aprecia en el registro etnográfico, que es más lógica la existencia de diversos ritmos de actividad económica y social nocturna en función de la época del año, aunque la hora de conciliar el sueño no sobrepasara habitualmente la medianoche (Leizaola, 1991: 23).

Con respecto a la noche, llaman la atención las partes en las que se ha dividido tradicionalmente. De una parte, F. Le Roux y Guyonvarc'h (1995: 170) señalan que la noche

<sup>147</sup> Albarcas, calcetines, cordones, chaquetas-zamarras o zurrones, elementos de vajilla —tarteras de corcho—, útiles para el ganado, cuerdas o cercas.

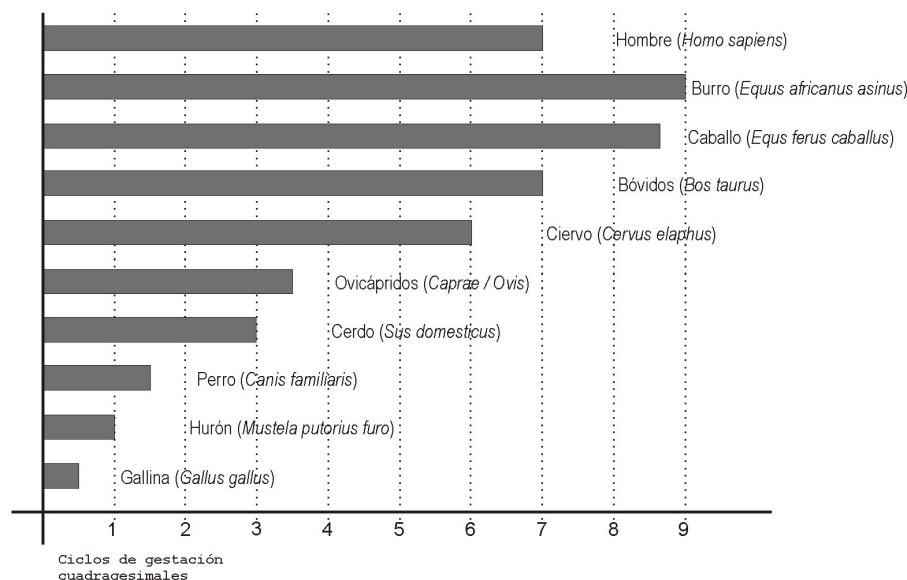


Fig. 51- Tiempo de gestación de algunos animales documentados en yacimientos de la Hispania Céltica, donde se aprecia la relación con los ciclos cuadregesimales.

céltica se dividía en tres momentos, lo cual concuerda de pleno con el concepto trifuncional de la sociedad céltica que proponen los autores. Sin embargo, también destaca la división en época romana en cuatro *vigiliae* (Montesino, 1992: 183). Este testimonio también se hallaba en las cuatro grandes subdivisiones de la jornada irlandesa: tarde, madrugada, mañana y después del mediodía (Ó Súilleabhán, 1942 en Sterckx, 2003: 257), y, paradójicamente, también está acorde con el esquema cuatripartito espacial y calendárico indoeuropeo (*vid. infra* § 4.3.II.2.a y II.3.b).

Desde un punto de vista más pragmático, la división de las horas nocturnas bien podría entenderse como un sistema ecuánime para repartir turnos de guardia en momentos de la Antigüedad más avanzados. De hecho, en la Europa e Hispania Medieval Cristiana aparecen otras divisiones entre el crepúsculo y el amanecer, por ejemplo en siete intervalos (Isid., *Etym.* V 31, 4; Beda, *Temp. Rat.* II 7).

#### 4.1.III.2.- CICLOS CUADREGESIMALES

Se trata de un periodo natural de 40 días que interviene en el desarrollo de las sociedades preindustriales. Aparte de estar presente en otros cálculos astronómicos concretos<sup>148</sup>, este ciclo permite articular el calendario lunisolar, puesto que divide el tiempo entre solsticios y equinoccios consecutivos en dos partes iguales. En segundo término e

igualmente importante, rige los mecanismos biológicos de personas, animales y plantas.

El lapso cuarentanal se aprecia en el mundo tradicional de la Península Ibérica tanto en su vertiente más orgánica como en los ciclos de procesado de materias primas para las actividades artesanales. De una parte, este ciclo está presente en la gestación media de animales domésticos de importancia capital, como palomas, asnas o vacas<sup>149</sup> (Fig. 51). En los humanos este periodo también determina los ciclos relacionados con la gestación, como el tiempo de embarazo<sup>150</sup>, el periodo más delicado para los abortos, las primeras manifestaciones del feto<sup>151</sup> o el puerperio, el tiempo de 40 días posteriores al parto en los que la mujer no es fértil.

Tal ciclo también regía el calendario agrícola romano, por ejemplo en lo relativo a siembras, y frecuentemente en referencia al solsticio de invierno<sup>152</sup>. En cuanto a su vertiente más práctica, 40 jornadas era el tiempo medio de cocción —*enriado* o *empozado*— del esparto, una fibra esencial en las sociedades preindustriales de la Península Ibérica (Sánchez Sanz, 1982: 48)<sup>153</sup>.

148 Los días *caniculares* son las jornadas de más calor del año, las cuales duran 40 días. El término latino *canicula* relacionaba el calor abrasivo, cuando el Sol a mediodía está a la máxima altura sobre el horizonte (Plin., *N.H.* II 107), con el orto heliaco de Sirio (*Can Mayor*), la primera salida del astro como estrella visible en el cielo de la mañana después de su periodo de invisibilidad. El vínculo con la constelación de Sirio está en la tradición greco-próximo-oriental, pero, dada la precesión de los equinoccios, esta efeméride astronómica ya no coincide con sus efectos. Hoy día, el orto matutino de la estrella tiene lugar a principios de septiembre, mientras que el máximo calor se concentra en los dos meses anteriores. En cuanto a las condiciones climáticas desde la Edad del Hierro *vid. supra* § 4.1.I.

149 «Nada más prolífico que la paloma, pues cada 40 días concibe, pone, incuba y cria» (Var., *R.R.* III 7, 9). Las burras paren al cabo de un año (360-365 días), nueve ciclos de 40 días. Las vacas, pasados siete ciclos (280 días) y especialmente en los 40 días siguientes al orto vespertino del Delfín, a primeros de junio (Col. *R.R.* II 1, 19; Var., *R.R.* II 5, 13).

150 Los días de gestación humana son aproximadamente 280 días, esto es, diez meses lunares o siete ciclos cuadregesimales.

151 Aristóteles (*H.A.* VII 583b, 10) ya señala que entre el séptimo día y el cuadregésimo se producía la mayor parte de los abortos. También señala que los embriones empiezan a manifestarse, con movimiento, pasados los primeros cuarenta días.

152 Verbigracia, para la instalación de setos de zarzas en torno a huertas (Col., *R.R.* XI 3, 5). Lo sembrado tras el solsticio de invierno apenas brota al cuadregésimo día (Var., *R.R.* I 34, 1).

153 Evidentemente, cada proceso se ha de ceñir a su contexto y este tiempo podía reducirse a 30 días en veranos cálidos; en inviernos húmedos

La constatación de un ciclo cuadregesimal abre dos temas de especial interés. Por un lado, muestra pautas por las que se rigen los calendarios de explotación de la Naturaleza de sociedades como las de la Hispania Céltica. Pero también se ha de destacar la importancia de los 40 días integrando consideraciones simbólicas populares, puesto que de ellas se puede inferir su trascendencia mítica en ciertos contextos culturales indoeuropeos (*vid infra* § 4.3.II.3.b).

#### 4.1.III.3.- CICLOS AGRÍCOLAS

Los trabajos agrícolas y ganaderos son complementarios y ambas actividades están en mayor o menor medida interrelacionadas. Los autores clásicos (Varrón, Virgilio, Plinio, Columela, etc.) dan buena cuenta de la importancia de la realización de siembras, podas y recolecciones en meses y fases astronómicas muy concretas<sup>154</sup>. Estos calendarios agrícolas eran transmitidos oralmente, pero también didácticamente en obras artísticas románicas, como en el menologio de la portada de la iglesia de Beleña de Sorbe (*GU*), en el *Tapiz de la Creación* de la catedral de Gerona (siglos XI-XII), en la cripta de San Marcos de León, etc. (Caro Baroja, 1965: 275).

La agricultura exige menos extensión de terreno que la ganadería. La dependencia de las tierras de cultivo del clima imperante, su cercanía a sus cultivadores y los escasos avances tecnológicos en veinte siglos de herramientas permiten valorar positivamente la ayuda de la Etnografía en todo lo relativo a técnicas, especies y ciclos vegetativos con los que el indígena prerromano tuvo que interactuar. Las tablas de ciclos de siembra, crecimiento y recogida de cereales, leguminosas y hortalizas estudiadas desde la perspectiva arqueológica por Torres Martínez (2011: 67-107; 563-569) constatan la viabilidad de una estrategia de

cultivos mixtos que debía afrontar a medio plazo plagas y otras alteraciones climáticas<sup>155</sup>. En este sentido, el almacenaje de simientes y de productos alimenticios minimizaba las fluctuaciones estacionales y preveía la subsistencia de personas y animales cuando las temperaturas gélidas del **invierno** determinan la inactividad de la tierra (*App., Ib.*, 47→ y 79) (Reynolds, 1995: 192 y ss.; Malrain *et alii*, 2002: 124) (Fig. 52).

Las etapas agrícolas fueron ritualizadas en la religión cristiana tanto de forma oficial como con fiestas paralelas (*vid. infra* § 4.3.II.3.b): el ciclo San Antón (17/I)-Candelaria (2/II) y San Blas (3/II) marca la agonía del invierno y la dinamización de la sociedad (Alonso Ponga, 1981b: 4 y s.)<sup>156</sup>. Es en febrero cuando se calculan las reservas de alimentos para animales y personas y cuando se reinician las faenas campesinas, al tiempo que se cierra el ciclo festivo de invierno de reuniones de tipo familiar. A inicios de marzo se comienza a alabar la llegada de la primavera (Montesino, 1992); el siguiente ciclo, entre San Jorge (23-IV) y el primero de mayo, expresa toda la vigorosidad de las cosechas (Caro Baroja, 1979b; Moya-Maleno, 2004b); para San Juan (24/VI), las cosechas amarillean y anuncian su recolección; para Santiago (25/VII) se segaba el centeno en lugares de montaña (Sánchez García, 2000: 137), y, finalmente, San Bartolomé (24/VIII) cierra el ciclo general del acopio de cereal pues “*el que no haya ‘acabao’ de era, agua en él*” (Moreno Rodríguez, 1997: 144).

#### 4.1.III.4.- CICLOS GANADEROS

Para afrontar el estudio de las **grandes cabañas ganaderas** en la Hispania Prerromana es obligatorio acudir a la etología de las especies –a su ciclo vegetativo y al de su alimento– como forma de comprender mejor la distribución y

Meses Cultivo	Enero	Febrero	Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Septiem.	Octubre	Noviembre	Diciembre
Cereal de ciclo largo o invernol						Cosecha	Cosecha			Siembra	Siembra	Siembra
Leguminosas de ciclo largo o invernol						Cosecha	Cosecha			Siembra	Siembra	Siembra
Cereal de ciclo corto o primaveral			Siembra	Siembra			Cosecha	Cosecha	Cosecha			
Leguminosas y hortalizas de ciclo corto o primaveral			Siembra	Siembra	Siembra	Cosecha	Cosecha	Cosecha				
Hierba							Siega	Siega				

Fig. 52- Esquema de la distribución anual de las actividades agrícolas (Torres Martínez 2005: 288; 2011: fig. 78).

podía alargarse hasta 60 días. Otras materias vegetales utilizadas en la artesanía requieren distintos tiempos, como el mimbre, cuya cocción o empozado es de 60 días (Castellote, 1982: 117; Sánchez Sanz, 1982: 43).

154 Plin., *N.H.* XVIII 218-276; Col., *R.R.* XI 2.

155 Como dice el refrán, tiene que llover para Semana Santa, Letanías (San Marcos, 24/IV) y Todos los Santos (1/XI).

156 «*Por San Antón, da la vuelta el sol*» (Alonso Ponga, 1981b: 5).



las consecuencias socioeconómicas y culturales de ciertos imperantes biológicos (*vid. infra* § 4.1.IV). Se trata de una faceta que merece la pena ampliar algo más que la agrícola.

En primer lugar, la época del invierno es sin duda la más dura, tanto para el pastor por las labores que desarrolla (García Martín, 1984: 16; Leizaola, 1991: 23), como para el ganado. De hecho, hemos de tener en cuenta que algunos animales fríos, como el asno, se citan entre las ganaderías que tenían difícil nacer en zonas de la Céltica con inviernos crudos (Arist., *G.A.* 748a, 22), una característica que podría servir como factor para interpretar su presencia/ausencia en yacimientos hispanocélticos. Por su parte, también hemos de contar con que tradicionalmente el pastor debía hacer acopio de alimento y adelantarse a la depuración biológica de los animales más débiles a través del sacrificio de reses, entre noviembre y febrero e incluso en épocas preinvernales. Así, garantizaba la supervivencia del resto del rebaño y almacenaba alimentos para todas sus cabañas (Rubio y Pastor, 1995: 62; Represa, 1998b: 13; Sánchez García, 2000: 203).

Este mecanismo de supervivencia quedaría incorporado al calendario ritual hispanocéltico y así se constata en los restos arqueológicos ligados a la festividad de *Samain* en diversos puntos de la geografía celta (Dandoy *et alii*, 2002: 49) y en que los primeros síntomas de la llegada del invierno van ligados en el mundo tradicional a la ritualización del sacrificio, como la festividad de San Martín (20/XI) (*vid. infra* § 4.3.II.3.b: § *Samain*). Sin embargo, no por ello se han de encorsetar los usos y costumbres sacrificiales de las comunidades de la Hispania Céltica, puesto que, como muestra la tradición, el tipo y fecha de matanza dependía de factores climáticos y orográficos locales, esto es, de cómo se intuía y apreciaba cada año la intensidad del frío. Igual sucede con el ciclo San Antón (17/I)-San Blas (3/II), el cual simboliza de manera genérica la inflexión del invierno, pero la incipiente reactivación del trabajo no aportaba sustento para personas y animales, por lo que era el momento de calcular las provisiones y aguantar las últimas semanas de carestía<sup>157</sup>.

Los trabajos de J.F. Torres Martínez (2003: 184 y ss.; 2011: 67-107; *Ibid.*: 563-569; *Id.* y Sagardoy, 2004: 323 y s.) en el área cantábrica y los de otros investigadores para el resto de la Península Ibérica (Sánchez-Moreno, 1998) recuerdan la sensibilidad de los animales al clima y que la dependencia de los ganados de la maduración de unas gramíneas y leguminosas que no se hallan en todos los ecosistemas al mismo tiempo y en las mismas condiciones es un fenómeno natural con respuestas ancestrales (Fig. 53).

Los ciclos fenológicos de animales y vegetales (SMNE, 1943; Caro, 2006; Gómez *et alii*, 2007) determinan biológicamente la circunscripción de la obtención de algunos

recursos a épocas concretas del año así, de igual modo que hacen ineludible el desplazamiento cíclico de ganados a otras zonas –del entorno o más lejanas– para lograr el sustento. La experiencia tradicional también señala la fragilidad de las ovejas en invierno, pues suelen morir de enfriamientos en áreas muy húmedas, si son sacadas con nieve o si llueve mientras pastan (Torres Martínez, 2011: 126-137; Del Estal, 2005: 33). Este tipo de datos son una mera puntualización de lo ya sentenciado por G.M. de Jovellanos (1793: 97) a finales del siglo XVIII: «Oblíguese á una sola de estas cabañas a permanecer todo un verano en Extremadura, ó todo un invierno en los montes de Babia, y perecerían sin remedio».

Estas conclusiones para la Hispania Prerromana son semejantes a las aportadas por M. Pasquanucci (1979) en el mundo itálico y romano (Var., *R.R.* II 2, 9→) e incluso en el escandinavo (Kvamme y Norderhaug, 1999): el movimiento trashumante ha sido respuesta de las economías pastoriles a las particulares condiciones ambientales y climáticas y, por tanto, una estrategia de orden natural para la subsistencia de la cabaña ganadera. Este hecho es aún más evidente en una Península Ibérica que se caracteriza por temperaturas extremas, pero también por albergar nichos climáticos ideales para emplearse estacionalmente como agostaderos o para invernadas.

Un primer tipo de movilidad estacional sería aquella que llevaría a los ganados a las zonas de charcas y entornos lagunares más próximos al asentamiento, puesto que, unido a la cobertura del bosque, estos parajes disfrutarían de temperaturas más templadas y de pastos perpetuos. Tanto si se trataba de ganados en pastoreo semilibre como si los animales eran pastoreados hacia tales lugares, la importancia de estas zonas pantanosas (*vid. supra* § 4.1.I) debe impulsar el estudio del paleopaisaje de los asentamientos de la Edad del Hierro en la Península Ibérica a fin de establecer territorios de expansión o patrones de movimiento con desplazamiento estacional.

Los dos movimientos principales de tipo estacional A-B/B-A son la *trasterminancia* y la *trashumancia*. Ambas formas aluden al traslado cíclico de los ganados, ya sean ovinos, vacunos o porcinos, entre dos –y ocasionalmente más de dos– zonas de pasto complementarias que son aprovechadas temporalmente, como llanuras, valles, montañas o unidades geográficas con microclimas especiales. Équidos, bóvidos, suidos y ovicápridos tienen ritmos propios de alimentación, ordeño, cubrición, parto y de enfermedades, lo cual, unido a las condiciones climáticas concretas, a la distancia de las cabeceras de invernada y de agostadero y a factores más variables –como las tradiciones locales– impide la existencia de modelos cerrados de calendario ganadero (AA.VV.: 1997: 14; Barandarián y Manterota, 2000: 913-916; Torres y Sagardoy, 2004: 325).

Por ejemplo, el periodo comprendido entre la primavera y el otoño es la época más ajetreada de pastoreo y ordeño

<sup>157</sup> Así decía el refrán asturiano: «*Pola Candelera mirará la to panera / la del maíz y la de la herba / si tienes comu comisti, bien salisti*» (AA.VV., 1997: 19).

<b>Meses</b> <b>Cabaña</b>	Enero	Febrero	Marzo	Abril	Mayo	Junio	Julio	Agosto	Septiem.	Octubre	Noviembre	Diciembre
<b>Équidos</b> (Equus caballus)	Ordeño yeguas	Ordeño yeguas	Cubrimiento temprano (gestación 340-360 días aprox.) Partos	Cubrimiento Partos	Cubrimiento Partos tardíos	Cubrimiento tardío Partos tardíos	Cubrimiento tardío	Ordeño yeguas	Ordeño yeguas	Ordeño yeguas	Ordeño yeguas	Ordeño yeguas
<b>Bóvidos</b> (Bos taurus)	Ordeño	Ordeño	Partos	Partos tardíos	Ordeño	Cubrimiento (gestación 252 días aprox.)	Cubrimiento tardío	Ordeño	Ordeño	Ordeño	Ordeño	Ordeño
<b>Ovinos</b> (Ovis aries)	Ordeño	Ordeño	1º Esqueileo Ordeño	Cubrimiento (gestación 154 días aprox.)	Cubrimiento tardío	2º Esqueileo Ordeño	Ordeño	Ordeño	Ordeño	Partos	Partos tardíos	Ordeño
<b>Caprinos</b> (Capra hircus)	Ordeño	Ordeño	Ordeño	Partos	Partos tardíos	Ordeño	Ordeño	Ordeño	Ordeño	Ordeño	Cubrimiento (gestación 150 días aprox.)	Cubrimiento tardío
<b>Suidos</b> (Sus domestica)		Cubrimiento (gestación 105-125 días aprox.)				Partos						

Fig. 53- Esquema de la distribución de las actividades ganaderas (Torres Martínez, 2005: 289; 2011: fig. 118).

de las vacas en la montaña y en los invernaderos en el valle (García Martínez, 1996: 24). Estos movimientos de ganado son aparatosos por la mayor cantidad y calidad de pasto que precisan. De hecho, las poblaciones que se quedan con vacadas en invierno se arriesgan a quedarse desabastecidos en caso de nevadas, pues un buey estabulado consume sólo en agua 20-30 l diarios. Además, los animales distinguen y acusan entre buenos prados de montaña –porque hay más terreno, más hierba y mejor curada– y la “mala hierba” de los valles, con poco terreno y peor curada por la humedad del entorno (Cátedra, 1989: 97; García Martínez, 1996: 16; Tomé, 1996: 394). En el caso de los rumiantes –ovicápridos, bóvidos– e incluso gallinas, esta sensibilidad al pasto húmedo se manifiesta no sólo en el bajo rendimiento, sino también en la muerte que provocan los pastos húmedos<sup>158</sup>, las zonas encharcadas<sup>159</sup> y los parásitos que viven en ellas<sup>160</sup>. Las sarnas asociadas a la humedad y al frío también pueden diezmar toda una cabaña<sup>161</sup>.

A grandes líneas se puede generalizar que la movilización de las reses para los pastos serranos comenzaba con el fin del invierno, en torno al equinoccio de primavera (21/

III)<sup>162</sup>, pero se escalonaba en fechas como San Marcos<sup>163</sup> (25/IV), el primero de mayo o incluso se podía demorar hasta mayo y San Juan (24/VI) (Jessen, 1946b: 490; Alonso Ponga, 1981c: 21; Leizaola, 1991: 22). El esqueileo, que se realizaba entre abril y mayo, podía llevarse a cabo en el lugar de origen o en el de llegada y, por norma, el ganado sujeto a estos movimientos para San Pedro (29/VI) ya se encontraba en los agostaderos (Sánchez García, 2000: 120 y 126). La bajada de la montaña tenía lugar a partir de San Miguel (29/IX) (Sánchez y Timón, 1981: 5; Leizaola,

162 Entre Burgos y Cantabria se anunciaba la salida con la siguiente canción (Valdivielso, 1992a: 172):

«Si nos dan licencia  
para que cantemos  
con mucha prudencia  
las marzas diremos.

Oh, dichoso Marzo  
que mañana llegas,  
regando los campos  
con tus flores bellas.

Y los pajaritos  
en las arboledas  
con el sol brillante  
buscarán la ausencia.

Y los ganadillos  
irán a la sierra  
a pacer las flores  
y las frescas hierbas.

Oh, dichoso Marzo,  
que mañana llegas,  
con una nevada  
que tiembla la tierra.»

163 En Asturias se decía que

«el 25 d'abril  
sal el osu del osil  
y la vaca de collera  
si hai bona primavera»

158 El *meteorismo* o *inflado* del ganado se produce cuando las ovejas comen pastos mojados y calientes –especialmente forrajes de prado como tréboles (*Psoralea bituminosa*), esparceta (*Onobrychis sativa*) o vezas (*Vicia sativa*)–, pues la inadecuada fermentación produce gases e impide respirar al animal hasta la asfixia (Hernández Benedi, 1974).

159 El *pedero* es la infección de las pezuñas del animal al introducirse barro de las zonas encharcadas en el ungulado.

160 La *distomatosis*, enfermedad mortal hepática provocada por un parásito del género *Fasciola*, aparece cuando el ganado ingiere pastos húmedos. Esta hierba porta larvas del trematodo gracias a que es el medio idóneo en el que se desarrolla el caracol *Lymnaea viatrix*, el huésped necesario.

161 Nótese, por ejemplo, que las sarnas ovinas inciden en la Península Ibérica en otoño, especialmente entre noviembre y enero, puesto que, como ya indicaba Virgilio (*G. III* 440-451→), se extiende en las ovejas sin esquila y caladas por el frío y la lluvia. El esqueileo y las altas temperaturas reducen su impacto (Alonso y Miro, 1997: 27).

1991: 17; Barandarián y Manterota, 2000: 914), aunque había casos, como en la sierra de Gredos, en los que los últimos trashumantes aguantaban hasta San Martín (11/XI) o Navidad (Tomé, 1996: 421 y 425; Barandarián y Manterota, 2000: 913-916; Armao, 2006: § 1.2.1).

En otras ocasiones, lo que se buscaban eran áreas de inviernos más suaves con pastos, por lo que a comienzos de otoño –con los primeros fríos de la Meseta– se han llevado los ganados a invernaderos históricos como Sierra Morena (J), valles de los Pedroches (CO), Alcudía (CR) y del Jerte (CC), sur de La Mancha y Murcia (Jessen, 1946b: 490; AA.VV., 1956: I-588; Sánchez y Timón, 1981: 5; Leizaola, 1991: 17). En estas gargantas se realiza la paridera y el engorde de las crías del ganado lanar y, en menor medida del vacuno, porcino y caprino<sup>164</sup>. La presencia y actividad de los pastores en el monte hasta mayo contrastaba con el silencio del valle en verano (Hoyos, 1948; AA.VV., 1956: I-589).

En definitiva, el ciclo ganadero tradicional en ocasiones llevaba tanto a grupos de pastores como a familias enteras más de nueve meses fuera de sus comunidades de referencia, desde primavera hasta antes de las caídas de nieves (Klein, 1981; Leizaola, 1991: 17; García Martínez, 1996: 28; Tomé, 1996: 421 y 425). De considerar la existencia de este fenómeno en la Hispania Céltica, como creemos posible, estas ausencias del núcleo de referencia, más o menos largas, implica cambiar de raíz el concepto actual de estas sociedades de la Edad del Hierro en aspectos políticos, sociales, económicos e ideológicos.

Otro rebaño trashumante desde tiempos inmemoriales es el apícola (Plin. *N.H.* XI 6-70). Los enjambres son migrantes en estado salvaje porque se mueven para lograr alimento y tal dependencia del medio natural también afecta a las colmenas domesticadas. Así, puesto que tanto como para alimentarlas como para evitar las inclemencias del invierno ha sido necesario trashumarlas (Torres y Sagardoy, 2004: 321), y siendo productoras de uno de los alimentos y sustancias más utilizados en la Edad del Hierro, se trata de un aspecto fundamental de cara a la territorialidad de las comunidades hispanocélticas.

La explotación de **gallinas**, documentadas en la II Edad del Hierro en La Hoya (VT) (Torres y Sagardoy, 2004: 320 y s.), también puede contemplarse desde la práctica etnográfica, pues se trata de un animal “foto-periódico” y muy sensible al frío. Puesto que el invierno les afecta y cuanto menos luz, menos huevos ponen (Pall., *Agr.* II 37), el refranero señala el inicio de su recuperación a finales de enero<sup>165</sup> (Alonso Ponga, 1981b: 4).

164 Hasta allí acudían rebaños de los montes de León, Cordillera Cantábrica, Sistema Ibérico, serranías de Gredos, Guadarrama, las parameras de Segovia, Soria, Guadalajara, Cuenca y La Mancha central (Hoyos, 1948; AA.VV., 1956: I-589).

165 «Por San Antón, la buena gallina pon, y por la Candelaria, la buena y la mala».

#### 4.1.III.5.- CICLO SILVÍCOLA Y CINEGÉTICO

El hombre se sirve de su ecosistema para el aprovechamiento de los animales salvajes, madera, forraje arbóreo, resinas, frutos y otros innumerables recursos naturales. Los habitantes del medio rural preindustrial, como los de las comunidades hispanocélticas, conocían la ubicación de las distintas especies de la fauna y flora de su entorno, las controlaban durante su desarrollo anual y esperaban el momento óptimo para la obtención de los resultados deseados. En el calendario rural todo estaba planificado.

Un caso evidente es el de las plantas medicinales (Thphr., *H.P.*). Otras tareas pueden parecer menos especializadas pero son igualmente indispensables. Se trata de hacer acopio de paja y forraje de árboles entre junio y septiembre para que el ganado ovicáprido y bovino pasaran el invierno puesto que, de existir la trashumancia prerromana, tampoco marcharía toda la cabaña ganadera de una granja o un castro (Casado, 1999: 63; Del Estal, 2005: 33). A finales de octubre-noviembre sería el turno de frutales –granadas y manzanas–. La recogida de frutos secos –bellotas, castañas, nueces, etc.– y su procesamiento por secado o tostado constituía un aporte esencial para la población en los rigores invernales. También era importante la recogida de retamas y piornos para renovar techumbres, etc. En este sentido, eran habituales los desplazamientos de varias jornadas al monte o al bosque para amortizar la inversión de tiempo y para preparar in situ partidas de madera, carbón o corcho para disponer de tales materiales el resto del año.

La actividad cinegética también se ha de considerar como una labor y un tiempo bien engranado en el calendario de subsistencia de los grupos hispanocélticos. El conocimiento preindustrial de las pautas de vida de los animales salvajes tuvo que ser, justamente, una información básica por motivos económicos. Es por ello que los estudios etológicos y etnográficos deben servirnos a los arqueólogos para conocer cuándo los animales que aparecen documentados en el registro arqueológico eran más vulnerables o más provechosos, puesto que de la combinación de estos y otros datos se pueden aportar interesantes hipótesis de ocupación territorial, de consumo, de organización del trabajo, etc. La simple atención a algunos marcadores de animales singulares, como la estacionalidad reproductiva de las ciervas (*Cervus elaphus hispanicus*) (Fig. 54), evidencia la mejor época para dar caza a los machos –ensimismados y debilitados por la *berrea*– o la relevancia práctica y mítica del territorio en los que pastan los rebaños de hembras.

Es más, como se pondrá de manifiesto más adelante (*vid. infra* § 4.3.II.3.b), el estudio de estos patrones cíclicos animales y vegetales desde una óptica transdisciplinar y de Larga Duración permite ahondar en las nociones y consecuencias cosmológicas de los calendarios económicos hispanocélticos. Así se manifiesta en el caso del inicio de la pesca de la sardina al Norte de Portugal hacia el solsticio de estío (21/VI), cuando las Pléyades aparecían justo antes del orto heliaco (Braga, 1924: 81) (*vid. infra* § 4.3.II.1.c).



El tiempo que transcurre entre el ocaso y el orto de las Pléyades —el ciclo invernal entre primeros de noviembre y mayo— también es el tiempo en el que las abejas se esconden, determinando así la producción de una sustancia tan básica para el mundo antiguo y céltico como la miel (Plin., *N.H.* XI 13-14; Posidon., *Fr.* A295, en *Athen.* IV 152c). De hecho, el orto y ocaso de estas estrellas marcaban la recolección en los panales (Virg., *G.* IV 232-235→).

También, continuando con el celo de las ciervas, el acompasamiento del inicio de la berrea al equinoccio de otoño (22-23/IX) remarca la vigencia festiva y simbólica de un animal bien conocido en el imaginario prerromano (Cerdeño y García Huerta, 2012); igualmente, advierte de la importancia de una efeméride astronómica de cuya trascendencia hay sobrados ejemplos en los ciclos vegetativos y del trabajo, lo cual desmiente el hecho de que algunos investigadores consideran que este momento no era identificable en la Edad del Hierro.

Finalmente, la naturaleza efímera de los elementos naturales utilizados por campesinos y pastores en la construcción de cabañas también conllevaba la existencia de ciclos de reparación y reposición más o menos estables. Entre otros, los ejemplos de la reparación del manteado exterior de la pared cada año en las serranías abulenses o de la sustitución de los tejados de centeno de las Hurdes cada 8 años (Domínguez Moreno, 1983b: 115; Tomé, 1996: 374) son buenos testimonios de las necesidades cíclicas en sociedades preindustriales.

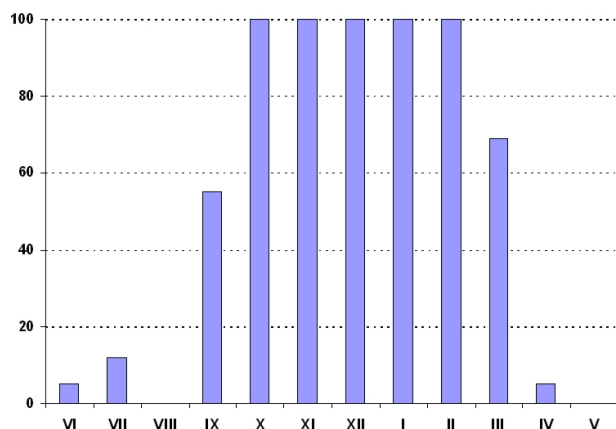


Fig. 54- Estacionalidad reproductiva anual de la cierva (*Cervus elaphus hispanicus*) según el porcentaje de individuos con actividad ovárica muestreados en el estudio de A. García et alii (2001: 24, fig. 1; reelaboración Moya-Maleno).

#### 4.1.IV. ARQUEOLOGÍA Y SUBSISTENCIA TRADICIONAL

La subsistencia de las comunidades de economía preindustrial se caracteriza según la relación entre los condicionamientos ajenos al hombre (orografía-clima-recursos utilizables-ciclos biológicos) y aquellas estrategias de aprovechamiento del medio que las sociedades desarrollaban en función de su experiencia, tecnología, organización e ideología, y así se ha de entender entre los grupos hispanocélticos. La reconstrucción de estos parámetros para la II Edad del Hierro de Europa y de la Península Ibérica únicamente desde el registro arqueológico se ha comprobado insuficiente, incluso con el apoyo de las fuentes clásicas (Reynolds, 1995: 176).

Nuestra naturaleza nos hace depender, por ejemplo, del clima, de la fauna, de los cultivos, de los pastos o de los bosques. Refranes populares como «*El verano en la montaña, empieza en Santiago y acaba en Santa Ana*», 25 y 26 de julio respectivamente, señalan —con la exageración que requiere la moraleja— la adaptabilidad y características específicas de la explotación y hábitat de cada territorio. En este sentido, el acceso y control del agua evidencian de forma indiscutible la dependencia de las comunidades premodernas del medio ambiente. Incluso los asentamientos prerromanos en altura, distantes de corrientes fluviales, se surtían complementariamente de pozos, manantiales de ladera o con balsas artificiales (Berrocal, 1994: 212; Tomé, 1996: 444).

En la subsistencia prerromana el agua es agente de vida y muerte. El agua se bebía y servía para cocinar, bañar y humidificar el ambiente de las unidades domésticas —de ahí que tradicionalmente fuera frecuente tener un puchero con agua sobre las brasas para lo que pudiera servir (Nieto, 2003: 31)—. Las lluvias permiten la regeneración vegetal tan necesaria para el resto de ciclos vitales pero, su exceso o sus distintas manifestaciones han sido factores incontrollables para las economías de subsistencia agroganadera de la Península Ibérica: las precipitaciones continuadas arruinan parvas y pajas, los embalsamientos cuecen las siembras y pastos y los granizos destruyen hogares, e incluso mataban animales y personas (*Ibid.*: 47).

El consumo de agua de una familia se puede solventar de forma autónoma en ríos o a través de simples artilugios que, como el cigüeñal, se han utilizado desde la Antigüedad en pozos y manantiales desde la Meseta hasta los Balcanes (Isid., *Etym.* XX 15, 3) (Aranzadi, 1943: 370). Pero la manutención de las cabañas ganaderas y cultivos implica cierta organización comunitaria con otros grupos familiares (Costa, [1902] 1981: I, 305 y ss.), bien sea para la construcción de un Celt. *brocal*, como para la gestión de los riegos tradicionales de prados<sup>166</sup> que perfectamente

166 A diferencia del sistema de inundación, la filtración del agua que fluye por un canal central no depende de la pendiente o irregularidad del

podría reflejar la *Tabula Contrebiensis* (Botorrita II) del 87 a.C. (Fatás, 1980; Subirats, 1992: 7; Tomé, 1996: 444). En este sentido, la falta de recursos se cita como causante del abandono de un reasentamiento de celtíberos que habían apoyado a Roma en las guerras lusitanas (App., *Ib.* 43→, 59→ y 100→), pero es también muy probable que este hecho sucediera por el desarraigo de sus habitantes, esto es, por la inexistencia de estructuras sociales sólidas o por la ruptura de estos vínculos ante un nuevo escenario de relaciones sociales.

Mientras la lingüística pone de manifiesto que las técnicas y recursos de subsistencia en Europa se remontan a momentos arcaicos (Sergent, 1995a: 172-185), los trabajos etnográficos evidencian cómo la *reciprocidad* fue un mecanismo esencial en los entornos rurales tradicionales (Polanyi, 1957; Harris, 1990: 152 y ss.; Torres Martínez, 2008: § 3; 2011: 253-256), cuyo sentido se puede simplificar en el refrán popular «*Manos que no dais, qué esperáis*» (Bustio y Casado, 2006: 274). Esta capacidad asociativa, especialmente en momentos críticos<sup>167</sup>, y la diversificación en el aprovechamiento de los recursos, son claves para la comprensión de la subsistencia de las comunidades de la Hispania Céltica. Estos mecanismos sociales también atañen a los sistemas de intercambio meramente comercial, independientemente de que fueran pactos concretos, en mercados y ferias, con monedas o no (*vid. infra*).

La fragilidad de la subsistencia es mayor en lugares de baja productividad, como áreas de montaña de la Península Ibérica, donde los grupos humanos han conservado pautas culturales más estrictas para el equilibrio ecológico (Almagro-Gorbea, 1995a; García Martínez, 1996: 15). La estrategia tradicional muestra para el mundo prerromano que no se busca una mejora de la productividad, sino que se optaba por limitar el crecimiento demográfico de forma que no hubiera que depender de recursos ajenos al entorno y, por tanto, no controlables por el grupo (Cabero, 1980: 11; Tomé, 1996: 391 y 443). No obstante, con ello no hemos de pensar en un aislamiento total de las comunidades hispanocélticas, sino que la exogamia (Wells, 1995: 239 y s.) y la propia especialización debieron de constituir importantes motores en las relaciones con otras comunidades.

#### 4.1.IV.1.- AGRICULTURA

El registro arqueológico de algunos asentamientos de la II Edad del Hierro que tienen continuidad en época romana muestra cambios en el peso desde la ganadería a la agricultura (Cerrillo *et alii*, 1990: 55) (Fig. 55).

No obstante, para la Protohistoria y la Antigüedad la complementariedad de recursos es básica y no se puede pensar en sistemas ganaderos o agrícolas a tiempo completo ni en monocultivos sujetos a catástrofes ruinosas (Reynolds, 1995). Sirva de ejemplo cómo en la zona abulense



Fig. 55- Representación de algunas faenas a lo largo de una cosecha completa de cereal en la Europa Templada al menos desde la Edad del Hierro hasta las economías preindustriales (Buxo y Blasco 1998: 21, en Torres Martínez, 2011: fig. 545).

o el Aliste zamorano era difícil discernir el ganadero del agricultor porque la ganadería doméstica necesita tanto de la agricultura –forraje y cereal como alimento y cama– como la agricultura del estiércol fermentado de los animales (Mingote, 1988: 349; Tomé, 1996: 443; Buxó y Piqué, 2008: 226; Torres Martínez, 2011: 82-95). De hecho, el emplazamiento de castros y de los poblados posteriores busca controlar en escasos kilómetros prados, bosques y tierras oreadas para diversificar las actividades económicas (Berrocal, 1994: fig. 14), también en zonas serranas como Albarracín (Otegui, 1990: 88 y ss.).

El cultivo que más agua necesita son las huertas, las cuales se pueden inferir en la Hispania Céltica en los aterrazamientos artificiales extramuros y en la pervivencia en la construcción de impedimentos en forma de setos de zarzas (Col., *R.R.* XI 3, 3-8) o de amurallamientos semejantes a los denominados “campos célticos” (Fowler, 1983: 94 y s.; Audouze y Büchschütz, 1989: 203 y s.). Se ha sugerido que la herramienta para arar por presión y palanca estos terrenos estaría relacionada con la *laya* vasca (Fig. 32) o la *fanga* catalana<sup>168</sup> en contra del tiro animal (Aranzadi, 1943: 296 y ss.). Sin embargo, en cultivos de secano hay que valorar la fuerza y resistencia de los animales de tiro (Torres y Sagardoy, 2004: 318 y ss.).

Desde la Antigüedad se vio necesario «*conocer de antemano los vientos y el cariz del clima del lugar; los cultivos usados en el país y la naturaleza de los terrenos, qué frutos cada región produce, cuáles cada una rechaza*» (Col., *R.R.* I 4, 4). En este sentido, el centeno (*Secale cereale*) durante la Edad del Hierro (*vid. infra*), tal como muestra la tradición popular y su cultivo desde el Neolítico en Próximo Oriente, debió de ser la base alimentaria tanto por su adaptación al frío meseteño, a la montaña y a terrenos ácidos, pobres o pedregosos (Cabero, 1980: 31; Sánchez García,

terreno, sino que mantiene el frescor del ambiente (Tomé, 1996: 446).

167 Pastoreos comunes, siegas y recolecciones, construcción de casas, hambrunas, etc.

168 Consistía en un sistema de horca de dos o tres brazos similar a la *vanga* italiana, al *palo beço* francés y al *bipalium* latino (Cat., *Agr.* 48, 1; *Ibid.* 151, 2; Plin., *N.H.* XVIII 230; Col., *R.R.* III 5, 3).

2000: 137), como por la utilidad de su paja. Ello no obsta para que todavía en época visigoda apenas arrojara rendimientos de 1:2-4<sup>169</sup> (García Moreno, 1986: 384) a pesar de los barbechos, los abonados animales y de que se conocieran –sin esperar a la Revolución Industrial– los nutrientes que aportaban de ciertos cultivos de leguminosas (Col., *R.R.* II 13).

Es verosímil proponer que la tierra mínima para la subsistencia de una familia hispanocéltica de un contexto agrícola debía de ser algo mayor de una hectárea<sup>170</sup> (*vid. infra* § 4.1.IX), y esto da una idea de la necesidad de colaboración dentro de la comunidad rural, por ejemplo, sólo para recoger y procesar la cosecha. Además, a la existencia de individuos no productores en las comunidades hispanocélticas, como niños, ancianos o lisiados, se une el incremento del trabajo y/o la disminución de los recursos que implicaría el sustento de otros especialistas, sobre todo en los *oppida*, puesto que, sirva de ejemplo, en el siglo XV se podía mantener un guerrero armado por cada 150 vecinos (Palencia, 1975: 241).

En este sentido, también se ha de recordar el rol de la mujer como elemento productor activo entre los pueblos prerromanos. Así se testimonia en la Antigüedad europea (Var., *R.R.* II 10, 9→; Str., *Geog.* III 4, 17; Just., *Ep.* XLIV 3, 7→) e igualmente se constata dentro de la familia tradicional gallega, asturiana, aragonesa, castellana, etc. (contra González Ruibal, 2003b: 189 y s.). De hecho, la mujer, además de reproductora, ha sido labradora, pastora y silvicultora cuando menos, en igual proporción que el varón incluso en momentos de parto y del puerperio (Espina, 1989: 252; Junquera, 1989: 80).<sup>171</sup>

La forma de recolección del grano conlleva a menudo una forma de almacenamiento específica, y hay prácticas etnográficas europeas que confirman la pervivencia de los datos etnohistóricos (Col., *R.R.* II 20, 3-5). Las diferencias entre los sistemas tradicionales de procesado de cereales

debe plantear nuevas hipótesis para la Hispania Céltica, en especial teniendo en cuenta el clima de cada área y los escasos elementos arqueológicos que evidenciaran un tipo concreto de actividad (Reynolds, 1995: 182 y ss.; Chapa y Mayoral, 2007; Buxó y Piqué, 2008: 220).

Por ejemplo, el estilo de siega alta de los britanos (Diod. S., *B.H.* V 21, 5), que permite la acumulación de espigas enteras y su desgranado incluso en invierno, es también descrito por el agrónomo hispano Columela en el siglo I d.C. Asimismo, la mención de Varrón (*R.R.*) y San Isidoro (*Etym.* XX 15, 10) al uso del trillo común en la Hispania Citerior trae a colación el empleo entre las comunidades hispanocélticas de este apero. Aunque en Europa se documentan trillos ya en el Neolítico y su expansión en la Península Ibérica pudo estar relacionada con los cartagineses (Álvarez y De Andrés, 2011: 180 y s.), la utilización de trillos y narrias necesita de unos medios, espacios acondicionados y un clima muy específico que, en principio, no parecen hacerlos muy comunes en la Hispania Prerromana.

Más interesantes parecen otros métodos tradicionales muy extendidos en España, Portugal y Centroeuropa, como la percusión directa contra piedras y el pisoteo de la parva por las caballerías y otras técnicas ventajosas de desgrane indirecto, como el golpeo de los haces con el *mayal*<sup>172</sup>, puesto que permite conservar mejor la paja para sus uso constructivo y artesanal (Aranzadi, 1943: 312 y ss.; Mingote, 1988: 339; Monesma, 2006a: vol. 8). Estos recursos etnográficos, ya contemplados en algunos estudios paleoambientales, evidencian lo interesante de releer el registro arqueológico en busca de espacios de trabajo o de piedras y estructuras que pudieran haber servido para desgranar el cereal.

Los aterrazamientos, las escaleras para saltar muretes (Fig. 56) y las *balonas* –amontonamientos de piedras en torno al tronco para dar peso a las raíces (Fig. 57)– son otras técnicas tradicionales de construcciones en seco orientadas al mundo agrícola (Subirats, 1992: 7; Meseguer y Zaragoza, 2004: 140 y 142) que deben tenerse en cuenta por su inmediata lectura arqueológica<sup>173</sup>.

#### 4.1.IV.2.- GANADERÍA

El grado de dedicación ganadera de las sociedades de la Hispania Prerromana y el tipo de ganadería desarrollada se ha de valorar en su justa medida tomando en cuenta, en principio, los testimonios arqueológicos documentados, pero también según las fuentes grecorromanas, el paleoambiente, la evolución sociopolítica, etc. No obstante, comentarios como el de que ni los bástulos ni los túrdulos eran

169 El centeno mejoró su rendimiento a partir del siglo XIII y se expandió de fuerza por Castilla en el siglo XVII a consecuencia de la economía de guerra y de la presión de la Iglesia (Tomé, 1996: 449). En la escarpada Cabrera leonesa su cultivo durante el siglo XVIII representaba entre el 60-80% del total de la agricultura practicada (Cabero, 1980: 52 y s.; Casado, 1999: 36).

170 En la Europa Medieval una persona familia necesitaba algo más de una hectárea de cereal para alimentarse de pan (García de Cortázar, 1974: 240 y s.), cifra parecida a las siete yugadas –c.17.626 m<sup>2</sup>– que señalaba Columela (*R.R.* I 3, 10) para que a un plebeyo romano le fuera rentable el trabajo de una tierra. Téngase en cuenta que, precisamente, la hectárea de terreno –o una fanega y media– era lo que podía arar en un día una yunta de mulas con dos personas en La Mancha a mediados del siglo XX (*Inf.*: Maleno).

171 La explicación sociológica y actualista que se ha querido dar a esta realidad etnográfica –por la emigración de los varones o por su desaparición en guerras (Cabero, 1980: 13; González Ruibal, 2003b: 189)–, más que un impedimento para interpretar el mundo prerromano, reforzaría esta amplia presencia de las mujeres hispanocélticas en las tareas agroganaderas, puesto que dichos fenómenos migratorios o bélicos tuvieron también lugar destacado durante la Edad del Hierro y la posterior romanización.

172 Dos palos de distinto tamaño articulados con cuerda o cuero en el que uno golpea al balanceo del más largo. También es denominado *manal*, *manle*, *mal*, *mayo*, *malle*, etc. (Mingote, 1990).

173 Los aterrazamientos se construyen con muros de contención sobre cimientos al pie del terraplén y con piedras más pequeñas para las hileras superiores. Entre el trasdós del muro y el terraplén se colocan las piedras sobrantes como drenaje (Subirats, 1992: 5; Meseguer y Zaragoza, 2004).



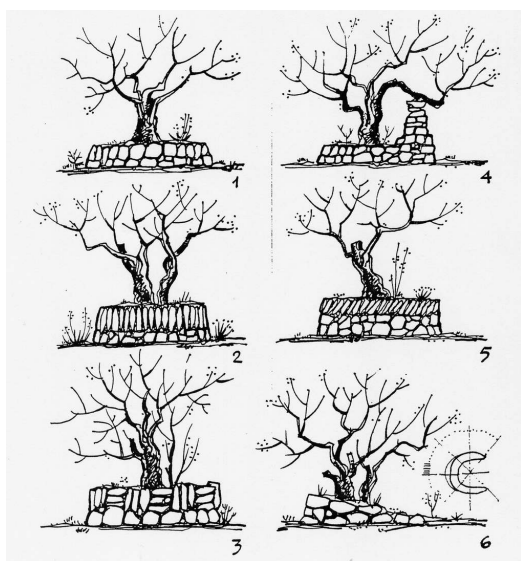


Fig. 56- Diferentes tipos de sujeciones de árboles en la zona levantina de la Península Ibérica. Dibujo de M. García Lisón, 1979 (Meseguer y Zaragozá, 2004: 142).

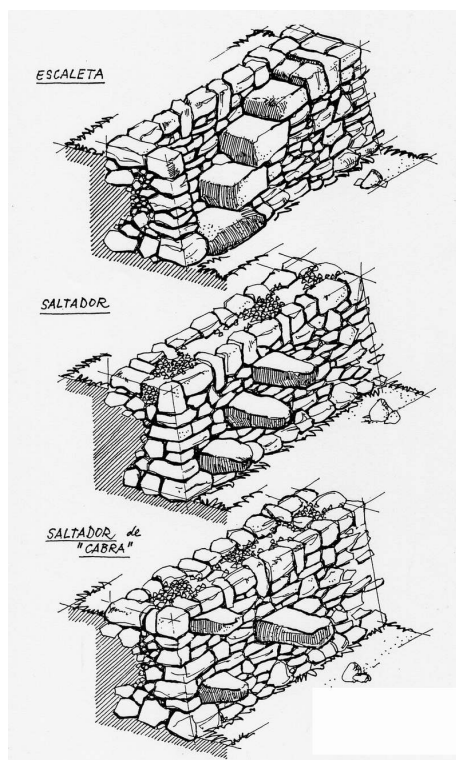


Fig. 57- Diferentes tipos de saltadores de muros en la zona levantina de la Península Ibérica. Dibujo de M. García Lisón, 1979 (Meseguer y Zaragozá, 2004: 140).

pueblos idóneos para el pastoreo por su parsimonia (Var., R.R. II 10, 4) sesga de forma genérica una realidad prerromana polimórfica que va desde comunidades con pequeños ganados domésticos a pueblos ganaderos especializados, lo cual tampoco significa que estos últimos no desarrollaran labores agrícolas. Es por ello que los estudios etnográficos sugieren a este respecto algunas pautas que considerar para investigar la Hispania Céltica.

En primer lugar, se han de valorar las consecuencias en la Hispania Céltica de las universales, constantes e inestables relaciones entre agricultura y los distintos tipos de ganadería. Por ejemplo, las *cinco cosas vedadas* que tenían los ganados de La Mesta —panes, viñas, huertos, dehesas y prados de guadaña (Marín Barriguete, 1996: 239, nota 3)— constatan las precauciones para que el rebaño ovino no esquilmará los otros sustentos de la comunidad —los cultivos de cereales y huertos y el ganado porcino y vacuno— y viceversa. En la Edad del Hierro, los efectos territoriales de esta segregación tradicional deben traducirse en la coordinación temporal para introducir los diversos tipos de rumiantes en los mismos territorios y/o la dispersión territorial de la actividad ganadera a otras zonas.

En el plano social, la existencia de ganadería en el modelo de subsistencia de los grupos prerromanos debió de llevar, como en el mundo tradicional, una actividad demostrada por parte de los pobladores sedentarios (Cátedra, 1989: 97; Sánchez García, 2000: 119; López García, 2002: 91). Durante siglos se ha sobrevalorado la hipotética superioridad natural de las fértiles tierras de los valles frente a la vida nauseabunda, mohína, belicosa, alega y grosera de los pastores (Var., R.R. II 10; Str., *Geog.* III 3, 8). Por el contrario, tal y como opinaba Diodoro de Sicilia (*B.H.* V 15, 4), la vida en la montaña también pudo ser considerada idílica, menos fatigosa y con seres tan libres y nobles como algo ingenuos (Alonso Ponga, 1981a: 29; López García, 2002: 87). En otros casos era común creer que los pastores eran los más inteligentes de cada familia, porque a ellos se les confiaba toda la hacienda de la casa: el ganado (*Inf.*: Crespo).

La montaña no implica aislamiento total ni inexistencia de otras actividades. El mayor número de rejas de arado prerromanas de la Meseta Norte se halla en zonas de montaña —en el área cántabra— y ha de tenerse en cuenta la importancia de los huertos en la vida pastoril tradicional, pues complementan la caza y la recolección. Las dimensiones de los huertos de montaña en zonas como La Cabrera leonesa, la mayoría en torno a 10 m<sup>2</sup> y 4 m<sup>2</sup> —y siempre menores a 50 m<sup>2</sup> (Cabero, 1980: 43)—, dan una idea de la amplia variabilidad en este sentido para la Edad del Hierro.

Además, la autarquía y el autoconsumo han estado compaginadas con bajadas de la montaña periódicas o por contactos con otros grupos para intercambiar sus productos derivados del pastoreo y adquirir otros más allá de la economía de mercado (Timón, 1981: 9). Las estancias invernales del ganado mayor en valles o en zonas costeras más templadas también llevaban aparejadas un incremento de la actividad comercial por parte de los grupos ganaderos tradicionales, como sucedía con los vaqueiros de alzada o los maragatos de la zona asturleonera (Jovellanos, 2003: 131). Asentamientos prerromanos como La Hoya (Laguardia, VI) pudieron desempeñar tal función centralizadora dado el hallazgo en sus calles de un verdadero mercado o feria (Llanos y Urteaga, 2002: 87).

En términos globales, el porcentaje de ovicápridos es mayor que el de bóvidos y suidos (Berrocal, 1994: 214; Martín Bravo, 1994: 282), pero determinar la presencia justa del ganado lanar, vacuno, yeguar y de cerda en la Edad del Hierro depende de la región geográfica, de la fase concreta, de los avatares del registro arqueológico y, desgraciadamente, de la calidad de las investigaciones. Otro de los escasos restos que podrían aportar información arqueológica acerca de los modelos ganaderos de las comunidades hispanocélticas son las **estructuras de estabulación**, pero, como se tratará más adelante, también este ítem puede pasar inadvertido con facilidad (*vid. infra* § 4.1.VI). En cambio, el Folklore y el aprovechamiento ganadero tradicional pueden retrotraer usos y costumbres a épocas prerromanas y, por tanto, se evidencian distintos tipos de pastoreo en la Hispania Céltica.

Un sistema de **pastoreo diario y local** muy extendido<sup>174</sup> es bien aplicable a comunidades indígenas en cuyas estancias domésticas caben pocos animales (Ruiz Zapatero *et alii*, 1986; Almagro-Gorbea, 1994) y en las que se documentan ganados mixtos, como en La Hoya (Laguardia, VI) (Llanos y Urteaga, 2002: 86). Esta práctica, ampliamente extendida en la Antigüedad (Pasquinucci, 1979: 114 y ss.) y en los usos posteriores (Costa, [1902] 1981: I, 343; Junquera, 1993: 162 y ss.; Sánchez García, 2000: 109 y s.; Lázaro, 2001a; Nieto, 2003: 243), se basaba en que los vecinos con animales se comprometían alternativamente a ejercer de pastor, vaquero o porquero comunal. Así, diariamente se recogían ovejas, cabras o cerdos de la comunidad para llevarlos a pastar como rebaño mixto y comunal (*vid. infra* § 4.1.VI.1 y 4.2.I.4). Al regreso vespertino, cada animal se metía instintivamente en su casa, donde a veces se le daba un suplemento en su dieta.

Los rigores del invierno y las carencias que se han señalado anteriormente (*vid. supra*) también muestran distintos tipos de pastoreo y las consecuencias que conllevan. Ante tal evidencia, o bien se piensa a) en ganados prerromanos caprinos, puesto que son resistentes al frío y de alimentación más variada; o bien se han de articular b) modelos de estabulación invernal muy desarrollados, o c) movimientos trasterminantes y trashumantes tipo A-B (+C)/(C+) B-A. De una forma u otra, estos patrones implican para la Hispania Céltica la asociación entre familiares de sangre y parientes ficticios en periodos críticos como la paridera, el esquila o el desplazamiento a distancias considerables de un número importante de reses.

Los estudios genéticos y morfológicos en bóvidos y ovicápridos en la Península Ibérica revelan unas cabañas domésticas muy bien definidas ya hacia la Edad del Bronce (Herrera *et alii*, 1995; 2001), y, por tanto, es incorrecto señalar que el movimiento de ganados vino aparejado a las

especies importadas desde Al-Ándalus<sup>175</sup>. De hecho, aun con la lógica evolución y selección de las razas a lo largo de la Prehistoria Reciente (Figs. 58-60), al menos desde la Edad del Hierro hubo una continuidad manifiesta, como se aprecia en los taxones y diferencias entre las razas y variedades prerromanas, sobre todo en las montañas. Este es el caso de la persistencia de la menor talla de las especies del área cantábrica respecto a las meseteñas (Sánchez-Belda y Sánchez-Trujillano, 1986; Morales y Liesau, 1995: 482 y ss.; Torres y Sagardoy, 2004: 318).

Por ende, atendiendo a los previsibles patrones de comportamiento alimentario y etológico de los ganados prerromanos, así como, lo que es tanto más reseñable, a la pervivencia de vocablos prerromanos como *perro*, *morueco* ‘carnero padre’, *tranca* ‘vara’, *sarna*, *páramo* o *trocha* (Vega *et alii*, 1998: 131; *DRAE*, 2001), que aluden directamente al modo de pastoreo y a formas de colaboración y trabajo ganadero hasta hace un siglo, es evidente la existencia de movimientos de corto recorrido y otros más estacionales de animales y gentes, como mínimo, en la Hispania Céltica.

Se trata de un tipo de desplazamiento más corto e independiente, puesto que no precisa del control continuado

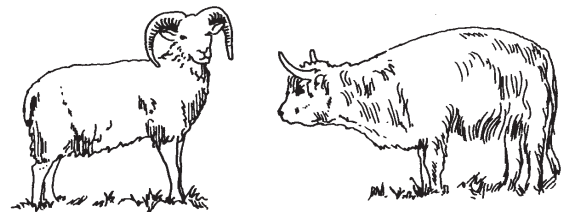


Fig. 58- Ovejas y cabras de la Edad del Hierro (Aldhouse-Green, 1992, 8, fig. 2.3, según Cunliffe)

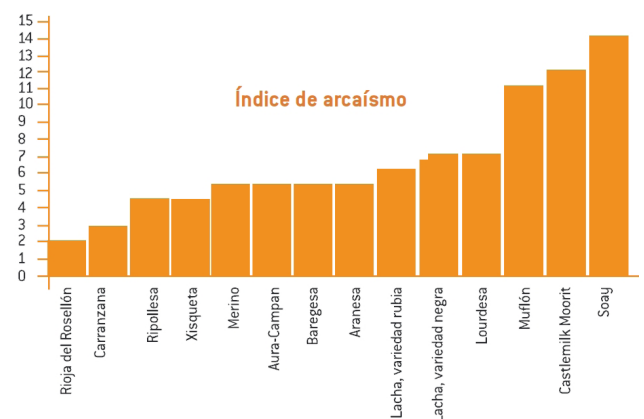


Fig. 59- Histograma de arcaísmo de 14 razas ovinas, especialmente pirenaicas, excepto la Merina (Castilla), las más arcaicas europeas (Soay y Castlemilk Moorit, ING) y el muflón (*Ovis musimon*), agriotipo de las razas ovinas europeas (Gráfica: Mique Parés y Jordana, 2008: fig. 1).

<sup>174</sup> Véase el fenómeno desde la “tradición de La Vez” de Chiclana de Segura (J), en la vertiente jiennense de Sierra Morena (Zamora Moreno, 2003: 399), hasta las *veceiras* leonesas y portuguesas (Casado, 1999: 58; Del Estal, 2005: 40) (*vid. infra* § 4.2.I.4).

<sup>175</sup> Los niveles de la Edad del Bronce de la sierra de Atapuerca constatan, ya en el cuarto milenio a.C., el característico haplotipo norteafricano de los ovicápridos ibéricos actuales (Anderung *et alii*, 2005; Beja-Pereira, 2007: 8116).

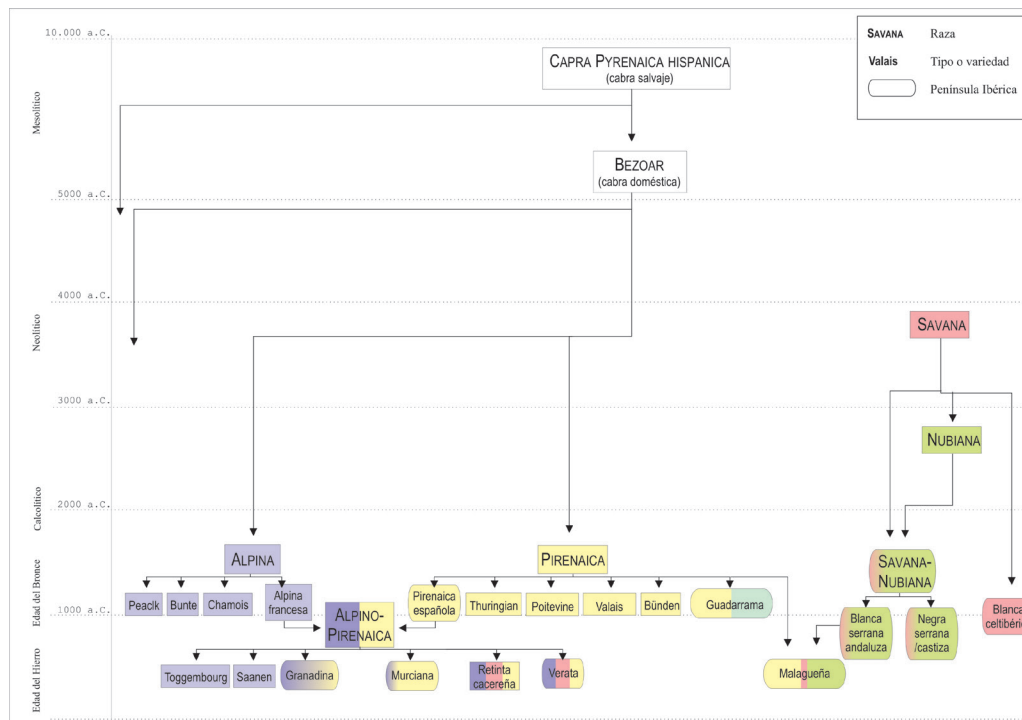


Fig. 60- Evolución de las razas y variedades de la cabra en Europa durante la Prehistoria (sobre Herrera et alii, 2001).

de propietarios o pastores (Rubio y Pastor, 1995: 36). La **trasterminancia vertical** es un desplazamiento a corta y media distancia desde valles cercanos a la montaña, una “trashumancia de valle” que sube progresivamente el ganado en busca de pastos de verano, pero en la que, puesto que hay cercanía con el núcleo original, el pastor se aloja en cabañas de montaña sólo en momentos de máxima actividad, como el ordeño.

Este tipo de pastoreo libre sin que nadie guarde al ganado, ni éste fuera sustraído en principio, no debía diferir mucho del que cita Diodoro de Sicilia (*B.H.* V 14) en las montañas corsas y se adapta a las repetidas escenas del *Libro del Buen Amor*, del siglo XIV (Ruiz, LBA 952; 975; 993), en las que recias serranas y vaqueras se hallan solas controlando el ganado en los puertos del Sistema Central. Y es que este ganado de *proximidad* o de *borda* ha sido vigilado tradicionalmente por varones, mujeres, niños, ancianos o pastores temporales (Jovellanos, 2003: 131; Costa, [1902] 1981: I, 339 y ss.; II, 632; Junquera, 1989: 80; González Reboredo, 1990: 135; Leizaola, 1991: 17; Del Estal, 2005: 34). El rebaño regresa a la majada de invierno con las primeras nieves (Leizaola, 1991:18; Represa, 1998b). Como señala el refrán tornavaqueño (CC), el momento está marcado en las sierras por la fiesta de los Santos [Samain]: «Por los Santos [1/XI], nieve en los altos», puesto que «Por San Andrés [30/XI], nieve en los pies» (Bermejo, 2003: 133).

El **pastoreo libre** es una variante de este último tipo de pastoreo bien conocida en la Península Ibérica y en Europa (Kielland-Lund, 1999)–, que distintos investigadores advierten con acierto entre las comunidades hispanocélticas

(Peralta, 2000: 102 y s.; Pose y Vázquez, 2005; Vázquez Varela, 2006; Torres Martínez, 2011 127-135): el ganado podía circular libremente sin pastor y sólo era controlado esporádicamente en momentos de mayor interés.

Los textos clásicos, las fuentes arqueológicas, las etnográficas y los interesantes y modernos trabajos de etología animal<sup>176</sup> refuerzan este fenómeno en la Hispania Céltica. Así, por ejemplo, se evidencia que, en el caso de las ovejas (*Ovis orientalis aries*), los pastores debían enseñar primeramente los itinerarios a los animales, mientras que otras ganaderías en este régimen semilibre, como las cabras (*Capra hircus*), los caballos (*Equus caballus*), el vacuno (*Bos taurus*) y los cerdos (*Sus scrofa domesticus*), repiten cíclicamente sus itinerarios en condiciones climáticas similares.

Además de las recuas salvajes que Estrabón (*Geog.* III 4, 15) y Justino (*Ep.* XLIV 3, 1) describen en Iberia, los bosques y praderas antropizadas de la Hispania Céltica debieron de estar frecuentadas por manadas de caballos en semilibertad, como ejemplifican la mención de Tácito (*Germ.* 10→) a los ganados equinos comunales entre los germanos y otras tradiciones del Noroeste de la Península Ibérica como la *Rapa das Bestas* (vid. *infra* § 4.2.1.2 y 4).

176 Los datos obtenidos con tecnología GPS son muy significativos para el estudio de los patrones de alimentación y comportamiento animal desde ópticas etnoarqueológicas. El hecho de que estas monitorizaciones se realicen en fincas extensas pero acotadas, evidentemente, hace que respondan a un modelo puro de pastoreo libre. Sin embargo, estas barreras físicas no cuestionan la aplicabilidad (proto)histórica de los resultados, puesto que, en todo caso, lo que hacen las vallas es impedir que los animales ocupen todavía más territorio y corroboren una amplia ocupación del mismo.



Los estudios realizados sobre ganado bovino muestra que los animales se mueven libremente una media de más de 4 km/día en casi 100 ha (Aparicio *et alii*, 2007: 34 y s.). Por su parte, los cerdos ibéricos recorren libremente en época de montanera entre 4-9 km/día a lo largo de un territorio de hasta 40 ha en busca de los mejores árboles de bellotas (Vargas *et alii*, 2006: 46 y ss.; Aparicio *et alii*, 2007: 32 y ss.). La semejante libertad de pasto de los cerdos ibéricos/alentejanos en montanera, del cerdo gascón/*noir de Bigorre* —el más antiguo de Francia— y la de los cerdos de los *belgae* que habitaban entre el Rin y el Loira (Str., *Geog.* IV 4, 3), unida a la evidencia de suidos y de paleopaisajes adhesados y de quercíneas en la Hispania Céltica (Torres Martínez, 2011: 119; Buxó y Piqué, 2008: 129), debe conducir a la reinterpretación de muchas características de las poblaciones de la II Edad del Hierro: los paisajes antropizados en torno a los asentamientos, formas y espacios de trabajo con dichos ganados, zoonosis, etc.

Los daños causados por el lobo podrían ser aparentemente buen argumento para desestimar este tipo de ganadería prerromana, puesto que en el mundo tradicional son bien conocidas las fatales consecuencias: víctimas y numerosos ejemplares malheridos, dispersados o abortados (Represa, 1998b; Sánchez García, 2000: 43 y s.). Por el contrario, bien se ha de recordar que aunque buena parte de los ascendientes de nuestros animales domésticos eran animales de menor envergadura (Fig. 61), eran capaces de enfrentarse a sus depredadores (Str., *Geog.* IV 4, 3); esto, además de que la nefasta acción del lobo —y su consiguiente leyenda negra— se acrecentó en época histórica al reducir el hombre progresivamente el nicho natural lobuno y al quitarle sus víctimas salvajes habituales. Aun cuando existiera el acoso de los depredadores en épocas más delicadas o durante los inviernos más duros, también se han de valorar los ritos de

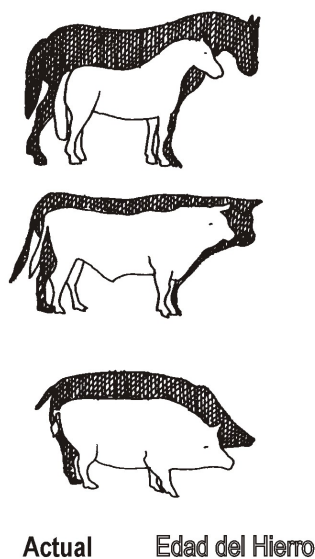


Fig. 61- Comparativa de tamaños de animales domésticos de la Edad del Hierro y hoy (Aldhouse-Green, 1989, 7, fig. 2.2, según Meniel). Leyenda del autor:

iniciación y las batidas de los vecinos como mecanismo protector del ganado (Vázquez Varela, 2006: 447).

A diferencia de los anteriores tipos de movimientos en torno al núcleo de origen del ganado, la *trasterminancia de media y larga distancia* —eufemismo de algunos investigadores para no utilizar el término *trashumancia*— implica el traslado de ganados ovinos, vacunos o porcino, entre dos, y ocasionalmente más de dos, zonas de pasto complementarias y estacionales situadas en llanuras, valles, montañas o unidades geográficas con microclimas especiales. Estos movimientos no han supuesto un nomadismo violento e incontrolado ni un fenómeno económico puramente medieval<sup>177</sup> (Ratzel, 1899: 10; Sánchez y Timón, 1981: 6; García Martínez, 1996: 31), sino que eran traslados de reses a media y larga distancia y de larga duración hacia agostaderos con pastos frescos de montaña o hacia invernaderos con temperaturas suaves (Figs. 62 y 63).

Ante el interrogante de saber quién se movía con el ganado, es interesante advertir la viabilidad de distintas formas aplicables a la Hispania Céltica. El patrón trashumante más conocido, el del individuo ganadero con un rebaño de su propiedad, aunque pudiera sugerir dudas acerca de su aplicabilidad en el mundo prerromano, pudo ser posible en aquellos casos en los que se testimonian élites muy jerarquizadas.

Un segundo modelo adaptable a la Hispania Céltica era el de un único rebaño comunal compuesto por las pocas cabezas de ganado que aportaba cada familia del núcleo o de la entidad étnica/política, mientras que un tercer modelo sería una cabaña ganadera compuesta íntegramente por un ganado comunal, bien conocidos en el mundo tradicional (Junquera, 1993: 163 y ss.). Tanto la asociación tradicional de vecinos como la existencia de un rebaño comunal hispanocéltico que dibujan estas estructuras tradicionales permitirían que toda la cabaña fuera conducida por uno o varios pastores durante largo tiempo, pero también que, si se reforzaban los vínculos jurídicos entre las comunidades de origen y de recepción del ganado, incluso fuera posible dejar los animales al cuidado de las poblaciones receptoras hasta que se recogieran de nuevo al acabar la temporada (Costa, [1902] 1981: I, 354). Este patrón es el que podría justificar algunas téseras de hospitalidad hispanorromanas.

Un último tipo de traslados estacionales es el que desplazaría a todo el grupo familiar con sus rebaños mixtos, puesto que se acompaña de otros animales tanto para su consumo —gallinas, cerdos— como para su uso —equinos,

<sup>177</sup> Se afirma que el ambiente bélico y anárquico de la Edad Media debió imposibilitar los grandes trasiegos de ganados, incidiendo también los cambios en la estrategia viaria de los musulmanes (Menéndez Pidal, 1951; Hernández Jiménez, 1959: 40 y s.; 60 y s.), pero, como se ha señalado, se trata de una tradición historiográfica tergiversada. Para los medievalistas italianos de mediados del siglo XX no cabía duda de que las estructuras sociales y económicas de ciertos territorios tenían sus raíces en pervivencias prerromanas (Bognetti, 1978; Gabba y Pasquonucci, 1979: 25).

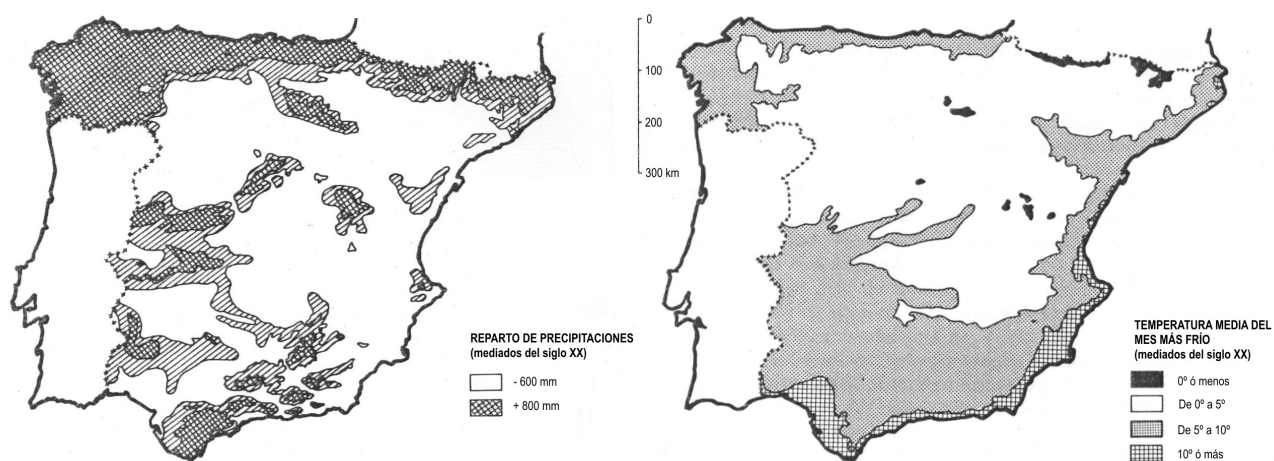


Fig. 62- Precipitaciones y temperatura del mes más frío en la España peninsular (Cabo, 1990, figs. 5 y 7, con retoques).



Fig.63- Principal flujo histórico y tradicional de ganados de ovicápridos y bóvidos trashumantes de larga distancia en la Península Ibérica.

perros— (Timón, 1981: 9). En este sentido, la menor presencia de perros y équidos en el registro arqueológico en proporción a otras ganaderías podría ser interpretada como consecuencia de la utilización práctica de dichos animales, unos como elemento de caza, guarda y defensa y los otros para la monta y el tiro (Berrocal, 1994: 214; Vega *et alii*, 1998; Torres Martínez, 2011: 121 y s.).

Sea como fuere, el hombre del medievo ya tuvo una extremada movilidad en el Occidente (Le Goff, [1964]: 114) y hay documentos altomedievales que corroboran incluso el trasiego ganadero a tierras musulmanas, como desde el monasterio de Poblet (Vimbodí, *TA*). También hay otros testimonios a corta distancia, como los de Tudela (1135) y del *fuero de Calatayud* de 1131 (Hernández Jiménez, 1951: 42), que se complementan con los testimonios de época visigoda y con estudios arqueológicos de la Antigüedad Tardía, por ejemplo, en Cataluña (Palet, 2008).

La práctica se constata en las Islas Británicas<sup>178</sup> y tanto en la Europa continental como en la Península Ibérica está testimoniada desde la Antigüedad (Kvamme y Norderhaug, 1999: 189 y ss.; Pasquinucci, 1979; Volpe, 2001). Tales evidencias continúan una estrategia ya presente durante la Edad del Hierro (Sánchez-Corriendo, 1997; Sánchez-Moreno, 1998; Vega *et alii*, 1998: 125; Gómez-Pantoja, 2001: 206 y ss.; Sánchez-Moreno y Gómez-Pantoja, 2003; Torres y Sagardoy, 2004). Entre los argumentos esgrimidos se halla el utillaje de perros de guarda, la localización de los verracos vettones<sup>179</sup>, la posición de ciertos asentamientos y la dispersión de fibulas de la Hispania Céltica a lo largo de lo que posteriormente fueron las *rotas da transhumância* y vías pecuarias tradicionales que comunican las distantes áreas de León, Burgos, La Rioja y Soria con Murcia, Sierra Morena, Extremadura y las sierras del Norte de Huelva (Berrocal, 1994: 226 y s.; Almagro-Gorbea y Torres, 1999; Llanos y Urteaga, 2002: 84 y s.; Moya-Maleno, 2011; Álvarez-Sanchís, 2005: 23).

En tiempos recientes, los desplazamientos ganaderos de los pastores todavía les permitían tener conocimiento de itinerarios y rutas a larga distancia sin necesidad de mapas. Merece la pena recordar el episodio de un pastor trashumante de Lezuza (*AB*) durante la última Guerra Civil Española (1936-1939) para apreciar que la capacidad del hombre para desenvolverse en el medio es mayor a la de simples técnicos rurales. Dicho pastor trashumante de bóvidos y ovino, abuelo de nuestro informante (*Inf.*: Carlos),

agostaba anualmente en las sierras turolenses. Durante la contienda fue movilizado en el frente de Teruel y, tras evadirse, pudo regresar a su tierra recorriendo de noche los mismos caminos pecuarios que bien conocía. Para hacerse una idea aproximada de los tiempos en trashumancia, los pastores actuales que bajan desde la sierra de Albarracín —Guadalaviar o Frías— hasta el Norte de Jaén —Vilches o La Carolina— emplean unos 24 días en recorrer los 500 km que separan ambos destinos<sup>180</sup>.

Las redes de comunicación de media y larga distancia para el sustento del ganado implica profundas consecuencias familiares, comerciales y culturales a los distintos grupos indígenas peninsulares (Galán y Ruiz-Gálvez, 2001) pero, además, posibilita la explotación de cabañas ganaderas por encima de las limitaciones climáticas del entorno (Casado, 1999: 34; Armao, 2006: § 1.2.1). Teniendo en cuenta que los pastores, todavía en tiempos modernos, y aun acudiendo los ganados a la invernada, se veían abocados a aportar alimento suplementario —especialmente a las hembras preñadas y a los corderos jóvenes— y a sacrificar las reses más débiles entre noviembre y febrero por la escasez de sustento (Rubio y Pastor, 1995: 62; Represa, 1998b: 13; Sánchez García, 2000: 203), es necesario pensar en el desarrollo de mecanismos o alianzas para el mutuo beneficio. Es más, la constatación arqueológica de pactos (Balbín, 2006) o de grupos de parentesco radicados en dos núcleos distintos, como muestra la *tabula de Montealegre* (Beltrán, 1992: 202, nota 37), posibilita la existencia de estrategias familiares de matrimonio y localidad para la subsistencia ganadera prerromana (*vid. infra* § 4.2.I.4).

Asimismo, se ha de insistir en la importancia funcional de los **sacrificios de reses**. Todos los sacrificios de animales eran actos simbólico-religiosos (*vid. infra* § 4.3.III.1), pero en el caso de los sacrificios invernales la principal motivación era, tanto en el mundo prerromano como en el tradicional, asegurar la subsistencia de la comunidad adelantándose a la muerte natural de los individuos más débiles (*vid. supra* § 4.1.III).

La existencia de momentos de sacrificio “oportuno” para subsistir durante el invierno trae a colación el incremento progresivo del consumo y uso de **productos secundarios** como leche, lana, crines, sangre, excrementos, etc. durante la Edad del Hierro de la Península Ibérica (Aldhouse-Green, 1992: 30 y ss.; Fernández-Posse, 2000: 102; Torres Martínez, 2011: 65-173), cuestión que se apreciará bien ya en el mundo romano (Pasquinucci, 1979: 161 y ss.). Allí donde se han realizado estudios de consumo y edad de muerte de animales domésticos, los resultados señalan que la entrada en la dieta de algunas especies domésticas sucedía cuando los individuos superaban los tres años y,

178 En Irlanda, el término para aludir a la trashumancia es *buailteacas* (Armao, 2006), y en Gales los *drovers roads* están ampliamente testimoniados desde la Edad Media en relación también con el abastecimiento de núcleos mayores (Godwin y Toulson, 1977). En este sentido se puede interpretar también la superposición de caminos desde la Edad del Bronce en Bayston Hill (Shropshire, *ING*) (Malim en Pitts, 2011) (*vid. supra* § 4.1.II).

179 En el capítulo § 4.2.II.5 aportamos una relectura de la posición de los verracos en relación con una función jurídica comunal. No obstante, como se indicará, este hecho es compatible con ser un indicador de economía ganadera.

180 Este dato procede de la última bajada a invernar en 2011 de un rebaño compuesto por 3.000 cabezas de ganado ovino entre el 31 de octubre y el 23 de noviembre (Rajadel, 2011). Hoy día la logística con todoterrenos y otras comodidades cambian forzosamente las duras condiciones propias de la trashumancia hasta mediados del siglo XX.



por tanto, habían sido explotados intencionadamente hasta llegar a adultos (Ramil y Fernández-Posse, 1999: 312 y ss.). Salvando las distancias, este patrón de sacrificio y consumo podría resumirse en el dicho de Posguerra «*que cuando un pobre comía cordero, uno de los dos estaba malo*» (Solís Piñero, 2010: 17).

También es interesante que no todo el **ganado vacuno** (*Bos taurus*) haya tenido la misma función, y así se podría reflejar en su distribución en el territorio hispanocéltico. El vacuno de carne o *cerril* solía pacer en semilibertad y sólo se recogía cuando se incrementaban los ataques de lobos o para acciones concretas sobre él. Sin embargo, tradicionalmente los bueyes yunteros –castrados para evitar enfrentamientos– permanecían cerca de la labor y rara vez eran llevados a los poblados (Tomé, 1996: 377). Su utilidad junto al ser humano se traduce en una importante carga simbólica en el folklore peninsular y europeo (Moya-Maleno, 2007: 201 y 219).

El hecho de que popularmente en la Meseta Norte se ha preferido la vaca como animal de tiro porque además de trabajo daba terneros (*Inf.*: Crespo), coincide también con que en la Meseta prerromana el vacuno representa el mayor aporte cárnico a la dieta (Morales y Liesau, 1995: 482 y ss.). Fuerza, jatos, leche y sus derivados –sobre todo mantequilla (Str., *Geog.* III 3, 7→)–, pieles y cuernos son algunos otros productos principales que pudieron obtener las comunidades hispanocélticas de la cría de bóvidos.

La existencia de modelos de explotación del medio *ex profeso*, como las brañas, es difícil de demostrar<sup>181</sup>, pero es susceptible de haber existido en su justa escala en la Edad del Hierro. De una parte, ya se ha señalado el gran volumen de pasto fresco que necesita el vacuno y la delicadeza de los mismos, puesto que los mejores prados se encuentran tanto en las vegas como en las cabeceras de los valles altos (Cabero, 1980: 9 y 67). Pero, además, estos movimientos tradicionales coinciden con el testimonio arqueológico en la cornisa Cantábrica de una red de asentamientos de montaña de la II Edad del Hierro, sólo utilizables en época estival y con preponderancia de la ganadería vacuna (Peralta, 2000: 103; Fanjul, 2007: 30). Asimismo, en zonas de brañas desde Asturias a los Pirineos se localizan estructuras tumulares/cromlech (Peñalver, 2001: fig. 2) que bien se pueden interpretar como elementos de identidad o de legitimación de la explotación pastoril en la Edad del Hierro (contra Peñalver, 2001; *sensu* Torres Martínez, e.p.).

De la **oveja** (*Ovis aries*) se obtiene igualmente carne, lana, pieles, excrementos y otros subproductos de la leche básicos para su consumo y transporte –quesos, cuajadas y requesones–. En la Península Ibérica hay distintas razas autóctonas muy bien adaptadas a su entorno, como la *lacha* de las vascongadas: da casi dos kilos de lana en sucio

y 1 l de leche en las dos ordeñadas diarias durante aproximadamente 120 días al año (Leizaola, 1991: 18). El alto aprovechamiento que se hace de la oveja hizo que fuera el animal más explotado de la Edad del Hierro hispana. De hecho, su presencia en yacimientos vascos es notable (Llanos y Urteaga, 2002: 86) y en otros asturianos se constata la decadencia de los bóvidos desde el siglo V a.C. hasta el cambio de Era a favor de la cabaña porcina y de ovicapridos (Fanjul *et alii*, 2007: 61).

Como el resto de ganados, y en condiciones normales, el comportamiento de las ovejas es previsible; a solas repiten los itinerarios efectuados por el pastor de forma que no precisan de un control minucioso. Por su parte, la **cabaña caprina** (*Capra hircus*) tiene una alimentación menos delicada y ocupa áreas montañosas. Pero el hecho de que ramoneen todo tallo o brote de árboles también ha limitado su libre pastoreo (Leizaola, 1991: 18). En casos de familias especializadas en la sierra de Gredos, la media habitual de cabras de leche era unas 60, con una producción semanal de unos 150 quesos (Timón, 1981: 12). Aunque Estrabón (*Geog.* III 3, 7→) narra la importancia económica y ritual que tenía la cabra para los lusitanos y los montañeses, la dificultad de distinción osteológica con la oveja impide concretar contextos arqueológicos más definidos.

Tradicionalmente, tanto ovejas como cabras se retienen cuatro años hasta su sacrificio para cría y leche (Timón, 1981: 9), tal y como constata la muestra arqueológica (Martín Bravo, 1994: 282; Torres y Sagardoy, 2004: 318). En primavera se incrementa su producción láctea (Timón, 1981: 12).

La utilidad tradicional de **caballos** (*Equus caballus*), **asnos** (*Equus asinus*) y sus cruces como animales de monta, carga o tiro es bien conocida, aunque también destaca su empleo para carne, crines, cueros y otros derivados. La mayoría de estas connotaciones económicas aparecen descritas en osteopatías de algunos yacimientos meseteños de la Primera Edad del Hierro (Yravedra, 2007). Durante el Hierro II también se generalizan los síntomas óseos de la monta coincidentemente con la presencia de panoplias equinas y de un simbolismo social e ideológico por toda la Península Ibérica (Sil. It., *Pun.* III 335; Str., *Geog.* III 4, 15) (Quesada y Zamora, 2003; Almagro-Gorbea y Torres, 1999). No obstante, como muestra el registro arqueológico (*vid. infra* § 4.1.V), existen todo tipo de correas y atalajes realizados en materiales perecederos que permiten concebir usos domésticos laborales asociados a la vida de una comunidad de economía de subsistencia como las hispanocélticas.

Sea como fuere, se trata de un animal muy presente en el ciclo ritual tradicional (*vid. infra* § 4.2.IV.3 y 4.3.II.4.b) aunque sin llegar a los sacrificios rituales que citara Estrabón (III 3, 7→) entre los montañeses del Norte.

<sup>181</sup> El discurso clásico estima que el sistema de brañas nace en el siglo XI d.C. a raíz de la expansión de los monasterios (Cabero, 1980: 9; García Martínez, 1996: 17).

La denominación de *ponis celtas* de varias razas equinas autóctonas del tercio Norte de la Península Ibérica ya descritas en la Antigüedad<sup>182</sup> coincide con su distribución en la geografía hispanocéltica (Fig. 64), con el origen céltico del mismo término *asturcón* (Schulten, 1963: 481 y ss.; Caro Baroja, 1970: 51) y con su presencia en castros como La Campa Torres (Gijón, O) (Liesau, 2005: 194; Álvarez Sevilla, 2010: 69). Estos testimonios enriquecen las recientes investigaciones acerca de que se trata de una cabaña genéticamente peninsular, que fue modificada fenotípicamente en estos ponis cantabropirenaicos con sementales importados de *equus gracilis*, similares a los actuales ponis británicos de Exmoor, Shetland o Gales (Royo *et alii*, 2005; Álvarez Sevilla, 2010).

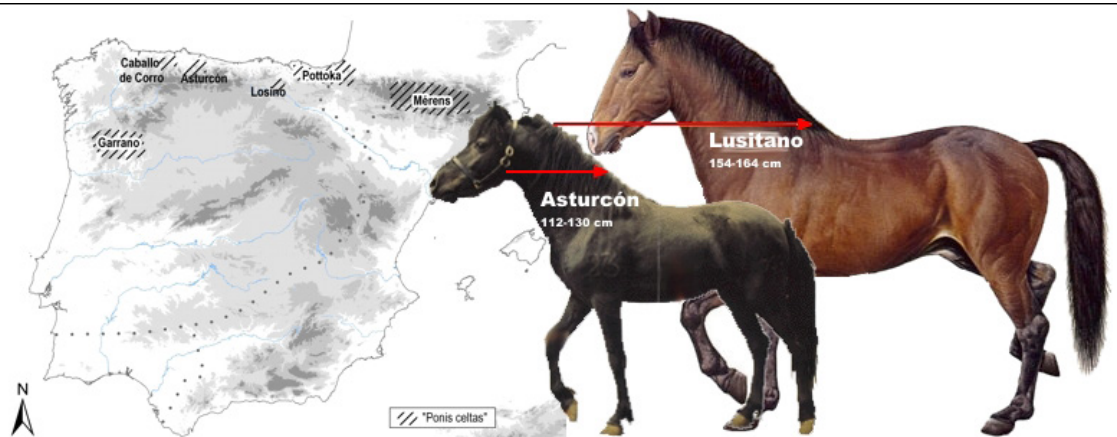
El valor tradicional de los ponis celtas de la Península Ibérica por su fuerza y resistencia implica, si no la responsabilidad directa de las comunidades de la Hispania Céltica en la creación de esta raza, al menos la continuación en su selección. Así pues, la forma tradicional de crianza en semilibertad de los mal-llamados “ponis cantabropirenaicos” (Torres y Sagardoy, 2004: 318 y ss.), cuya existencia semisalvaje en Iberia ya se señala en momentos romanos (Str., *Geog.* III 4, 15) (Seco, 2010), aporta un tipo prerromano de explotación ganadera adaptada a cada contexto natural.

Los **cerdos** (*Sus domesticus*) son animales de importante aporte cárnico (Str., *Geog.* III 4, 11) que, dada su condición omnívora, amortizan gran cantidad de los desechos que se producen en las majadas, incluso el suero de los quesos (Leizaola, 1991: 21). Tal como señala P. Méniel (2006) en la Galia, es probable que también en la Hispania Céltica se haya sobredimensionado el consumo de jabalís frente al

cerdo doméstico por el mero hecho de la importante simbología céltica del primero, por lo que se ha de analizar cada especie en su justa medida y trascendencia económica y mítica.

El pastoreo tradicional semilibre en las pjaras extremeñas (Vargas *et alii*, 2006) y junto a otros ganados en el resto de la Península Ibérica sugiere formas de explotación en las que su número estaba determinado por las unidades que caben en los chozos-zahúrdas-pocilgas disponibles. Si se atiende a las dimensiones tradicionales de estas construcciones –19 m<sup>2</sup> aprox.–, se podrían encerrar a la vez hasta 8 cerdos de unos 60 kg (Sánchez y Timón, 1981: 4). Aunque se debe estar alerta con la interpretación de algunas cabañas hispanocélticas como auténticas pocilgas, los cerdos –al igual que otros animales– también pudieron circular en semi-libertad por los castros y aldeas, como se aprecia en Monte Bernorio (Torres Martínez, c.p.) y como se documenta en las costumbres de aldeas y granjas de la Península Ibérica<sup>183</sup>. De hecho, los suidos tendrían propietario y, como tal, deberían responder a los turnos de pastoreo de ganados comunitarios anteriormente señalados.

En última instancia, pero no menos importante, se ha de considerar la presencia de gallinas, abejas y otros tipos de animales y peces explotados sistemáticamente por las comunidades de la Europa Céltica (Aldhouse-Green, 1992: 28 y s.; Reynolds, 1995: 191; Torres Martínez, 2011: 122-125). Además de constituir complementos a la dieta, también implican un amplio tipo de estructuras y técnicas para favorecer su cría y obtención –gallineros, colmenas, represas, etc. (Pall., *Agr.*)–.



182 El garrano portugués, el *faco* gallego, los *caballos de corro* y *asturcones* asturianos, el *losino* burgalés, el *pottoka* vasconavarro y el *mérens* pirenaico se caracterizan por su alzada pequeña, 110-130 cm, pelo largo y robustez a la par que ligereza en el paso (Plin., *N.H.* VIII 166; Mart., *Ep.* XIV 199; Sil. It., *Pun.* III 335-339). Genéricamente en Portugal y España se les denominaba *burras* o *jaquitas* (Álvarez Sevilla, 2010) y se deben poner en relación con los ponis galos (Gabalón, 2005: 226 y ss.). Estos ponis convivieron en la Edad del Hierro de la Península Ibérica con otros caballos de los que hay testimonio desde el Calcolítico, caracterizados por ser más esbeltos y de talla media, entre 130-145 cm de cruz, como, por ejemplo, los localizados en los castros de Sacajos, La Hoya o Peñas de Oro (Liseau, 2005: 194).

Fig. 64- Principales razas actuales de ponis cantabropirenaicos o celtas y su comparación con otras razas ibéricas (sobre Royo *et alii*, 2005).

183 Decía el paisano asturiano Pasquín en una entrevista etnográfica hace pocos años que «aquí los gochos andaban siempre sueltos. Ahora cambió todo, donde duermen no salen» (Álvarez, 2009: 70).

#### 4.1.IV.3.- SILVICULTURA

No todo el entorno no cultivado es bosque ni todos los bosques eran iguales. Tal y como señalaba San Isidoro (*Etym.* XVII 6, 6-9) existían distintos tipos de bosques, desde la *silva* proveedora de leña a la impenetrable *aviaria*. Pero, en líneas generales, el bosque es fuente de madera para transformarla artesanalmente, para construir, para obtener leña<sup>184</sup>, frutos y alimentos para el consumo humano y animal, y la mano humana también modeló la fauna silvestre que el hombre deseaba favorecer. La simple manipulación del matorral implica una acción decisiva humana sobre la aparentemente estable infraestructura física.

Los ganados obtenían del bosque abrigo en épocas de innivación, pastos para la cabaña menor y materia prima extra para sobrealimentarlos, especialmente hojas de fresno (*Fraxinus*) y bellotas (Otegui, 1990: 21 y ss.; Leizaola, 1991: 23; Torres Martínez, 2011: 67-82; Vargas *et alii*, 2006). A este respecto, la encina (*Quercus ilex*), además de ser una especie muy abundante, aporta recursos tan fundamentales como biomasa, madera para carbón, taninos para la piel y bellotas. De hecho, la bellota dulce de encina también era hasta hace escasos años alimento habitual, postre exquisito e incluso un obsequio de calidad, tal y como testimoniaba Don Quijote de las bellotas avellanadas (*Quij.* I: XI; II: LII) (Jessen, 1946a: 309; Nieto, 2003: 442; García *et alii*, 2003).

La tradicional roza y quema de parcelas de monte (Cabe-ro, 1980: 9 y 96) nos permite inferir para la Edad del Hierro cómo se ponían en explotación espacios agrarios frágiles y temporales, incluso la preferencia por las zonas más planas del monte, aunque éstas estuvieran alejadas del asentamiento, para cultivos poco exigentes como el centeno.

La silvicultura constituyó tradicionalmente y en la Hispania Céltica una estrategia económica desarrollada tanto por el varón como por la mujer<sup>185</sup> para el aprovechamiento racional y un control artificial y planificado del bosque a largo plazo; es lo que se denomina creación de un *paisaje antropizado o socializado* (*vid. infra* § 4.1.VIII). El paisaje susceptible de ser explotado en época prerromana se ha de considerar casi infinito a tenor de la densidad de población, pero al tratarse de recursos en torno a asentamientos más o menos estables se ha de tener en cuenta la importancia, además de topografías míticas (*vid. infra* § 4.3.II.2), de los ritmos de regeneración del medio. En esta línea, los usos tradicionales de la Península Ibérica muestran que el co-

nocimiento del entorno establecía en sus gentes ciclos de hasta treinta años, por ejemplo para el carboneo, que traen a colación implicaciones calendáricas del mundo céltico (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

No obstante, para conocer el aprovechamiento de los alimentos del bosque por parte de los grupos prerromanos se hacen necesarios estudios palinológicos y otro tipo de muestras que respalden tal paisaje. El castaño (*Castanea sativa*), por ejemplo, proporciona una madera flexible y frutos energéticos durante los meses más fríos, como en los poblados prerromanos asturianos de Campa Torres y La Garba donde se empleó con funciones constructivas (Barril, 1995; Torres Martínez, 2005: 216; Fanjul *et alii*, 2007: 53). En otros lugares del Norte de la Península Ibérica, como las Médulas de León, este cultivo no aparece hasta el siglo I d.C. y, por tanto, no se puede hacer extensivo a todo el mundo hispanocéltico (Orejas, 2002).

A este respecto, se ha de tener en cuenta tanto la utilidad tradicional de los árboles del entorno como el nicho ecológico concreto dentro de la Hispania Céltica. Por ejemplo, la sabina (*Juniperus sabina*), que aporta madera para herramientas o construcción resistente a las plagas fitófagas (Cuellar, 2009: 14), prefiere suelos pobres y climas de acusada continentalidad con temperaturas extremas. Este también sería el caso del empleo del resistente olmo (*Olmus*) o del versátil boj (*Buxus*).

Desde la Edad Media la explotación silvícola comenzó a reducirse a bosques de montaña y a regularse por causa de su agotamiento (Tomé, 1996: 440). El interés de las comunidades prerromanas por controlar estos recursos es manifiesto en la referencia de Estrabón (*Geog.* III 4, 13) a que en Hispania son multitud «*los que viven en los bosques*» y en que los poblados se ubican mayoritariamente en zonas limítrofes a entornos con posibilidades agropecuarias y forestales, como en la Beturia (Berrocal, 1994: 212). El medio natural era la fuente de recursos estratégicos y complementarios fundamentales cuyo uso e interés por controlarlo ha quedado atestiguado en el registro etnográfico y en los vocablos arcaicos con los que se denominan numerosas especies. Esta herencia lingüística, constatada ampliamente en otras lenguas célticas como la gaélica (Milliken y Bridgewaters, 2006: 20), debe ser estudiada con mayor profundidad en la Península Ibérica (Almagro-Gorbea, 2009: 117-119).

En este contexto, los usos tradicionales<sup>186</sup> de los deri-

184 Esta práctica de arrancar leña del bosque con podones para el consumo necesario de una casa se ha denominado en la sierra de Ávila como «calabones» (Tomé, 1996: 440; Torres Martínez, 2011: 67-73).

185 La presencia de la mujer en las tareas silvícolas está ampliamente representada en la Antigüedad, etnohistóricamente a través de textos medievales y en testimonios etnográficos. Varrón (*R.R.* II 10, 9→) vincula esta actividad al contexto pastoril de las mujeres de la Iliria. En el citado *Libro del Buen Amor* (siglo XIV), por ejemplo, aparecen serranas cortando pinos (Ruiz, *LBA* 993), que precisamente quedan ridiculizadas como «bobas», «lerdas» o «cazurras» por desempeñar roles tradicionales rurales en vez del nuevo ideal femenino de mujer medieval.

186 La miel pura ha sido parte básica de la dieta humana en sustitución del azúcar y exigiría mucho espacio enumerar todos los beneficios y utilidades de los derivados de las abejas. Señálese, por tanto, la importancia del empleo de la miel como alimento; como complemento de bebidas alcohólicas; como conservante de otros alimentos; como sustancia medicinal antiséptica; como ungüento y perfume; para el tratamiento artesanal de fibras y minerales; así como el empleo de la cera para la realización de moldes en la técnica de cera perdida (Gil, 2004; Dams, 1983; Fernández Uriel, 1988: con ref.; Vázquez Hoys, 1991: 64 y ss. con ref.; Raftery 1994: 126 y 152).



vados de las abejas, bien conocidos desde el arte levantino a los letones de principios del siglo XX, pasando por las referencias clásicas a la miel entre los celtas<sup>187</sup>, refuerzan el testimonio de Diodoro (*B.H.* V 34, 2→) según el cual en Celtiberia había una abundante cosecha de miel de abejas. Para ello se han de tener en cuenta las enormes posibilidades y todos los tipos de recursos tradicionales para la construcción de colmenas y otros artefactos con elementos naturales simples (Fig. 65).

A pesar de las evidencias de instalaciones apícolas ibéricas ya en el siglo III a.C. (Bonet y Mata, 1995; Jardón *et alii*, 2009) y de que desde la Antigüedad la recolección de miel y de sus derivados se vincula al establecimiento de colmenas artificiales (Fernández Uriel, 1988: 186 y ss.; Torres Martínez, 2011: 123-125), la existencia de una ganadería apícola no tuvo por qué implicar una domesticación completa de las colmenas por parte de las comunidades hispanocélticas. La técnica del aprovechamiento “silvestre” se pudo rastrear en zonas como el País Vasco, pero es tanto más interesante que el singular régimen de propiedad privada de estos panales testimoniado etnográficamente (Aranzadi, 1943: 369 y s.) sea también fruto de la pervivencia. En consecuencia, una posible continuidad en la explotación en forma y fondo de este recurso natural podría acercar, a través de la pervivencia, modelos de aprovechamiento y de propiedad en contextos de la Edad del Hierro (*vid. infra* § 4.2.1.2).

#### 4.1.IV.4.- CAZA Y PESCA

Al igual que la silvicultura, la pesca y la caza han sido y fueron durante la Edad del Hierro de Europa y de la Península Ibérica complemento de la dieta y una fuente más de recursos con independencia del desarrollo agroganadero (Cohen, 1981: 28; Aldhouse-Green, 1992: 44 y ss.), si es que en ciertos casos o momentos no era la columna vertebral de la alimentación. Con todo, tal como constata Torres Martínez (2011: 96-107, 125-129 y 564-569), se ha de tener en cuenta que la caza y la pesca son actividades muy dependientes de la estacionalidad migratoria de la fauna de la Península Ibérica así como de las condiciones climáticas concretas de cada momento, y que, además, podían estar ajustadas a calendarios y normas socio-religiosas.

En el caso de la **caza**, también es posible apreciar que hay distintas pautas operando paralelamente. En poblados como el Castrelín de San Juan de Paluezas (Borrenes, *LE*), el consumo de piezas venatorias es anecdótico frente a



Fig. 65- a) Colmena, b) caracolera y c) jaula para perdices. Museo de Artes y Tradiciones Populares de la Universidad Autónoma de Madrid (Blasco Bosqued, 2005: 295, fig. 1).

pautas de aprovechamiento secundario de ovicápridos, bóvidos y suídos; mientras, en casos como el de Castrejón de Capote (Higuera la Real, *BA*), la desproporcionada presencia de animales salvajes debe enmarcarse dentro de un contexto sacrificial o de ritual especial, puesto que, por norma general, en los asentamiento meseteños de la Edad del Hierro los testimonios de animales salvajes como el ciervo apenas alcanzan el 15% de la fauna recuperada (Cerdeño y García Huerta, 2012: 28). En otros asentamientos de la Hispania Céltica sí hay más equilibrio entre los dos tipos de consumo, como en el castro cántabro de Celada Marantes (Campoo de Enmedio, *S*) –siglos II-I a.C.– o en el poblado en el poblado de la ermita de Belén (Zafra, *BA*), donde los animales salvajes ascienden a un 35% del aporte cárnico total documentado (Berrocal, 1994: 214 y ss.; Fernández-Posse, 2000: 102, fig. 116; Peralta, 2000: 102).

En general, el registro arqueológico de la II Edad del Hierro destaca el consumo de cérvidos y suídos (Fig. 66); las fuentes aumentan esta práctica a otras especies como los abundantes lagomorfos, caballos salvajes o los uros (Schulten, 1963: 479-499; Mangas y Myro, 2003: 389-435). Otras especies que también eran cazadas no servían de alimento cotidiano, como sucedería en el caso de lobos u osos (Claudian., *Cons.* III 309-313), pero sí aportaban otro tipo de recursos, respondían a rituales y simbologías más profundas o simplemente suponían un peligro para los intereses de las comunidades indígenas.

Las distintas técnicas venatorias tradicionales “con acecho”, “por acoso” o “con trampas” muestran formas totalmente viables para la Hispania Prerromana (Torres Martínez, 2011: 96-102). Unas están orientadas a sacar de su escondite a la presa –ahumados de cuevas y madrigueras–, otras para atraparlas en cestas, así como para darles una muerte lenta –a través de agujeros ocultos con tablas, lazos, resinas y ligas como el *Viscum album* de las bayas de

187 Véase, por ejemplo, la importancia de la miel en el consumo de cerveza-*caelia* en la Europa Céltica (Posidon., *Fr.* A295, en *Athen.* IV 152c; Oros., *Hist.* V 7, 12-14).

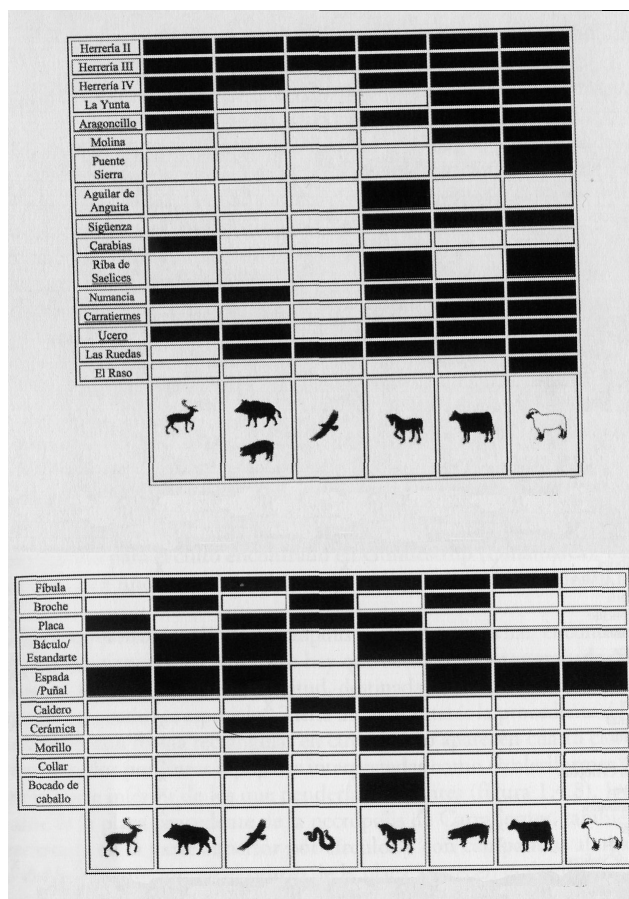


Fig. 66- Especies animales más frecuentes en la Edad del Hierro meseteña según sus testimonios faunísticos e iconográficos (Cerdeño y García Huerta, 2012: figs. 1.1 y 1.2).



Fig. 67- As de la ceca de Sekaisa, publicado por A.M. Guadán (1979: fig. 41) como una escena de cetrería celtibérica.

muérdago, etc.— o directa, como *la loseta* que aplastaba pájaros y pequeños animales (García Lomas, 1949: Láms. XXVI y s.; Timón, 1981: 10). En unas se prima la sofisticación del artilugio, mientras que en otras lo fundamental es el señuelo o cebo. Éste podía ser un animal de la misma especie o de otra, pero también elementos de su interés como sucedía, por ejemplo, en *“la alega”*, una técnica de caza de pastores y campesinos de La Mancha basada en colocar

sal en dicha piedra para que los animales, en su necesidad biológica de consumirla, cayeran en los lazos o en otras artimañas preparadas (Nieto, 2003: 168).

En relación de las técnicas venatorias, también es preciso analizar la cuestión de la cetrería. Como ya alertó A. Guadán (1979: 86 y s.), la representación en monedas de cobre y bronce de *Sekaisa* (*Ibid.*: figs. 40 y 41) de jinetes que portan un ave en la mano o en la punta de la lanza son sumamente sugerentes para retrotraer a la Hispania Prerromana este bien conocido arte medieval (Fig. 67). No obstante, es difícil posicionarse al respecto aun reconociendo que la dificultad para atestiguar arqueológicamente esta disciplina con aves de presa no tiene por qué evidenciar su inexistencia. De una parte, bien pudo ser una de tantas tradiciones romanas adquiridas por las élites indígenas pero, incluso sin salirnos del contexto celtibérico, también caben otras interpretaciones que desestiman la existencia de una cetrería prerromana. Por ejemplo, tales aves podrían estar representando a una divinidad a alguna de sus intervenciones, que, como en el caso de *Lugus*, se idéntica con el cuervo y aparece recurrentemente en los mitos de la Europa e Hispania Céltica (*vid. infra* § 4.3.II.3.a).

Los textos y tradiciones postromanos muestran la venación de aves, cabras montesas, zorros, osos y lobos tanto con finalidad alimenticia como, sobre todo, para obtener pieles y otras materias primas para elaborar utensilios, zurroneos o alfombras (Timón, 1981: 10). A este respecto, Gómez-Tabanera (1983) muestra un catálogo de trampas y artes presentes en Europa y en la Cornisa Cantábrica desde el punto de vista etnoarqueológico que, además, pone de relieve la importancia de la venación tradicional del oso y el lobo, en tanto que competidores directos del hombre en el bosque. Sin embargo, estos animales son prácticamente invisibles en el registro arqueológico de la vida cotidiana en la Hispania y Europa Céltica.

Ahora bien, la concentración de sus restos en santuarios y en depósitos votivos coincide con la conocida y trascendental simbología que tienen en la Hispania Prerromana y en el folklore peninsular (Aldhouse-Green, 1992: 45, 92 y ss.; Rodríguez Alcalde y Chapa, 1993; Álvarez Peña, 2005a; Moya-Maleno, 2007: 219 y s). Por consiguiente, la coincidencia y perduración de un trasfondo ideológico y cosmológico de la caza de lobos y osos invita a pensar que en las comunidades hispanocélticas no había un consumo masivo de ellos, sino un ritual venatorio de raigambre indoeuropea con implicaciones de reconocimiento social (Thapar, 1981) del que, además, se obtendrían pieles y elementos de prestigio mítico al tiempo que el beneficio mismo de reducir la población de tales competidores (*vid. infra* § 4.2.II.3 y 4.3.IV.3)<sup>188</sup>.

188 Tal como recuerda Kechu Torres (*Inf.*), su abuelo —minero de profesión— podría considerarse uno de estos “matalobos” de la sierra de mediados del siglo XX. El animal muerto fue clavado en la fachada de la casa hasta que lo bajó para extraer su piel.



Del mismo modo, la **pesca** se ha de considerar un recurso habitual en la Edad del Hierro que no puede limitarse ni a un contexto marino ni al testimonio arqueológico de artefactos y restos imperecederos. Allá donde aparecen anzuelos, pesas para redes, concheros y restos paleontológicos en niveles prerromanos son muy interesantes los trabajos que, como en zonas de Galicia y del mar Cantábrico, han comprobado la correspondencia entre las especies documentadas y las especies que tradicionalmente se han pescado con semejantes aparejos<sup>189</sup>.

Por su parte, la pesca tradicional de río que adaptaba sus técnicas a lugares y especies, plantea ejemplos para el contexto prerromano desde las artes más rudimentarias, sacando los peces con las manos de donde se ocultaban o a base de aturdirlos golpeando el agua con piedras y palos; a las más efectivas, represando agua y vaciándola o envenenando a los peces con plantas silvestres<sup>190</sup> (Timón, 1981: 11; Inf: Almagro-Gorbea).

Las técnicas más habituales para la pesca en ribera marina y fluvial tradicionalmente han empleado una amplia tipología de redes y nasas realizadas en materiales perecederos, como los juncos o el esparto ibérico que menciona Opiano Anazarbense (*Hal.* III 341-342) en el siglo II d.C., cuya versatilidad, sin embargo, las ha convertido en la mejor herramienta para múltiples fines hasta época reciente (García Lomas, 1949: Lám. XXIX y ss.). Por su parte, el marisqueo fluvial tradicional también tiene reflejo en numerosos concheros de asentamientos de la II Edad del Hierro (Berrocal, 1994: 216).

#### 4.1.IV.5.- ARTESANÍA

La gran mayoría de los testimonios populares de artesanía atañen a especialistas a tiempo completo inmersos en un sistema social que les permite no producir alimentos a

189 Este es el caso de los Espáridos –como el aligote (*Pagellus acarne*) o el pargo (*Pagrus pagrus*)–, Gádidos –la faneca (*Trisopterus luscus*)–, Lábridos –como la maragota (*Labrus bergylta*)–, crustáceos, equinodermos y moluscos en la costa atlántica gallega (Vázquez *et alii*, 1993a: 92-97; 1993b). Aunque las referencias grecorromanas que aluden a la pesca en Hispania se centran en las conocidas salazones y *garum* coloniales (Mangas y Myro, 2003: 437-472), también aportan otras especies que poblaban ríos y mares de la Península Ibérica.

190 Tovisco/torvisquera/baladre (*Daphne gnidium*); ceborrancha (*Urginea maritima*) o cáscara de nuez machacada (Timón, 1981: 11). Aunque en zonas como el País Vasco o Asturias no se tenga conocimiento de la existencia de torvisco, se han de proponer otras plantas venenosas presentes en la montaña Norte. Por ejemplo, el uso venatorio del acónito (*Aconitum napellus*) era ampliamente conocido tal y como muestran sus nombres comunes: *matalobos*, *hábito del diablo*, *hierba-matalobos*, etc. (Lázaro e Ibiza, 1903-1910: 20 y s. y 305). El poder letal del tejo (*Taxus baccata*) también es bien conocido desde la Antigüedad en la Península Ibérica (Sil. It., *Pun.* III 328[c]→; Floro, II 33, 50→), las representaciones del árbol y la tradición funeraria del mismo (vid. *infra* § 4.3.II.4.b). Independientemente de cuál fuera el veneno, es patente el manejo de venenos en la Hispania Céltica (D. Cass., *H.R.* LIV 5, 3). Por su parte, la adormidera silvestre (*Papaver setigerum*), de conocidos poderes sedantes, narcóticos e hipnóticos, también aparece en yacimientos de la Península Ibérica desde el Paleolítico (Guerra Doce, 2002 y 2006; Torres Martínez, 2011: 488 y s.).

cambio de otro tipo de bienes de consumo. Se trata de una estrategia que en la Edad del Hierro sólo sería operativa en contextos urbanos y estratificados como fueron los *oppida* y castros o en relación a mercados exteriores. Sus labores diferirían de otro tipo de artesanías producidas dentro de otros ritmos de economía preindustrial, como las que se desarrollaban durante los parones biológicos del campo o el arte pastoril que se ha tratado con anterioridad (vid. *supra* § 4.1.III). En este caso también se hallarían los talleres de carpintería y herrería temporales estudiados por J.F. Torres (Fig. 68), siendo en este último caso interesante la atención a tales artesanos desde perspectivas que aúnen también aspectos simbólicos.

Con independencia de la profundidad mitológica del herrero y de su taller en el área indoeuropea (vid. *infra* § 4.3.II.4.b), se ha de considerar de forma general que, en contextos en los que prima la subsistencia, la existencia de una artesanía era una actividad especializada y temporal. A este respecto, véase que en algunas aldeas de la Península Ibérica hasta hace unas décadas el trabajo de la madera o la forja del hierro se compaginaba con la agricultura y la ganadería (Ehrenreich, 1995: 36 y s.; Torres Martínez, 2011: 174 y s.). Su reflejo prerromano vendría dado por testimonios arqueológicos como el pequeño taller metalúrgico del castro de Borrenes (*LE*), el cual estaba en una vivienda muy similar a la del resto de los agricultores (Sastre, 2002: 217).

Por tanto, la actividad artesanal entre las comunidades hispanocélticas debe entenderse como una actividad cons-



Fig. 68- Recreación del taller de un carpintero de la Segunda Edad del Hierro (Torres Martínez, 2011: fig. 194, ilustración de Alberto Álvarez Peña).



tatable arqueológicamente en una amplia tipología de objetos, desde los pequeños artefactos tendentes a la autosuficiencia, como evidencia el arte pastoril, hasta otros elementos de mayor complejidad en los que la familia podía dedicarse puntualmente.

En este ámbito, la microhistoria también puede aportar interesantes conceptos en cuanto al origen y expansión de las cerámicas en contextos rurales. Se trata del paso periódico de traperos y otros personajes por las comunidades en busca de retales o hierros viejos que intercambiaban con los locales por cerámicas y otros productos (Nieto, 2003: 33). Es evidente que este modelo tradicional procede de tiempos recientes, pero hay dos aspectos a tener en cuenta: en primer lugar, se acerca al concepto de chatarrero que se propone para los depósitos del Bronce Final (Ruiz-Gálvez, 1995) y al de comercio e intercambio que se propone en la Europa Céltica (Wells, 1995); y, en segundo lugar, deja patente la posibilidad de alterar el registro de las producciones locales con otras exógenas sin necesidad de movimiento masivo de gentes en tanto que las influencias son discontinuas pero constantes a largo plazo (Fig. 69).

MATERIAL	TIPO DE ARTESANÍA	TIPO DE ARTESANO	RANGO TERRITORIAL DE ACTUACIÓN
HILATURAS Y TELAS	DOMÉSTICAS	MUJERES	FAMILIAR
CUERO, PIELS	DOMÉSTICAS	HOMBRES Y MUJERES	FAMILIAR
CESTERÍA, MIMBRE	DOMÉSTICA	MUJERES Y HOMBRES	FAMILIAR
MADERA, HUESO, CUERNA	DOMÉSTICA	HABITUALMENTE HOMBRES	FAMILIAR
MADERA, HUESO, CUERNA	AUTOSUFICIENCIA	ARTESANOS LOCALES	LOCAL, COMARCAL
MADERA, HUESO, CUERNA	ESPECIALIZADA	ARTESANOS ITINERANTES	COMARCAL, REGIONAL
MADERA, HUESO, CUERNA	MUY ESPECIALIZADA	MAESTRO/ARTISTA CON SU EQUIPO	MUY AMPLIO
CERÁMICA MODELADA A MANO	DOMÉSTICA	MUJERES	FAMILIAR
CERÁMICA TORNEADA	AUTOSUFICIENCIA COMARCAL	ARTESANO LOCAL	LOCAL, COMARCAL, REGIONAL
BRONCE, PLATA, ORO	AUTOSUFICIENCIA	ARTESANOS LOCALES	LOCAL, COMARCAL
BRONCE, PLATA, ORO	BRONCISTA/ORFEBRE	ARTESANOS ITINERANTES	COMARCAL, REGIONAL
BRONCE, PLATA, ORO	BRONCISTA/ORFEBRE ESPECIALIZADO	MAESTRO/ARTISTA CON SU EQUIPO	MUY AMPLIO
MADERA, HUESO, CUERNA BRONCE, PLATA, ORO	MUY ESPECIALIZADA	MAESTRO/ARTISTA CON SU EQUIPO	MUY AMPLIO
HIERRO	AUTOSUFICIENCIA	ARTESANOS LOCALES	LOCAL, COMARCAL
ARMAS DE HIERRO	MUY ESPECIALIZADA FORJA	ARTESANOS LOCALES	LOCAL, COMARCAL Y REGIONAL
ARMAS DE HIERRO DECORACIÓN COMPLEMENTOS	MUY ESPECIALIZADA	MAESTRO/ARTISTA CON SU EQUIPO	MUY AMPLIO
VIDRIO	MUY ESPECIALIZADA	ARTESANOS LOCALES	MUY AMPLIO
TODOS LOS MATERIALES	MUY ESPECIALIZADA	MAESTRO/ARTISTA CON SU EQUIPO	MUY AMPLIO

Fig. 69.- Cuadro resumen de tipos de artesanía en la Hispania Céltica según actividad, responsables de la misma y ámbito de trascendencia de los objetos manufacturados (Torres Martínez, 2011: fig. 185).

#### 4.1.IV.6.- MINERÍA

El agotamiento, abandono o reutilización de **menas metalíferas** (Ag, Au, Cu, Fe, Pb, Sn...) impide un conocimiento más profundo de la minería prerromana y refuerza falsamente la opinión de un tardío desarrollo en época ro-

mana (Berrocal, 1994: 216; Jordán, 1992: 216). Tampoco la escasa especialización que podría interpretarse del discurso subsistencial que planteamos puede obviar la existencia de asentamientos prerromanos con función minero-metalúrgica, puesto que hay testimonio de núcleos a pie de mina y otros con presencia de hornos, como el de Capote (BA) (Berrocal, 1994: 218). Como es conocido, este tipo de aprovechamiento formó parte de las relaciones y redes jerarquizadas de asentamientos que hicieron relevante a la Península Ibérica (Mangas y Myro, 2003: 190 y ss.) dentro de una *economía mundo* cuanto menos desde el Calcolítico.

No obstante, desde la perspectiva etnoarqueológica también se puede profundizar en la documentación de sistemas de “explotación minera” que no implican desigualdad aparente así como estudiar la importancia de otros recursos paralelos y necesarios para ciertas técnicas metalúrgicas<sup>191</sup>, como la sal (Morène, 2002: 526).

J.M. Vázquez Varela (1995) recopiló la pervivencia en la cuenca del río Sil y de otros cursos de Asturias, León, Orense y Pontevedra, hasta mediados del siglo XX, la figura de las *aureanas*, buscadoras de **oro** estacionales y de forma complementaria a otros trabajos. A pesar de la cautela del autor a la hora de establecer una continuidad desde la descripción de los artabros de Estrabón (*Geog.* III 2, 9) –lógica si se atiende al desconocimiento prerromano del uso del mercurio (*Ibid.*: 159)–, la información etnográfica es vital para comprender la técnica y características del fenómeno en cronologías célticas.

El hecho de que las labores de extracción se desarrollaran tradicionalmente durante los meses de verano y las llevaran a cabo especialmente las solteras y de forma esporádica las casadas constituye un rasgo verosímil dentro del panorama de complementariedad mujer-varón que proyectamos en la economía familiar prerromana. También a la hora de calcular el rendimiento medio podría compensarse la esquilmación secular del oro con su intensificación por mercurio, por lo que es viable –e incluso escasa– mantener la obtención de unos 2,5 gr/día y 150 gr/estación (*Ibid.*: 160). Tales cifras permiten contemplar la realización de torques y otros elementos de orfebrería del Noroeste dentro de un contexto doméstico y ajeno a modelos de jerarquías opresoras (*Ibid.*; Sastre, 2002: 224)<sup>192</sup>.

En cuanto a la **sal** (NaCl), basta señalar unos pocos ejemplos para considerarla una sustancia imprescindible para la subsistencia de una comunidad de la Edad del Hierro: una oveja necesita 10 gr de sal diaria –o al menos su equivalente cada seis días–; la sal se ha empleado para la caza y es básica para la conservación de los alimentos (Represa,

<sup>191</sup> Desulfuración de piritas (FeS<sub>2</sub>), separación del oro (Au), de la plata (Ag) y cementación y temple del hierro (Fe).

<sup>192</sup> Como bien señala Vázquez Varela (1995: 160 y s.) el mayor torques de oro de la Península Ibérica, de 1.800 gr, necesitaría del trabajo de doce mujeres durante un verano, mientras que para cualquiera de los demás bastaría con unas semanas a nivel individual.

1998b; Sánchez García, 2000: 203; Morène, 2002; Nieto, 2003: 168; Monesma, 2006b). Sólo con salazones podrían conseguirse los jamones de los cerretanos (Mart., *Ep.* XIII 54; Str., *Geog.* III 4, 11) y animales y personas la necesitan para vivir (Plin., *N.H.* XXXI 88-89), una media de 25-30 kg por año y persona (más animales y productos dependientes) (Mangas y Hernando, 1991).

Las estimaciones de consumo de sal necesaria realizadas por J. Mangas y M.R. Hernando (1991) en Vettonia son muy significativas acerca de las implicaciones socioeconómicas intercomunitarias que implicaba el abastecimiento de algo más de ocho toneladas/año de sal para un castro de c.440 personas como la Mesa de Miranda, a las creemos que habría que sumar cierta cantidad más para otras contingencias. De hecho, una de las obligaciones que tenían las comunidades rurales con los ejércitos romanos y con los españoles de la Edad Moderna era proporcionarles, entre otros, sal, aceite, vinagre y abrigo (App., *Ib.* 54) (Puell, 2002: 83), lo cual, en circunstancias de guerra y sitio convertía el control de la sal en un factor estratégico más: entre los romanos que sitiaban Intercatia hacia el 151 a.C. «*al no haber vino ni sal ni vinagre ni aceite y tener que alimentarse de trigo y cebada y mucha carne de ciervos y liebres hervidos sin sal, eran presa de la disentería y muchos incluso murieron*» (App., *Ib.* 54).

Las salinas marinas y las minas de sal fósil que describe Estrabón desde la Turdetania al Cantábrico (Str., *Geog.* III 2, 6; 3, 7→) –como las de Cabezón de la Sal (S)– y al centro Noreste –las de Cardona (B) (Gell., *N.A.* II 22, 28-29)– son puntos de extracción y transformación especializados y a gran escala (Morène, 2002: 523). El impacto socioeconómico de la explotación salinera para las comunidades hispanocélticas se aprecia en la relevancia que adquirieron núcleos vinculados a la sal de roca, como Poza de la Sal en La Bureba burgalesa (Sanz *et alii*, 2008: 659).

No por ello se han de sobredimensionar las consecuencias de la explotación y distribución de la sal procedente de aguas marinas durante la Edad del Hierro, puesto que la complejidad de los *briquetages* de Armónica o de los hornos de sal aquitanos junto al mar (Bertaux, 1981) aparece ya documentada en la cocción de aguas salinas al interior de la Península Ibérica desde la Edad del Bronce, como en Otero de Sariegos (ZA) (Delibes *et alii*, 1998). La amplia presencia de topónimos relativos a esta cualidad de cursos y afloramientos<sup>193</sup>, el testimonio de los textos clásicos (Plin., *N.H.* XXXI 81-92) y las distintas técnicas del Folklore para surtir de sal a través de la desecación cíclica o artificial de arroyos, tierras inundables y otros afloramientos salinos –como las documentadas en Álava, la sierra de Albarra-cín o Guadalajara (Torre Ochoa, 1991; Almagro-Gorbea, 1995a; Herrera, 2003)– deben mover a los arqueólogos a replantearnos los límites de explotación de los territorios

prerromanos en función del aprovechamiento de este y otros recursos naturales igualmente imprescindibles para la subsistencia. Así lo ha puesto de manifiesto, por ejemplo, J.J. Muñoz Villarreal (2008) en un trabajo sobre las lagunas salobres de *Consabura* (Consuegra, TO); pero también se han de tener en cuenta, además, otros métodos para extraer sucedáneos que también se obtenían a base de cocer encinas, juncos, salmueras, etc. (Plin., *N.H.* XXXI 83).

Una cuestión similar es el uso higiénico del **azufre** (*vid. infra*), pues se trata de un elemento fundamental que pudo utilizarse para tratar los brotes sárnicos que, sin duda, afectarían a animales y personas en la Hispania Prerromana. La explotación más o menos artesanal de sus afloramientos no se puede limitar a la Hispania Romana, donde está bien documentada (Jordán, 1992: 216) más aún cuando en las cercanías se encuentran grandes poblados indígenas como Los Almadenes I de Hellín (AB).

#### 4.1.IV.7.- ALIMENTACIÓN Y DESCANSO

La transformación más notoria de la alimentación para la población rural tuvo lugar a partir del siglo XVI con la introducción de productos americanos en la dieta de las personas y en la de los ganados<sup>194</sup>: los datos etnográficos al respecto podrían ser poco interesantes y distorsionar cualquier análisis de la alimentación en la Edad del Hierro. Sin embargo, como evidencia la línea investigadora de J.F. Torres Martínez (2011: 152-165), hay pautas generales de subsistencia que, junto al análisis etnohistórico de otras fuentes antiguas y del registro arqueológico, permiten ahondar en la vida de la Hispania Prerromana.

Los muestreos arqueológicos –muy parciales todavía para la Hispania Céltica– revelan una subsistencia ampliamente basada en los cereales<sup>195</sup> y en las leguminosas<sup>196</sup>, enriquecida por frutales y vid en zonas más meridionales (Berrocal, 1994: 214; Martín Bravo, 1999: 271; Arnanz, 2000; Buxó y Piqué, 2008: 184 y ss.), lo cual es normal si tenemos en cuenta el carácter marginal del cultivo de la vid en áreas de precariedad ecológica hasta mediados del siglo XX (Cabero, 1980: 80 y ss.). A juzgar por los textos de S. Isidoro para la Bética y S. Fructuoso para El Bierzo y Galicia, la entrada de los pueblos germanos no alteró las pautas de alimentación.

Un ámbito donde los testimonios históricos y la tradición popular aportan interesantes hipótesis para los restos ar-

<sup>193</sup> Numerosos arroyos, lagunas, pozas, montañas, valles y parajes se denominan *Salado*, *Saladar*, *Salobre*, *Salobral*, *Salobreja*, *Salobricas*, etc., en clara alusión a la salinidad de sus aguas o del terreno.

<sup>194</sup> «*La comida ordinaria de los labradores en todos los pueblos y distritos rurales de este partido [Alicante del siglo XIX] es pan de cebada y de maíz, cebollas, ajos, pimientos y tomates crudos, una sardina el día en que cavan ó hacen faena pesada, y los domingos y alguna noche entre semana, ensalada de nabo, col, acelga, etc. cocida*» (Canales y Crespo, 2001: 132).

<sup>195</sup> Centeno (*Secale cereale*), cebada vestida y desnuda (*Hordeum vulgare* L.), trigo desnudo (*Triticum aestivum/durum*), avena (*Avena sativa*) y escanda (*Triticum dicoccoides*) principalmente, como en otras partes de la Europa Céltica (Reynolds, 1995: 182 y ss.).

<sup>196</sup> Guisantes (*Pisum sativum*), lenteja (*Lens culinaris*), habas (*Vicia faba*), veza (*Vicia sativa*), garbanzos (*Cicer arietinum*) en partes más meridionales.

queobotánicos de la II Edad del Hierro es la asiduidad de la mezcla de granos. La combinación de cereales y de plantas forrajeras se ha de interpretar dentro de la ambivalencia funcional de tales cultivos y no como alimentos dirigidos a un tipo único de consumidor (contra Buxó y Piqué, 2008: 183): parte del cereal era consumido por los animales y el forraje también serviría para atenuar las épocas de carestía entre los humanos<sup>197</sup> (Malrain *et alii*, 2002: 123 y s.). Todavía en época moderna la existencia de métodos de almacenaje y de conservación de alimentos tampoco evitaba que la dieta estuviera basada en los productos de temporada a los que el grupo familiar tenía acceso –hortalizas, frutos secos, etc.–.

Las fuentes clásicas inciden en esta vinculación entre la actividad económica y la alimentación de la Europa Pre-romana. Las palabras de Diodoro de Sicilia (*B.H.* V 15, 4) acerca de la limitada dieta de los pastores de las montañas sardas a base de los productos derivados de su ganado –leche, queso y carne– se confirman en la Etnografía de la Península Ibérica. Por ejemplo, la comida de los pastores serranos abulenses se basaba en pan, aceite, leche, carne de caza y carne de ganado sacrificado por enfermedad<sup>198</sup> o que no había sido consumido por los lobos (Sánchez García, 2000: 123).

También gracias a esta documentación se puede reconstruir el proceso de ordeño y purificación de la leche, la extracción de sueros y mantequillas, la fabricación y curación del queso o la matanza. El conocimiento etnográfico contextualiza elementos materiales que son identificados en yacimientos (Peñalver y San José, 2003: fig. 115), como los guijarros candentes que calentaban la leche y que dejaban el fondo interior de la vasija quemado (Aranzadi, 1943: 374; Leizaola, 1991: 24 y s.; Bermejo, 2003: 54), pero también aporta matizaciones necesarias para interpretar las manipulaciones peyorativas de las fuentes: incluso en aquellos grupos familiares plenamente dedicados al pastoreo montañoso había pequeños huertos junto a las riberas de montaña en los que se cultivaban productos para el consumo humano y animal (Timón, 1981: 10; Leizaola, 1991: 19; García Martínez, 1996: 20).

A los cereales habría que unir todas aquellas especies panificables, como el mencionado garbanzo y, en especial, la bellota, la miel y otros tantos productos silvestres estacionales (Cano *et alii*, 1990; Torres Martínez, 2011: 67-106; *Id.* y Sagardoy, 2004: 320 y s.). La relevancia de la bellota como alimento para ganado y personas, como ya se ha mencionado con anterioridad, puede ser rastreado desde la

197 Alfalfa (*Medicago sativa*), almorta (*Lathyrus sativus*; *L. cicera*) o yeros (*Vicia ervilia* [L. Willd]: «Galgana [almorta] molida en lugar del yero se le da a los bueyes en la Hispania Bética, la cual una vez deshecha por una muela suspendida en el aire, se la pone un poco en remojo hasta que se ablanda, y así se le ofrece al ganado mezclada con las pajas cribadas» (Col., *R.R.* II 10, 35).

198 Los ejemplares con *modorra*, infección parasitaria del cerebro ovino que lo licua, eran sacrificados rápidamente antes de que dejaran de alimentarse y perdieran el paquete cárnico (Sánchez García, 2000: 123).

Prehistoria de la Península Ibérica en fuentes de todo tipo. No obstante, el desconocimiento etnográfico del *modus vivendi* popular y de la etología del hombre, así como la lectura acrítica de los textos latinos y de los resultados arqueológicos, también puede llevar a interpretar las condiciones de vida de grupos prerromanos como paupérrimas o miserables, cuando no inviables, como es el hecho de concentrar la alimentación de una comunidad sólo en leguminosas o bellotas. El mejor ejemplo es la manida cita de que los «montañeses, durante dos tercios del año, se alimentan de bellotas de encina» (Str., *Geog.* III 3, 7→). No sólo fue Hipócrates quién ya advirtió de que la limitación de la dieta a legumbres causaba invalidez en las piernas, sino que en recientes épocas de crisis, como la Guerra Civil Española, se ha comprobado que la ingesta exclusiva y prolongada de harinas, como la de almortas, desarrolla *latirismo*, esto es, la parálisis de las extremidades, lesiones en el sistema nervioso y, en tres meses, la muerte (Martínez-Falero, 1986).

Las marcas de corte y los despojos de osamentas de las distintas ganaderías de la Hispania Céltica indican un consumo sistemático de paquetes cárnicos a los que acompañarían los acopios cíclicos de miel, pesca y la explotación de especies cinegéticas como recursos comunes. El consumo de perros también ha de considerarse como un fenómeno presente, pues así lo manifiestan yacimientos como Soto de Medinilla o La Mota (*VA*), pero, con toda probabilidad, esta práctica no puede considerarse habitual durante el Hierro II más allá del área pucelana, quizás como indicador del ocaso de una práctica que sí parece más extendida en la Edad del Bronce (Driesch y Boessneck, 1980; Morales y Liesau, 1995: 490; Torres Martínez, 2011: 121 y s.).

En cuanto a la sal, aunque se conocen sucedáneos para paliar las carencias de sodio en el organismo y de sus usos –cocción de plantas o lejías naturales–, es conocido su valor estratégico e indispensable, ya sea de forma directa como sustancia en la vida de las gentes y de sus ganaderías o, indirectamente, como técnica de conservación de otros alimentos, curtido de pieles, etc. (Represa, 1998b; Morène, 2002).

En lo relativo al **descanso**, las condiciones tampoco evolucionaron mucho hasta mediados del siglo XX. La mención de San Isidoro (*Etym.* XX 11, 1) a que “*los antiguos*” se acostaban sobre hierba recogida está bien estudiado por el Folklore aún en casas grandes, donde los hijos dormían sobre telas y pieles en lechos vegetales, formados de helechos, paja o cualquier forraje de temporada. Al fermentar la hierba ésta se reutilizaba como abono (Madoz, 1847: IX, 362). En ocasiones, estas “camas especiales” estaban reservadas sólo a recién casados, enfermos o ancianos (Mingote, 1988: 343), muy acorde con las condiciones de aquellos pastores que dormían en el campo, allá donde estuviese su ganado<sup>199</sup>. Estas situaciones no difieren de los lechos que

199 Mientras que el grupo de pastores dormía en un chozo más preparado, uno debía quedarse de guardia junto al ganado en estructuras precarias –*chozuelos*, *pastera*, etc.– o al raso directamente. Así lo describía un



les atribuían a galos, celtíberos y pueblos montañoses del Norte de Iberia (Str., *Geog.* III 3, 7→; Diod. S., *B.H.* V 32, 7), pues «*el dormir en el suelo es común a iberos y celtas*» (Str., *Geog.* III 4, 16→).

#### 4.1.IV.8.- HIGIENE Y ENFERMEDAD

Todo estudio que pretenda profundizar en la Edad del Hierro de la Península Ibérica debe atender a las distintas variables adyacentes a las condiciones de vida de las comunidades, y no únicamente a las características de los medios de producción y a otras descripciones de la tecnología empleada. Las alusiones a la higiene, la enfermedad o los recursos curativos prerromanos vienen de la mano de análisis territoriales y paleopatológicos óseos (Velasco *et alii*, 2003: figs. 20 y 21), pero raramente se tratan otras degeneraciones y problemas perecederos presentes en el día a día, tal como se aprecia en los patrones tradicionales, y mucho menos desde otros planos que son tan invisibles como reales. Tal como insiste Torres Martínez (2011: 496), «*en la Antigüedad lo físico, lo espiritual y el entorno natural están unidos formando un todo que para nosotros [los “occidentales” y del siglo XXI] es difícil de comprender*», puesto que las enfermedades no sólo son consecuencias de alteraciones físicas, sino que «*aparecen producidas por lugares, sentimientos, emociones, fuerzas de espíritus o de la magia*». Hemos de (re)pensar la Medicina como un conocimiento holístico en el que es imposible separar cuerpo-naturaleza y en el que, por ende, las creencias mágico-religiosas van de la mano de la experiencia en el empleo de los agentes naturales como forma de conservación de la salud y del tratamiento de las enfermedades.

##### 4.1.IV.8.A.- ENFERMEDADES Y DEGENERACIONES

La gestión de los residuos, la medicina o la incidencia de enfermedades más comunes son aspectos de las condiciones de vida de la Hispania Prerromana escasa y parcialmente estudiados (Leite de Vasconcellos, 1925; García Álvarez, 1951; Zaragoza, 1966)<sup>200</sup>. Estos temas, reducidos con frecuencia a comentarios genéricos (Granjel, 1981), a las ciudades romanas (Scobie, 1986; Ruiz Fernández, 2002; Gil, 2004) o a los análisis paleopatológicos puntuales, no deben ser ignorados si se pretende profundizar en la vida de los individuos que componían las comunidades hispanoceltas y, para ello, es interesante observar las prácticas tradicionales a este respecto en la Península Ibérica.

Evidentemente, cada nicho geo-climático no sólo tiene unas características específicas, sino que, a su vez, es alterado según las variables humanas y climáticas concretas a largo y corto plazo que le afectan. Sería irreal, de este modo, describir las enfermedades concretas para “la época

prehistórica”, pero tanto como concebir para la Edad del Hierro un *modus vivendi* modernos que no se asentó en España y Portugal con el *higienismo* de finales del siglo XIX hasta finales del siglo XX<sup>201</sup>.

Por esta razón, la consulta de un atlas de enfermedades y de la realidad de la Península Ibérica en tiempos históricos y recientes pone de manifiesto que ciertas afecciones están directamente relacionadas con la desnutrición, con el clima y con la falta de higiene, y que éstas son extensibles a zonas, épocas y faenas de semejantes condiciones. Es por ello que, en ciertos casos, las similares condiciones de trabajo, prehigiénicas y climáticas (González Ruibal, 2003b: 152 y s.) respecto a los dos milenios anteriores de Península Ibérica permiten retrotraer al primer milenio a.C. un abanico de dolencias y prácticas bien documentadas en el discurso histórico y etnográfico: parásitos, pulgas, chinches, artritis, problemas de dentición, sarampión, inanición, septicemia o afecciones de orden gastrointestinal como colitis, enterocolitis, gastritis, gastroenteritis, etc.

La Hispania Prerromana, como la España y Portugal premoderna, era una economía de subsistencia en frágil equilibrio con las alteraciones sociales, climáticas y otras bioturbaciones letales como las plagas y epidemias, puesto que la alta adaptación al medio tampoco se ha de entender como una inmunidad a las enfermedades y a otras calamidades específicas.

En segundo término, aunque en la esperanza de vida influyen factores como el desarrollo de la medicina, la degeneración más tangible ha sido el “temprano envejecimiento” de la población a causa del sobreesfuerzo en el trabajo. Las cremaciones funerarias de la II Edad del Hierro limitan drásticamente la información paleopatológica disponible pero, en los casos en los que se han podido estudiar, permiten comparar los testimonios de lesiones y desgastes con las artrosis articulares, los aplastamientos vertebrales, los traumatismos y las pieles envejecidas prematuramente que manifestaban agricultores, pastores o artesanos medievales y tradicionales por los cambios de temperatura, la humedad, el esfuerzo, etc. (Granjel, 1980: 225-229; Villar Herrero, 1987: 154; Collado *et alii*, 1999: 510).

Mientras las degeneraciones corporales provocadas por las formas de vida tradicionales son arqueológicamente contrastables, otros tipos de factores de muerte pueden pasarnos desapercibidos a los arqueólogos, aun cuando algunos se han de considerar –sin equivocarnos demasiado– como una de las primeras causas del fallecimientos de mujeres y neonatos prerromanos. Así se deriva de la frecuente muerte de muchas mujeres por septicemia puerperal, una infección general que todavía hacía estragos entre

pastor de la sierra de Cervera (BU): «*Antes éramos tontos al dormir todas las noches junto al ganado en la tierra. Siempre andábamos detrás del ganado. Ahora ya no, ahora dos horas en la cama son mejor que diez en los riscos*» (Costa [1902] 1981: II, 192; Represa, 1998b; Monesma, 2006: vol. 8).

<sup>200</sup> Véase toda la serie de publicaciones de Zaragoza Rubira (1962, 1964, 1965, 1967, 1972).

<sup>201</sup> Los principios higienistas, que fueron decisivos para la diferenciación de espacios y del concepto de estancias privadas, empiezan a implementarse por los gobiernos españoles a partir de c. 1853 a través de recomendaciones para casas ya construidas y en los diseños de viviendas sociales (AA.VV., 2009).

las recién paridas de la Europa de mediados del siglo XX (Fernández Cruz, 1979: 164).

El clima se ha de considerar como un destacado factor de enfermedad y muerte. Hay zonas donde las fuertes oscilaciones térmicas han provocado tradicionalmente enfriamientos, reumatismos y pulmonías, como en ambas mesetas hasta mediados del siglo XX (Jessen, 1946: 306). Del mismo modo, las temperaturas estivales y las consiguientes plagas han favorecido tradicionalmente todo tipo de paludismos y diarreas mortales a través del agua, las cuales se cebaban especialmente en los niños (Martín Viana, 1988; Díaz-Pintado, 1988; Nieto, 2003: 78 y 446). Esta *pestilentia* es la que sigue a los duros inviernos y se cita por los autores clásicos como otro factor que cíclicamente arrasaba personas y ganados en la Antigüedad (Liv., *A.U.C.* IV 25, 3-4; V 13, 4→). En estas condiciones las epidemias, ya tuvieran foco exógeno o vírico, incrementaban la letalidad de todos los males cotidianos, en especial en las insalubres concentraciones urbanas (Liv., *A.U.C.* XLI 21, 5-11; Oros., *Hist.* IV 5, 6-8). Así pues, este aspecto se ha de tener en cuenta para otros núcleos de la Antigüedad, como los *oppida* y castros de la Hispania Prerromana.

En línea con lo anterior, para reconocer mejor el registro arqueológico de la Edad del Hierro se ha de atender a algunos parámetros preindustriales en la gestión de los detritos y residuos.

En primer lugar, es necesario remarcar la diferente concepción del “residuo” de la sociedad moderna frente al aprovechamiento extremo que de estos elementos aparentemente inservibles se hacía en la sociedad tradicional agroganadera, tal y como ha señalado J. Cuéllar (2009). Los objetos, herramientas, ropas o enseres necesarios en la vida rural tenían una larga duración, pues era todo cuanto se tenía; cuando perdían su utilidad inicial, se les daban sucesivas funciones muy diferentes de las primigenias (Bermejo Tirado, 2008: 234 y ss.). Pero González Ruibal (2003b: 152) también constata el abandono de materia inorgánica en los caminos de salida en aldeas tradicionales gallegas o en otras casas deshabitadas, lo que aporta una interesante pauta a tener en cuenta a la hora de estudiar la convivencia de edificios habitados y otros ruinosos en la dispersión urbana de los poblados prerromanos, así como la localización de sus materiales.

Es fundamental diferenciar la gestión y los problemas derivados de los excrementos humanos y de los animales. La humedad y fermentación del estiércol daña las pezuñas de los animales (Col., *R.R.* I 6, 5 y II 14, 7), pero ha sido siempre susceptible de ser amontonado para fertilizar huertas y cultivos (*Ibid.*, I 6, 21 y 24) y de tener otros aprovechamientos, como reparar muros y tejados, servir de combustible para el hogar e, incluso, para ser utilizado como moneda de cambio (Tomé, 1996: 377).

Se pueden señalar una serie de trastornos asociados a la

alimentación y a las condiciones de salubridad de este tipo de sociedades preindustriales sólo son otro ejemplo de los numerosos factores intervinientes y algunas de sus manifestaciones. A este respecto, en las comunidades hispanocélticas es necesario considerar las consecuencias aparejadas a la relación entre animales salvajes y domésticos en régimen de pastoreo semilibre y, muy especialmente, a la zoonosis derivada del consumo y cohabitación con animales y residuos orgánicos<sup>202</sup>. La alta mortalidad infantil de las sociedades prehigiénicas se debía en gran medida por la transmisión de enfermedades bacterianas a través de parásitos y de la leche —como fiebres de Malta (brucelosis), tuberculosis o carbunco—, enfermedades víricas, etc. (Fernández Cruz, 1979: 148 y ss.; Gortázar, 2007) (Fig. 70).



Fig. 70- Folleto institucional para controlar la venta de leche a granel que incide en las enfermedades letales que se trasmitían todavía a finales del siglo XX (Ayuntamiento de Ciudad Real, 1989).

La función tradicional de los basureros de los patios y de los habitáculos para animales domésticos, además de los existentes en los alrededores, hacía cohabitar a humanos y animales con residuos orgánicos propios y ajenos. Siguiendo este modelo, en las sociedades hispanocélticas también es posible plantear estos lugares como lugar de deyección de las personas y de desalojo de detritos. El continuo vaciado de los excrementos en los alrededores de las viviendas o en eras cercanas del mundo preindustrial bien pudo representar en la Hispania Céltica focos de contagios y de enfermedades por la proliferación de insectos y por la zoonosis de los primeros devoradores recurrentes de estos desechos (Fig. 71): el peligro potencial de perros, cerdos y gallinas,

<sup>202</sup> Es inevitable acudir a la escena de *Las Hurdes: terre sans pain* (Buñuel, 1922-19330), fotograma con toda seguridad rebuscado, en la que los animales entran y salen de las casas y abrevan de un torrente al tiempo que beben unos niños.

	Bóvidos	Ovicápridos	Équidos	Suidos	Cánidos	Félidos	Roedores	Aves	Insectos (hematófagos, moscas...)
<b>Fiebre de Malta</b> <i>Brucella</i>	X	X *leche cruda, quesos no fermentados (sin ebullición), lana	X	X	X	X			
<b>Tuberculosis</b> <i>Mycobacterium tuberculosis</i>	X *leche								
<b>Carbunco</b> <i>Bacillus anthracis</i>		X *hierba			X *herbívoros	X *herbívoros			X
<b>Rabia-Hidrofobia</b> <i>Rhabdoviridae</i>	X	X	X		X	X	X		
<b>Psitacosis</b> <i>Chlamydia psittaci</i>								X (gallina, paloma)	
<b>Triquinosis</b> <i>Trichinella</i>				X *ratas					
<b>Quistes hidráticos</b> <i>Taeniidae</i>					X				
<b>Paludismo</b> <i>Plasmodium-Anopheles</i>									

Fig. 71- Enfermedades que transmiten los animales detectados en la Edad del Hierro.

unos animales bien confirmados en yacimientos de la Península Ibérica desde el Bronce Final-Hierro I (Yravedra, 2007; Torres Martínez, 2011: 96-126), se acrecienta ante la constatación arqueológica de que en algunos asentamientos prerromanos estos pululaban por el poblado, como en Monte Bernorio (PA) (Nieto, 2003: 25; Torres Martínez, c.p.; Gortázar, 2007).

La Etnografía confirma la asiduidad de brotes de piojos, pulgas de ganado y otras afecciones de tipo gastrointestinal en estas condiciones de vida y podría reconstruir, apoyándose en los estudios paleoambientales, los sistemas de recolección, preparación y aplicación de remedios para la salud de familias y ganados prerromanos<sup>203</sup>. En las leguas iberorromances también han prevalecido vocablos que aluden a las enfermedades derivadas de la carencia de higiene y propias de ambientes agroganaderos. Las palabras Cast. *garrapata*, *roña*, *caspá* y *sarna*, de origen hispanocéltico (DRAE, 2001; Tomasz, 2004), muestran la dilatada convivencia del hombre con problemas de higiene relacionadas con erupciones cutáneas de tipo parasitario que afectan tanto a él como a los animales que le rodean. Las tres últimas voces eran empleadas indistintamente para aludir a varios tipos de sarnas<sup>204</sup>.

203 Las recogida de plantas con propiedades curativas está ampliamente estudiada en términos generales (Lázaro e Ibiza, 1903) y locales (Puerto, 1994; Díaz González-Viana, 2004: 131 y ss.). No obstante, se ha de destacar que la tradición, en constante cambio, ha ido creando supuestos nuevos remedios que, en muchos casos, son nocivos, como tratar la tos con yodo y aguarrás (Nieto, 2003: 322).

204 Son las causadas por distintos ácaros: el *Psoroptes ovis* en ovejas, el *Psoroptes cuniculi* en caprinos, el *Chorioptes bovis* en bóvidos, y el *Sarcoptes scabiei* y el *Demodex spp.* en diversas especies. Su ciclo biológico es directo y se completa en menos de un mes sobre la piel del huésped, lo que facilita su transmisión por contacto directo entre los animales (Olmeda y Alonso, 1997).

#### 4.1.IV.8.B.- MEDIDAS PROFILÁCTICAS

El hecho de que el azufre (S) sea otro de los mejores remedios para combatir la sarna ovina (Olmeda y Valcárcel, 1997: 63), de que esto fuera bien conocido en el mundo romano (Ov., *Fas.* IV 740 y s.→; Virg., *G.* III 450→) y de que en la Península Ibérica se encuentren poblados prerromanos junto a los afloramientos sulfurosos remonta el tratamiento a momentos arcaicos<sup>205</sup>. Por ende, el uso generalizado del metaloide debe tenerse en cuenta a la hora de reducirlo unilateralmente a la orfebrería argentea o como purificador sagrado (Hom., *Il.* XVI 229; *Id.*, *Od.* XXII, 480 y XXIII 50; Ov., *Met.* VII 2, 261→; Prop., *El.* IV 8, 83-86). El empleo del azufre en labores pragmáticas no reduce su valor, sino que amplía su demanda, y suscita igualmente interrogantes arqueológicos en cuanto al control de los afloramientos, su forma de explotación y adquisición<sup>206</sup> así como la introducción de esta práctica salutífera en la cosmovisión religiosa de las comunidades prerromanas de la Península Ibérica.

205 En el caso del poblado ibérico de Los Almadenes I de Hellín (AB) –en funcionamiento desde el siglo VII a.C.–, es difícil imaginar que una de las minas más importantes de azufre de la Península Ibérica y que en época romana ya fue explotada (Amar de la Torre, 1841: 271-272; Jordán, 1992: 208 y ss.; Bellón, 2003) hubiera pasado desapercibida para sus pobladores indígenas. Tradicionalmente, la aplicación del azufre se hacía de forma directa a través de algún aglomerante –grasa– o en forma de humo. Esta última forma se relaciona nitidamente con el uso sagrado del metaloide que mencionan las fuentes clásicas (Virg., *G.* III 450→; *vid. infra*). La acción de purificar templos, hogares, cuerpos y almas humanas con ahumado de azufre era a todas luces una transposición ritual de una solución antiséptica del ámbito doméstico.

206 Para conocer más acerca de las características y distribución del azufre en España, véase el compendio de M. Calvo Rebollar (2003: 168-182). No obstante, es fundamental tener en consideración que no hacen falta grandes explotaciones como las de Hellín (AB), Benahadux (AL), Lorca (MU) o Libros (TE) para el seguimiento de vetas puntuales.



Pero antes incluso que en el empleo de este mineral se ha de pensar que la farmagnosia y los conocimientos naturales tradicionales, como los baños, la aplicación de ajo o de *miera*, que se obtiene del enebro<sup>207</sup>, han sido remedios ancestrales transmitidos oralmente, cuando menos desde la II Edad del Hierro (Teoph. I 5, 3) hasta épocas recientes (Lázaro e Ibiza, 1903-1910: 124; Domínguez Moreno, 2004; Negro, 2006); y que, de hecho, el enebro era una especie muy habitual en la Península Ibérica —en especial entre el área vaccea— según Plinio el Viejo (*N.H.* XVI 76, 198). Así se entiende que estas soluciones ya fueran recogidas en tratados homeopáticos de la Antigüedad<sup>208</sup>. Otro ejemplo a este respecto es la consideración del esquileo sólo como una forma de obtención de lana, sino también como un tratamiento preventivo contra la sarna (Alonso y Miro, 1997: 27).

Con estos precedentes, queda pendiente en la Península Ibérica una investigación que recopile y analice la etimología del vocabulario de los usos tradicionales y de las plantas medicinales, pues podría revelar conocimientos y prácticas homeopáticas básicas para la subsistencia, cuando menos, desde mediados del primer milenio a.C. Aunque esta influencia se manifiesta en las fito-zooterapias de especies autóctonas de la lengua tracia que se evidencian en el griego posterior, la evidencia etrusca que estima L. Monteagudo (2005) en el entorno de Las Médulas se ha de relacionar con la explotación minera romana.

Siguiendo con el tema higiénico, aunque es fundamental analizar las características y formas tradicionales de afrontar el problema médico-veterinario —pues si no se ataja la roña desde un principio es devastadora—, es tanto más interesante estudiar la vergüenza social que significaba un rebaño infestado. De cara a una comunidad prerromana, es sugestivo inferir la actitud crítica de la comunidad con los afectados, no por considerar “inferior” a una persona arruinada, sino por ser un individuo peligroso e inepto para el resto de la sociedad por no haber sabido o podido controlar el brote a tiempo (Sánchez García, 2000: 119).

En el ámbito de la higiene, uno de los cuidados de los celtiberos y cántabros que más sorprendió a los autores greco-romanos fue el uso de la **orina** descompuesta como colutorio bucal y para la limpieza del cuerpo (Catul., XXXVII 17→; Str., *Geog.* III 4, 16→; Diod. S., *B.H.* V 33, 5). Pero esta práctica, fundamentada en la presencia de amoníaco (NH<sub>3</sub>), ha sido utilizada por otros pueblos históricos e incluso por los propios potentados romanos como blanqueador de los dientes (Gómez-Tabanera, 1976). Es muy probable que cuando el propio Dentista Real recomendaba a la familia de Felipe II «beber la propia orina y enjuagarse la

*boca con ella por la mañana temprano*» para tener buena dentadura (Martínez Castrillo, [1575] 2001) se basara en textos cultos conocedores de los clásicos. Sin embargo, el testimonio de esta capacidad de la orina para calmar los padecimientos dentales y como antiséptico de heridas, picaduras, etc. en la España rural, como en la comarca manchega del Campo de Montiel (Villar Esparza, 2003: § 45; Torres Martínez, 2011: 497 y s.), debe seguir una práctica higiénica presente al menos desde la Hispania Prerromana.

Otro gran ámbito de conocimientos profilácticos prerromanos es el uso del **agua**, bien creando la infraestructura necesaria, bien aprovechando manantiales salúferos y surgencias termale con fines terapéuticos sobre personas y animales. Como ya demostró el inicio de las reuniones interdisciplinares sobre esta temática, coordinado por Pérez y Díez de Velasco (1992), el análisis arqueológico e histórico y territorial pone de manifiesto esta importante vía de conocimiento del mundo prerromano. Sin embargo, España y Portugal adolecen todavía de estudios integrales y etnoarqueológicos de su folklore acuático, que, como demostró P. Audin (1979 y 1980) en Francia, son fundamentales a este respecto.

La existencia de estancias destinadas a baños de vapor queda atestiguada en la Hispania Céltica en las saunas castreñas (Almagro-Gorbea y Moltó, 1992; Almagro-Gorbea y Álvarez-Sanchis, 1993; Álvarez-Sanchis, 2003: 313; Villa Valdés, 2007) y en las de la Lusitania (Str., *Geog.* III 3, 6→), también mencionadas en Galia hasta el siglo V d.C. (Sid. Apol., *Ep.* II 9, 8-9). Con todo, la construcción en roca de las castreñas debe ser considerada poco frecuente, y nada impide que éstas también se construyeran en otros materiales perecederos o para momentos del año concretos. Llama la atención que esta posibilidad no haya sido tomada en cuenta por los investigadores, si bien se trata de una práctica que, según la información consultada, no continuó en épocas posteriores.

En cambio, la hidroterapia —el uso de aguas minero-medicinales para personas y animales— sí ha permanecido en la tradición. Aunque parece evidente que el mundo romano potenció este tipo de baños y tratamientos (Plin., *N.H.* XXXI 59 y ss.), la cercanía de poblados prerromanos (Fig. 72)<sup>209</sup>, los testimonios arqueológicos singulares y la rele-

207 El *Juniperus oxycedrus* L. es una especie frecuente en el bosque mediterráneo. La miera se obtiene de la cocción tanto de sus pseudofrutos rojizos como de las raíces de los ejemplares femeninos.

208 Véase *Plantas y Remedios Medicinales* de Dioscórides, del siglo I d.C.; el *Thessali medici de virtutibus herbarum ad Claudium vel Neronem*; o la *Historia de las Plantas* de Teofrasto, del siglo IV a.C.

209 Las múltiples aplicaciones de estas aguas en la Antigüedad se corrobora, entre otros, en Plinio el Viejo (*N.H.* XXXI 6-20 y 59-66). Moltó (1990 y 1992: 213 y ss.) clasificó yacimientos termale de la Península Ibérica según la composición química de sus aguas. Las *sulfuradas*, normalmente de más de 36 °C —*aguas caldas o hervideros*— (Fortuna, 52° C), tratan enfermedades cutáneas, alérgicas, inflamatorias y reumáticas (Caldas de Cuntis, Baños de Bande, Baños de Ledesma, Baños de Montemayor, Burgas, Caldas de Canaveses, Caldas das Taipas, Caldas de Vizela, Fadagosa, Guitiriz, Lugo, Lisboa, Retortillo, El Salugral, San Gregorio de Brozas, San Vicente, Santa Eulalia de Caldelas, Sao Pedro do Sul, Tiermas, Torreblanca, Carballo, Archena, Caldas de Reis y Lisboa). Las *alcalinas* son bicarbonatadas de sodio (NaHCO<sub>3</sub>) y las *cálcicas* son laxantes, útiles para gastritis y para estados acidóticos, y favorecen el tratamiento de la vesícula biliar (Baños de Junquera de Amblá, Ben Saude, Boñar, Caldas de Malavella, Caldas de Monchique, Caldelas,

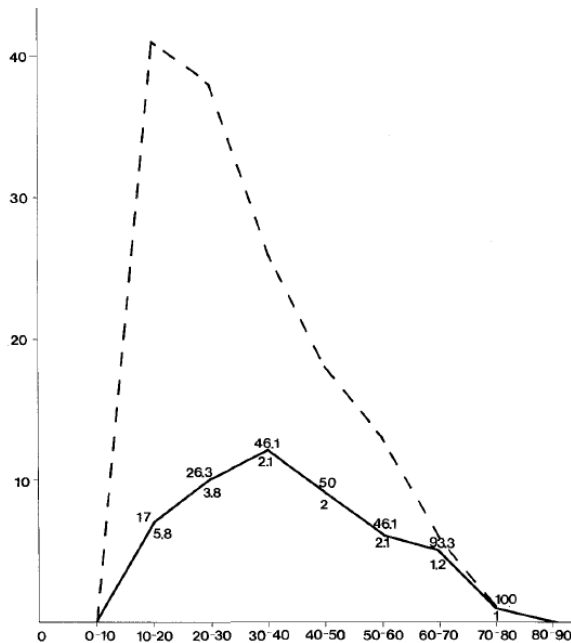


Fig. 72- Comparación entre los yacimientos de la Hispania Prerromana asociados a estaciones termales (línea continua, con el % arriba y proporción abajo) y, en discontinua, el total de aguas termales (Moltó, 1992: 217, fig.1).

vancia mítica de las surgencias en el imaginario popular (vid. *infra* § 4.3.II.4.a) señalan el amplio uso de estas aguas por las comunidades hispanocélticas, especialmente de las más cálidas, las hipertermales (Moltó, 1992: 219 y s.).

La tradición de cultos cristianos en estaciones termales puede seguirse en la Edad Media en toda Europa y enlaza con su utilización y religiosidad en la Antigüedad (Audin, 1979 y 1980; Granjel, 1980: 260-264; Gouédo-Thomas, 1994; Díez de Velasco, 1998), del mismo modo que Marcial (*Ep.* IV 57) agradecía el trato de las ninfas de un manantial volcánico. Pero si a tales informaciones etnográficas y lingüísticas se une la presencia de elementos arqueológicos prerromanos, el trabajo etnoarqueológico y etnohistórico trae a colación nuevos datos interpretativos de la vinculación entre el termalismo y la religiosidad prerromana. Por ejemplo, las leyendas de *mouras* del balneario de Caldas-das-Taipas (Caldelas, *P-BG*) señalaban una religiosidad que posteriormente confirmaron allí unas inscripciones hispanorromanas (Leite de Vasconcellos, 1925: 18; Chaves, 1933: 97).

La mera presencia de manantiales salúferos en lugares como Céltigos (*LU*) (Fernández Cuevas, 1953: 24) y otros

Mondariz, Alhama de Aragón, Chaves y Senhora da Luz). Las *aguas carbónicas*, ingeridas o como baño, benefician el aparato circulatorio (Mondariz). Las *aguas ferruginosas* son frías y combaten la debilidad y la anemia (Saelices y Santa Cruz de Loyo). Las *salinas o cloruradas*, ricas en cloruro sódico (CLNA), son frías, tónicas, reparadoras del aparato respiratorio y cicatrizantes. Estas aguas debieron de ser aprovechadas por las comunidades prerromanas cercanas a Caldas de Montbui, Fitero, Archena y Ontaneda, así como las relacionadas con zonas especialmente volcánicas, como el Campo de Calatrava (*CR*) (Jessen, 1946: 293; Fernández Cruz, 1979: 114 y ss.).

topónimos que aluden a *caldas*, etc. son un grupo de hitos a tener en cuenta en un futuro mapa de estudio de la II Edad del Hierro, a expensas de que se localicen trazas fehacientes de cultos, como en Balneario de Retortillo (Ciudad Rodrigo, *SA*) y otros<sup>210</sup>. El caso de los pozos Airón (vid. *infra* § 4.3.II.3.b), por cuya concentración en sales también han sido considerados como salúferos, permiten profundizar en las prácticas y creencias en relación con la divinidad acuática céltica Airón a través de su pervivencia en el folclore (Lorrio y Sánchez, 2002; Salas, 2005).

Las tradiciones, tal y como recogen los trabajos citados por Maraver (1992), han hecho morar en ellos todo tipo de seres mitológicos, pero es su relación con las divinidades y su calificación de “aguas sagradas” la que mejor evidencia el valor práctico y simbólico de estas surgencias. Junto a la gran mayoría de los baños medicinales de la Península Ibérica se levantaron complejos de culto cristiano relacionados con una hierofanía mariana<sup>211</sup> o presididos por el/la santo/a especializado/a en cuestión. Por ejemplo, las aguas de la ermita de Santa Lucía de Ventas con Peña Aguilera (*TO*) curan la vista (Santos Vaquero, 2001: 121).

Ahora bien, también existe un amplio número de topónimos e hidrónimos derivados *Fuensanta/ Fonsanta/ Fuente Santa*, etc.<sup>212</sup> y otros, como *Pedras Santas* (Villa Real, *P-VR*), que manifiestan una santidad y fama salúfera de manantiales “santos” a pesar de que muchos no son mine-romedicinales (Fig. 73). Esto nos debe poner alerta acerca de la importancia radical de otros mecanismos religiosos ajenos a las cualidades físicas de las aguas a la hora de que una comunidad hispanocéltica estableciera su territorialidad y creencias respecto a dichos puntos.

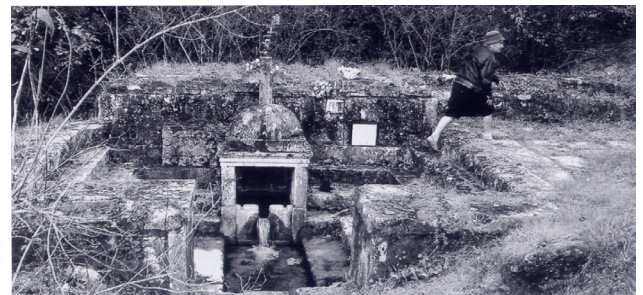


Fig. 73- Fuente santa donde la leyenda erudita señala la hierofanía de Nossa Senhora da Luz, a algunos kilómetros de su ermita en Casal do Resoneiro, parroquia de Castanheira-Cós (Alcobaça, P-L) (*Espírito Santo*, 2004: fig. 28).

210 Balneario de Archena (*MU*), Caldas de Montbui (Granollers, *B*), Caldas-das-Taipas (Caldelas, *P-BG*) (Leite de Vasconcellos, 1925: 18), Caldas de Vizela (S. João y S. Miguel das Caldas, *P-BG*), Caldas de Monchique (Faro, *P-F*), el balneario de Santa María de Cuntis (*PO*) (Filgueira y D'Ors, 1955: 40 y s.), o el de Baños de Montemayor (Baños, *CC*).

211 Por ejemplo, la iglesia de la Virgen de los Baños de Fuencaliente (*CR*) estaba situada junto a las peñas de las que brotaba el agua termal, y la corriente pasaba por medio del templo hasta los baños contiguos (Acosta, 1998: 269).

212 De las de Alcaraz (*AB*) se alababan «las maravillas que con sus aguas se han experimentado [...] porque esta agua santa tiene la virtud de conferir salud, no sólo a personas, si también a animales, y aves de todo género» (Pérez de Pareja, 1740: 26 y s.).

En última instancia, nuestro análisis propone la articulación en las comunidades hispanocélticas de otras medidas en relación con la enfermedad. En la vejez y en aquellos extremos en los que no había solución conocida al mal, la literatura galaico-lusitana y otras tradiciones rurales aluden a la **exposición de los sujetos** en la puerta de la casa o a su expulsión fuera de la comunidad para que los viajeros les aconsejaran sobre su enfermedad o para que, directamente, murieran fuera (Bouza-Brey, 1945). Así lo narran las fuentes clásicas de iberos y pueblos montañoses del Norte de la Península Ibérica (Str., *Geog.* III 3, 7→; Sil. It., *Pun.* I 225-228→; *Ibid.* III 326-331→), y no difieren de otras prácticas de “piedad social” documentadas en sociedades prerromanas y modernas (*vid. infra* § 4.2.III.7.a). Tal paralelismo podría mostrar un mecanismo de control demográfico natural de sociedades en frágil equilibrio con la naturaleza que, en épocas posteriores y con desigualdades sociales ya abismales, llegó a generar una legión de mendigos y personas agonizantes.

En definitiva, el estudio del Folklore de los siglos XIX y XX y de las fuentes históricas de la Península Ibérica y Europa reflejan un panorama de subsistencia preindustrial sobre el cual realizar nuevas preguntas acerca de las condiciones de vida en la Hispania Céltica. Además, teniendo en cuenta los testimonios arqueológicos y unos condicionamientos climáticos y tecnológicos muy similares a los de la II Edad del Hierro, es posible dotar a los individuos y a las sociedades hispanocélticas de algunas pautas de subsistencia altamente integradas en el medio natural. No obstante, no se ha de olvidar la compleja y polimórfica realidad de la Edad del Hierro en España y Portugal.

#### 4.1.V. UTILLAJE LABORAL Y DOMÉSTICO

El utillaje de la II Edad del Hierro alcanzó el mayor grado de desarrollo y rendimiento para las economías de subsistencia, y habiendo semejanzas climáticas con la Edad Media (*vid. supra* § 4.1.I) y bases subsistenciales semejantes (Torres Martínez, 2011: 65-252), las herramientas tradicionales aportan paralelos tecnológicos que responden a formas similares de explotación de recursos hasta la introducción de la agricultura mecanizada y del estabulamiento perpetuo. Las innovaciones en el utillaje agrario han sido limitadas hasta momentos recientes, y así lo reflejan los ejemplos de herramientas prerromanas (Barril, 2002a; Berzosa, 2005; Galán *et alii*, 2005: 116 y ss.; Peñas Pedrero, 2008; Torres Martínez, 2011: 48-170;), romanas (Caballero Zoreda, 1974), visigodas (AA.VV., 2007a: 485 y s.) o los inventarios notariales castellanos entre los siglos XVI y XIX (García Sanz, 1977: 154).

El utillaje utilizado por una unidad doméstica rural de tecnología preindustrial a lo largo de su vida –como las hispanocélticas (Figs. 55 y 74)– estaba compuesto por todas aquellas herramientas y utensilios empleados para resolver, en primer plano, la subsistencia del grupo a corto y medio plazo y, en segundo término, para generar un excedente que intercambiar, con el que hace frente a pagos y a otros imprevistos. Por tanto, la distinción entre utillaje laboral y

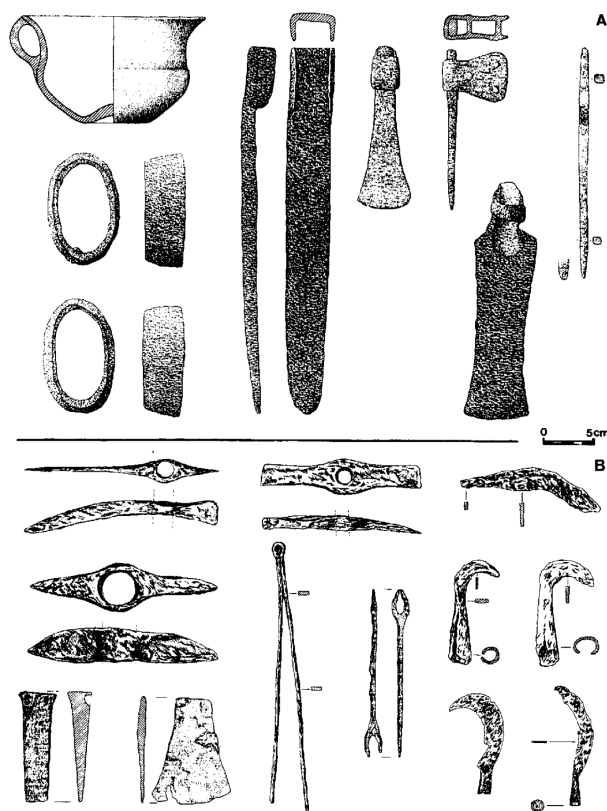


Fig. 74- Herramientas documentadas como ajuar en las necrópolis de Tumié (A) y Numancia (B) (Lorrio, 1997: 242, fig. 98).



doméstico radica en el lugar de utilización de cada herramienta más que en los fines de cada actividad económica. Del mismo modo, creemos fundamentales los trabajos de J. Bermejo Tirado (2008 y 2011) acerca de los conceptos de *uso primario, reutilización, mantenimiento, reciclaje, descarte y abandono* de toda la cultural material adscrita tanto a actividades domésticas como laborales, puesto que su uso en la Edad del Hierro, como en el mundo tradicional, también debió de ser cambiante según las circunstancias.

La gran mayoría de los aperos utilizados en las faenas agrícolas hasta época industrial han cubierto las distintas fases de preparación de la tierra, siembra y plantación del producto, su recogida, transporte y procesado. Estas herramientas se podrían clasificar en diversas categorías: por su función agropecuaria; de procesado y conservación de alimentos; para la labor artesana; por su materia prima animal, vegetal, metálica, pétreo o cerámica; o por su contexto geográfico. También formarían parte de este repertorio el mobiliario y todo tipo de herramientas compuestas, bien sean pasivas, como yunques, o mecanismos, como telares y tornos de madera.

Las herramientas más estudiadas son aquellas mencionadas por las fuentes (Isid., *Etym.* XX 14) y las que, por ser generalmente de hierro, pueden documentarse arqueológicamente. Se trata de útiles orientados al corte y a la presión sobre el terreno y vegetales, como azadas, podaderas, hoces, rastrillos y, en especial, arados (Torres González, 1992: n<sup>os</sup> 1, 2, 22-30, 48-52, 55 o 66), aunque, no por ello, se ha de subestimar su valor en sí mismos como metal.

En cuanto al arado prerromano, los modelos tradicionales de la Península Ibérica, especialmente el arado dental (Dias, 1948a; Caro Baroja, 1949), permiten conocer con detalle la idiosincrasia del uso de esta compleja herramienta en época prerromana, puesto que los testimonios arqueológicos e iconográficos demuestran que la antigüedad de dichos tipos se remota más allá del *arado de reja o romano* –*aratrum* o *aradro*– Aranzadi, 1943: 293 y ss.; Caro Baroja, 1949: 70 y s.; Barril, 2002a; Torres Martínez, 2003: 214). En Europa hay registro material de arados desde inicios del primer milenio a.C. (Fig. 75) y, ya en la Península Ibérica, L. Pericot los vio reflejados en el vaso ibérico del Cabezo de la Guardia (Alcorisa, TE), fechado entre el 125-50 a.C.. Estos testimonios y otros similares fueron comparados por estudiosos del folklore como Ballester (1951), Violant (1953) y, muy especialmente, por Caro Baroja (1949: 70 y s.), del cual merece la pena advertir su reflexión acerca de las monedas ibéricas y romanas procedentes de *Obulco* (Porcuna, J) que representan arados dentales y yugos.

El autor vasco-madrileño identifica sin problemas la imagen de los arados de *Obulco* con los arados dentales que tradicionalmente se han documentado desde el litoral mediterráneo hasta los rebordes meseteños, lo cual puede dar pie a circunscribir dicha herramienta al contexto ibé-

rico. Sin embargo, la recurrente presencia en las monedas también de un tipo de yugo cuyos paralelos tradicionales se ubicaban, todavía a mediados del siglo XX, únicamente en la zona asturiana-cantábrica podría estar mostrándonos que la dispersión de uno y otro modelo de útiles eran bastante comunes al total de la Hispania Prerromana (Figs. 76 y 77). Esto es, dentro una morfología general similar (Virg., *G. I* 169-176) bien pudieron existir variantes adaptadas a cada contexto geológico y climático<sup>213</sup> (Fraile, 1981: 27).

Aunque mínimamente desarrollado, este tipo de ejercicios comparativos muestran bien la fundamental necesidad de conocer el amplio utillaje popular, histórico y prerromano para profundizar en la cultura material y vida misma de la Edad del Hierro. Así pues, por ejemplo, un enfoque etnoarqueológico podría advertir la construcción de los arados con sabina (*Juniperus sabina*) allá donde ésta exis-

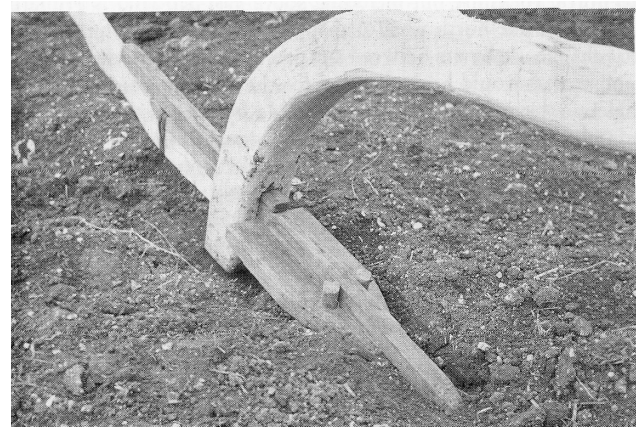


Fig. 75- Arado de Donneruplund (DIN), del Bronce Final-I Edad del Hierro (Reynolds, 1995: 178, fig. 11.1).



Fig. 76- Detalle del Labourage nivernais "Le sombrage", de R. Bonheur, 1849. Foto: Musée d'Orsay. El tipo de tiro que se representa no se corresponde tipológicamente con el yugo cornil mencionado en el texto, si bien ejemplifica la importancia de tener presente numerosos recursos de las economías preindustriales para lograr la subsistencia.

213 El Arado castellano o arado-cama, de reja con forma lanceolada, en la zona centro. El arado-dental, en el litoral mediterráneo desde Gerona a los rebordes meseteños de Andalucía y Extremadura, con algún foco al interior, como en La Cabrera leonesa. Los arados cuadrangulares y radiales, en la España húmeda cantábrica y pirenaica (Caro Baroja, 1949: 95).

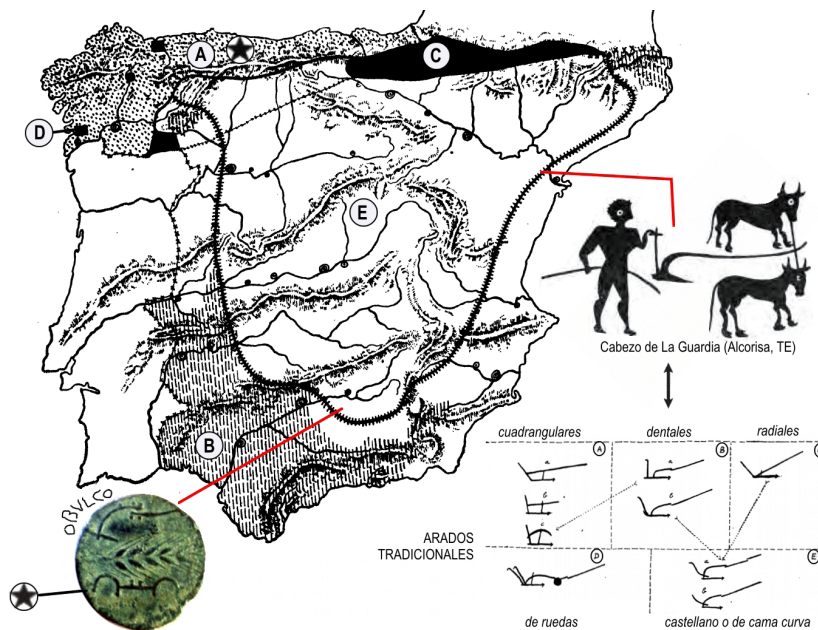


Fig. 77- Tipos y distribución de los arados tradicionales españoles según J. Caro Baroja (1949: figs. 116 y 117; retocado por el autor) relacionado con representaciones de tradición ibérica de arados en el kalathos de Cabezo de La Guardia (Alcorisa, TE) –similar al de Azaila– (Maestro, 2010: 219) y en monedas de Obulco (Porcuna, J). Nótese también la relación entre el yugo prerromano y los tradicionales.

tiera, puesto que en el mundo tradicional esta madera era apreciada para tal labor al ser resistente y no afectarle los ataques fitófagos (Cuellar, 2009: 14).

Existen otras muchas herramientas necesarias en el trabajo agropecuario (Torres González, 1992: 91-163) que, por estar hechas con **materiales perecederos** de naturaleza vegetal, apenas dejan huella arqueológica. Habría que tener en cuenta este registro popular para completar tal utillaje y usos prerromanos si sus materias primas pueden ser detectadas arqueológicamente. Las maderas de encina (*Quercus ilex*), álamo negro-olmo (*Ulmus minor*), fresno (*Fraxinus*) y roble (*Quercus robur*) son las que mejor resisten la tracción y los golpes de fuerza de enmangues, plantadores, gradas o rastrillos de madera (*Ibid.*, nºs 34, 35, 42, 91 y 112); el tilo (*Tilia L.*) es ligero para yugos; por su parte, las maderas de tejo (*Taxus boccata*), castaño (*Fagaceae*) y avellano (*Corylus avellana*) (*Ibid.*, nºs 72 y 73) y otras plantas leñosas como zarzales (*Rubus L.*), mimbrres (*Salix*) y espartos (*Stipa tenacissima*) (*Ibid.*, nºs 43, 75 y 131) proporcionan listones flexibles para contenedores en seco (Virg., *G.* I 169-176; Thphr., *H.P.*, V 4, 2 y 6, 1) y nasas (Op. An., *Hal.* III 341-342).

La facilidad de trenzado de éstas plantas y de la paja cereal facilitan la creación de una gran variedad de formas tanto dentro del ámbito doméstico como fuera de él –cabezadas de caballerías, bozales, zapatos de mulos (Torres González, 1992: nºs 77, 78, 80 y 85), etc.–. Tener en cuenta este hecho en las comunidades hispanocélticas, cambiaría mucho las consecuencias sociales aparejadas al mundo de los équidos (Fig. 78), los cuales han sido adscritos a las elites únicamente a tenor de los atalajes metálicos de las necrópolis (*contra* Almagro-Gorbea, 1998; *contra Id.* y



Fig.78- Zapatos de mulo en esparto (Torres González, 1992).

Lorrio, 2005).

La utilidad en el mundo prerromano de los materiales perecederos junto a los cerámicos o metálicos está fuera de toda duda. Las fuentes clásicas –como Varrón (*R.R.*) en el siglo I a.C. o Teofrasto (*H.P.*) en el siglo IV a.C.– y otras compilaciones etnográficas –como las de E. Castelletto (1982) y M.E. Sánchez Sanz (1982: 119 y ss.)– aportan todo tipo de mobiliario y contenedores tradicionales realizados con artesanía vegetal que eran funcionales en cualquiera de las actividades económicas desarrolladas por las sociedades campesinas españolas y portuguesas (Fig. 65). Véanse como ejemplo contenedores medios para guardar grano como los *escríños*: hechos de paja de centeno y rematados los bordes con cáscara de espinos cambrión, eran impermeables a ratones y otras plagas, su manejo era más pragmático y la inversión tecnológica era mínima en comparación con sus equivalentes de cerámica y metal (*Inf.*: Crespo).



El cuero animal no sólo servía para la vestimenta, sino que, por ejemplo, está presente directamente en labores agrícolas a través de los dediles para la siega (Torres González, 1992: n° 60), en cinchas, para cedazos agujereados o como sujeción de herramientas articuladas, por ejemplo, en los *mayales* para la separación del centeno (*Ibid.*, n° 98; Aranzadi, 1943: 314; Mingote, 1988: 347 y ss.).

La capacidad y movilidad ganadera de los pueblos hispanocélticos también se acrecienta si se atiende al estabulamiento de las reses en zonas de pasto con simples cañas y redes tal y como muestran Varrón (*R.R.* II 2, 9→) y el mundo rural de la Península Ibérica (Sánchez García, 2000: 137; Monesma, 2006b). Igual sucedería en el caso de la apicultura, caracterizada desde la Antigüedad por colmenas en barro, corcho, mimbre o en un tronco hueco (Pall., *Agr.* I 37, 6), y en el de los aparejos de caza y pesca. El uso de jaulas de reclamo, trampas, cestos, redes y nasas, trenzadas con ramas y fibras vegetales es simple, y son esenciales para el aprovechamiento de montes, arroyos y mar (Gómez-Tabanera, 1983; Sánchez Sanz, 1982: 139 y s.).

En este sentido, la movilidad de los pastores tradicionales ha determinado que la mayoría de sus artefactos estuvieran hechos en materiales perecederos, pero estos también son descritos en la Hispania Prerromana y en la Europa Céltica (Str., *Geog.* III 3, 7→). Ejemplos de este utillaje de trabajo son la honda de esparto, el zurrón de cuero, la *tranca*<sup>214</sup> o el *kaiku* de madera (Fig. 79); entre los útiles domésticos, habría que contar con pellejos de vino, las tarteras y jarras de corcho (Fig. 80) o los cubiertos de madera y hueso (Aranzadi, 1943: 374 y s.; García Martín, 1984: 16; Leizaola, 1991: 24). Tal y como se aprecia en el uso popular del *cacho* monoxilo y en su testimonio en yacimientos como Cortes de Navarra (Torres Martínez, 2011: fig. 187), todos estos enseres debieron convivir en el mundo prerromano con otras herramientas metálicas cuya constancia de uso se generaliza en Hispania y continua en momentos posteriores (AA.VV., 2007a: 486; Caballero Zoreda, 1974: 114 y ss.). Son calderos de metal, tijeras de esquila, carlancas de perros pastores, etc. (Var., *R.R.* II 9, 15) (Alfaro Giner, 1978; Vega *et alii*, 1998; Kruta, 2000: 543 y 623; Armada, 2003).

La continuidad de algunas herramientas y prácticas de ciertas labores y artesanías también amplía el horizonte de los artefactos prerromanos y de su uso. A este respecto,

214 Vara larga del pastor para guiar al ganado, aunque también utilizada para bloquear la puerta desde dentro. Es vocablo procedente del celta. Sería necesario un buen análisis y síntesis de los términos celtas que han pervivido en el vocabulario tradicional, pues podrían mostrar los ámbitos de fosilización de actividades. En este caso, además del término anterior, serviría de ejemplo *brocal* en relación con los pozos, presente en el Gael. *broc-bruic*, en el W. *broch* 'agujero' y 'madriguera de tejón' y en la toponimia céltica, como en el santuario de *Brocolitia* de Carrawburgh (ING). También otros artefactos tecnológicos como la *camba* —pieza curva de la rueda de un carro (Aranzadi, 1917: 29 y s.)— y el *trollo* gallego —pala para avivar el horno de pan— son ejemplos de un léxico común de raigambre indoeuropea (Alinei y Benozzo, 2006: 48-50).

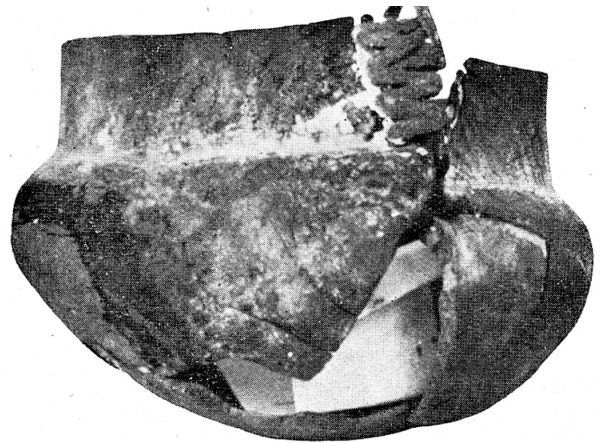


Fig. 79- Vaso de madera de la casa 80-11N de Cortes de Navarra (Maluquer de Motes 1954, en Torres Martínez, 2011: fig. 187).



Fig. 80- Jarra y vaso de corcho de Las Batuecas (SA). Foto: Ruth Matilda Anderson, 1928. *Hispanic Society of America* (Fundación Bancaja, 2011: 393 § 280).

aunque los **útiles líticos** comienzan a ser sustituidos por herramientas metálicas a partir de la Edad del Hierro, el empleo de sílex y cuarcitas ha continuado con toda claridad a través de las épocas romana y visigodas hasta hace relativamente poco tiempo. Otras veces, los usos que los arqueólogos atribuimos a ciertas herramientas se ciñen a convencionalismos, como sucede con los denominados molinos barquiformes. El empleo de estas herramientas pasivas supera la molienda de alimentos, puesto que ha sido un yunque muy usual en el golpeo y procesamiento tradicional del lino (Casado, 1999: 71). Este caso ejemplifica la necesidad de profundos estudios arqueométricos para determinar usos en el mundo prerromano.

La utilización tradicional de un yunque de hueso para la realización de las muescas de las hoces que recogen M. Esteban y E. Monesma (2002) también ejemplifica la importancia de las pervivencias, puesto que sirvió para documentar un tipo de actividad, al menos, desde época romana. Otro ejemplo entre los artefactos de bien cono-



cida pervivencia, tanto del registro arqueológico prerromano (Fig. 81) como del etnográfico, es el cencerro. Pese a su sencillez y amplia tipología según el lugar y módulo<sup>215</sup>, es pieza imprescindible para, en principio, distinguir y orientar las cabezas de ganado (Aranzadi, 1945: 493; Violant, 1997 [1949]: 412; González Casarrubios, 1982). Pero, como sucede en el caso del arado, las importantes connotaciones rituales, sociales y míticas que han tenido esquilas y cencerros en el folklore peninsular deben invitarnos a repensar la simplificación económica a la que los arqueólogos reducimos dichos artefactos en la Hispania Prerromana (Caballero Zoreda, 1974: 117 y s.; Cuadrado, 1991; Penedo, 2001; Urbina *et alii*, 2005a: 168) (*vid. infra* § 4.3.II.4.a y III.3).

El repertorio de herramientas tradicionales que tienen su correspondencia con las prerromanas enfocadas a la cantería, a la minería y a la artesanía del textil-madera-metal es también notable (Leizaola, 1991: 22; Torres Martínez, 2011: 65-252). Pero desde la Arqueología a menudo se descuida la necesaria combinación entre herramientas, aunque las segundas sean menos visibles al registro. Este es el caso, por ejemplo, de las piedras de afilar.

Las afiladeras, principalmente de pizarra y arenisca, son imprescindibles en varios trabajos, desde el desbarbado de fundiciones hasta el rectificado de filos metálicos de la mayoría de aperos y herramientas de defensa, de sustento y de trabajo desde la Edad del Hierro<sup>216</sup> (Moya-Maleno, 2008b). El empleo de una roca adecuada suplanta a otros métodos menos indicados o más laboriosos y complejos, como el martilleado a fuego, para solventar la plena operatividad del utillaje hasta el agotamiento del metal. A pesar de su importancia en la Antigüedad (Plin., *N.H.* XXXVI 47, 165) y de las interesantes conclusiones que podrían derivar del análisis entre los castros y las zonas de aprovisionamiento, apenas son reconocidas e inventariadas en las excavaciones (Abad y Sala, 2001: 102; Cabré, 1932 en Baquedano y Escorza, 1996: 192).

Finalmente, el uso y tipología de las producciones cerámicas de la Hispania Prerromana es conocido tanto por sus características intrínsecas como por las huellas y trazas de su empleo. Los estudios arqueométricos de las pastas indígenas revelan ser recipientes diseñados con una finalidad concreta, generalmente para su empleo en cocina, en talleres, para el almacén y el transporte o para portar sustancias rituales (Torres Martínez, 2005: 84 y ss.). Desde un punto de vista funcional, el estudio de las formas tradicionales en la Península Ibérica facilita el conocimiento de procesos de creación y reparación, de tipos de sellado y de conser-

vación e incluso de su utilidad<sup>217</sup>.

El estudio de las tradiciones ceramísticas, del artesanado en general y de todas aquellas producciones creadas en el ámbito doméstico aporta también ciertos aspectos de orden sentimental que unían al individuo con la herramienta o artefacto creado, reparado o utilizado por él (González Ruibal, 2003b: 146). El acopio y arrinconamiento hasta la desintegración de artefactos en las sociedades preindustriales, aunque quizás relacionado más con el abandono de estos modelos de subsistencia, bien podría constituir una línea de investigación arqueológica dentro de contextos domésticos y funerarios prerromanos.



Fig. 81- Cencerro de ¿ovicáprido? de la II Edad del Hierro procedente del Cerro de La Gavia (M). Sin escala. Foto: Urbina *et alii*, 2005a: 168.

215 En su fabricación tradicional se utiliza madera o una plancha de metal ligero recortada y remachada y un badajo de hueso, cuerno o madera.

216 Por mencionar los grupos más representativos: espadas, flechas, navajas, tijeras, herramientas de carpintería (formón, escoplo, etc.), utillaje agropecuario (podaderas, hoces, guadañas, tijeras de esquileo, etc.), etc. (Torres González, 1992: 91-163).

217 Por ejemplo, recipientes cerámicos calados de la II Edad del Hierro, como los denominados “braseros” o “quemadores” (Alarcão y Palma, 1996: 266, figs. 1 y 3), tienen sus paralelos formales en la cerámica tradicional como “cocinillas para asar castañas” (González Mena, 1976: n° 3514).

#### 4.1.VI. PATRÓN URBANÍSTICO

El utillaje laboral y doméstico y las formas constructivas populares son quizás los elementos de la cultura material tradicional que mejor permiten profundizar en el conocimiento de las características formales de los asentamientos de la II Edad del Hierro. La aplicación de la perspectiva etnoarqueológica, al igual que evidencia las carencias de la metodología arqueológica, es consciente de los equívocos que se albergan detrás de terminologías como “arquitectura popular”<sup>218</sup>. Las construcciones tradicionales son un extraordinario número de formas constructivas pertenecientes a distintas épocas, a las que se incorporan innovaciones en distinto grado y que responden al contexto ecológico, económico y social en el que se desarrollan (Torres Balbás, 1946: 148; Violant [1949] 1997: 149).

Las zonas con características y problemas climatológicos semejantes no tienen por qué mostrar un patrón de poblamiento con idénticas soluciones. La naturaleza deja cierto margen de variación y permite conformar manifestaciones culturales con una dimensión geográfica específica, esto es, áreas culturales (Coronado, 1992: 15 y s.). No obstante, además de poderse discriminar aquellos sistemas constructivos vinculados a formas exógenas de explotación del medio, se trata de productos tecnocológicos muy adaptados a la determinante cuestión geoambiental (Ratzel, 1899). Los ciclos biológicos agroganaderos y las condiciones específicas del territorio han ceñido las pautas de explotación y de construcción, entre otros parámetros, a la cercanía de los recursos, la funcionalidad, la baratura, la elementalidad, el mimetismo con el hábitat y la solidez (Cea *et alii*, 1990; Coronado, 1992: 18 y 47; García Martínez, 1996: 22).

Ambos subsistemas, el del medio y el cultural, contienen el dónde y el cómo se asentaron gentes cuya tecnología y vida estaban mayoritariamente originados en el aprovechamiento de los recursos naturales (Caro Baroja, 1971: 11 y s.). Las respuestas de la Arqueología a estas preguntas se basan a menudo en parámetros hipotéticos y datos parciales, como el medir la superficie intramuros, el suponer que todos los recintos estaban habitados contemporáneamente o haciendo extensivo al resto del poblado la información de una vivienda bien documentada (Cohen, 1981: 85 y ss.; Carreras, 1996). Por tal razón, la Etnoarqueología aporta modelos habitacionales y la estructuración del espacio para los asentamientos de la Hispania Céltica que permiten, cuando menos, implementar hipótesis bien operativas en las sociedades tradicionales.

##### 4.1.VI.1.- ESPACIOS URBANOS COMUNALES Y PARTICULARES

<sup>218</sup> Como apuntan Cea *et alii* (1990), es un contrasentido definir como Arquitectura construcciones en las que predomina lo empírico, la simplicidad y el naturalismo de los materiales sobre la teorización (García Martínez, 1996: 23).

Hasta el siglo XIX los concejos y comarcas de la Península Ibérica gozaban de extensas áreas de pasto y monte bajo de las que los vecinos, mediante usufructo regulado, lograban importantes fuentes de alimento para el ganado y recursos materiales (Báguena, 1984; García Martínez, 1996: 28 y s.). Los términos *comunal/colectivo* están vinculados a un sistema de explotación de propiedades *pro indiviso* y deben distinguirse de otros vocablos confusos. El espacio contrario a comunal es el *privado*, pero un espacio puede ser comunal y tener concedida su explotación a un *particular*. Tampoco por ser *particular* es *doméstico*, puesto que este último es relativo a la casa u hogar. Por su parte, la acepción de espacio *público* es moderna y suele abrir el espacio a todos los ciudadanos.

Puesto que en el capítulo correspondiente a la Organización Social (*vid. infra* § 4.2.I) también se tratará el régimen de propiedad tradicional y el de la Edad del Hierro, a continuación sólo se aportarán algunas ideas acerca de la importancia de los espacios no excluyentes en asentamientos preindustriales para, por ende, inferir los que pudieron darse entre las comunidades hispanocélticas. En este sentido, tampoco se ha de perder de vista el hecho de que el espacio circundante, las murallas, las diversas construcciones y los distintos espacios domésticos o comunes que los componen, además de adaptaciones económicas, son elementos visibles del paisaje construido imbuidos por simbologías sobrenaturales y sociales de sus moradores que, de una forma más o menos manifiesta, se ordenan según:

- *Asignaciones*: ámbitos adjudicados a determinadas actividades y personas.
- *Delimitadores*: demarcadores físicos e incluso temporales –horario/temporada de uso– que indican la exclusión.
- *Regímenes de exclusividad*: código que regula quiénes pueden acceder a él.

Ahora bien, como señala J. Adánez (2003: 49), otra cuestión –en la que no vamos a entrar– es inferir valores positivos o negativos de la asignación concreta de un ámbito o de los grados de exclusividad, pues mientras en un lugar podrían implicar la relevancia, en otro podrían constituir un medio para relegar a sus habitantes o usufructuarios.

##### 4.1.VI.1.A.- ESPACIOS COMUNES Y COMUNALES

Los habitantes de un núcleo rural realizan todos los ciclos vitales en espacios con mayor o menor presencia de la comunidad a la que pertenecen. Un poblamiento concentrado cuya disposición está en función de una zona central mayor o alineado para defenderse de vientos adversos, como en Numancia (Hoyos Sancho, 1952: 22), es en sí mismo un espacio comunal. La mediana entre casas es otro símbolo de la pertenencia de los edificios a una unidad mayor, a una calle, a una manzana y, en definitiva, a un tejido urbano compartido (Coronado, 1992: 27).

La constitución de un espacio o calle central en la trama urbana es un fenómeno apreciable en los asentamientos del

valle del Ebro de principios del I milenio (Ruiz Zapatero, 1985: 480) y de los poblados de “planta cerrada” del área ibérica que fue extendiéndose a castros célticos, como el de Pedrão (Setúbal, *P-SL*) (Bernabeu *et alii*, 1986; Almagro-Gorbea, 1994: 24, figs. 8.2 y 13; Moret, 1990; Oliver, 1996: 129). Este patrón urbanístico, en ocasiones considerado simple y rudimentario (Burillo, 1982), va aparejado a la casa rectangular y está asociado tradicionalmente a pequeños asentamientos sedentarios, de 4 y 5 familias, funcionalmente adaptados a aspectos tan cotidianos como guardar ganado o evacuar aguas de lluvia cuyo modelo ha perdurado hasta la actualidad (Almagro-Gorbea, 1994: 24 y s.; Oliver, 1996: 134).

Sin embargo, la aparición de casas exentas –sin compar-tir mediana– o de mayores dimensiones en los poblados tampoco debe enfocarse unidireccionalmente como evidencia de “atraso” del patrón urbano, ni señala o delimita áreas exclusivas de élites. Los trabajos de F.J. Sánchez-Palencia y M.D. Fernández-Posse en el entorno castreño de Las Médulas (*LE*) muestran la variabilidad de los patrones urbanísticos en la Hispania Céltica. Las viviendas de un mismo castro, aun reduplicando tabiques o estando directamente separadas de sus vecinas, son bastante homogéneas en dimensiones y funcionalidad (Sastre, 2002: 217).

El equilibrio entre recintos domésticos se ha revelado clave para argumentar la constatación de sociedades segmentarias agroganaderas, sobre todo en contraposición al testimonio arqueológico de viviendas de mayores dimensiones o de estancias con inusual índice de aperos y herramientas. Ante los diferentes tamaños, las teorías funcionalistas y marxistas proponen la existencia de desigualdades reflejadas en la acumulación de riqueza, de la tecnología y de los medios de producción (Kerbo, 1998: 107 y ss.); sin embargo, antes de reducir los modelos sociales a tales parámetros, se han de tener en cuenta otras posibilidades. De hecho, unas veces las grandes casas con varias estancias del mundo celtibérico e ibérico de los siglos V y IV a.C. siguen siendo vecinas de las sencillas, y, en otras ocasiones, los **grandes recintos** son espacios de transformación artesanal de la comunidad (Coronado, 1992: 55; Abad y Sala, 2001: 266; Peñalver y San José, 2003: 32, 35 y 74).

En cuanto a la separación entre viviendas, un aspecto que sí se aprecia en los sistemas patriarcales tradicionales es la tendencia de los familiares a instalarse poco a poco en lugares cercanos entre sí para reforzar su cohesión. Este patrón de asentamiento acaba por identificar áreas urbanas comunes con líneas familiares concretas (Domínguez Moreno, 1983b: 117) y podría constatar-se arqueológicamente en poblados como el Castrelin de San Juan de Palazuelas y Borrenes (*LE*) en los que las estructuras domésticas se levantaron unas con otras, poco a poco, sin apenas dejar espacios entre ellas (Sastre, 2002: 217). Además, estas manifestaciones locacionales de identificación familiar también podrían incluso prolongarse a otros espacios de la comunidad, como las necrópolis, pues así se aprecia en la

distribución de algunas de ellas (Torres y Penedo, 2008).

Esta hipótesis no impide que, según la *tabula* de Montealegre de Campos (*VA*), también se propongan estrategias familiares de subsistencia de la Hispania Prerromana basadas en la dispersión de un mismo grupo de parentesco en asentamientos diferentes (Beltrán, 1992: 202). Esta inscripción, si no hace alusión a sociedades segmentarias basadas en las relaciones de parentesco (Sastre, 2002: 236), al menos deja patente el movimiento de personas entre distintos núcleos con independencia del modelo social que se proponga.

Contrariamente a las estrategias de visibilización de la cultura material planteadas por F. Criado Boado (1993), el espacio delimitado por un cerramiento de muros no tiene por qué ser sinónimo de privacidad. Sin obviar la progresiva individualización del territorio con cercados a lo largo de la Historia<sup>219</sup>, ni tan siquiera en momentos modernos esta manifestación material indica inequívocamente un trasfondo social segmentado. De hecho, como indica J. Izquierdo (2001: 287) en su trabajo sobre las comunidades castellanas a ambos lados de las sierras madrileñas, «la homogeneización de los espacios públicos gestionados por los concejos solía culminar con su delimitación física mediante el levantamiento de cercas. Era la forma más explícita de divulgar su carácter colectivo entre los miembros del vecindario, y, sobre todo, de demostrar su sesgo privativo ante las comunidades circundantes».

A este respecto, los patrones urbanos tradicionales también aportan la existencia de infraestructuras comunales, especialmente estancias de almacenamiento de herramientas de poco uso y alto costo o de juegos de pesos y medidas o corrales. Por ejemplo, la trascendencia simbólica de los corrales comunales, cuya misión era albergar al cerdo o buey semental, va mucho más allá de la meramente material. Véase que la *casa do touro* de Rio de Onor (*P-BZ*) y el *corte do boi* de Pitões das Júnias (Santa Maria das Júnias, Montealegre, *P-VR*) era un lugar destacado porque, al igual que sucedía en otros casos del Noroeste de la Península Ibérica, el toro encarnaba a la comunidad en combates con los de otros pueblos (*vid. infra* § 4.2.IV.4.a). Del mismo modo, en Trébago (*SO*) –núcleo ya conocido desde al menos la Edad del Hierro (Romero y Albertos, 1983)– este lugar era el punto de reunión de los animales que cada familia soltaba para ser pastoreados en común (Lázaro Carrascosa, 2001a), lo cual convierte a este lugar en referencia simbólica y económica primordial dentro del urbanismo local aun sin ser una estructura relevante arquitectónicamente ni contar entre sus muros con un material

219 Los cercados de setos y terraplenes apenas aparecen en el mundo romano y visigodo (García Moreno, 1989: 212). Desde el siglo XV tuvo lugar una progresiva escisión y cerramiento de pastos particulares de los comunales como marcador plástico de la lucha individual por el control y explotación de recursos básicos (Garayo, 1991: 15 y ss.; García Martínez, 1996: 18; Izquierdo, 2001: 291 y s.). En otros lugares, como el Sistema Central, este fenómeno no se generalizó hasta el siglo XIX (Tomé, 1996: 402).



imperecedero arqueológicamente destacable.

Desde esta perspectiva, estamos de acuerdo con interpretar las zonas sin recintos domésticos que se hallan intramuros de *oppida*, castros y granjas<sup>220</sup> cuando menos como espacios para actividades agropecuarias inmediatas (Malrain *et alii*, 2002: 157), como los amurallamientos sin estructuras internas reconocibles, entre otros, en Las Cogotas (Cardenosa, *AV*), en el castro de La Cogollina (Teverga, *O*) o en La Hoya (Laguardia, *VI*) (Sande, 1996: 151; Llanos y Urteaga, 2002: 87; Fanjul, 2007: 31). La utilidad de tales recintos pudo ser variada sin ser excluyente: más que para el almacenamiento del grano, bien podían remitir a los pequeños recintos usados colectivamente en la sierra de Gredos para proteger las reservas de pastos de los animales sueltos que pululaban en las aldeas y caseríos tradicionales (Tomé, 1996: 379; Álvaro, 2009: 70) y en los castros y *oppida* de la Edad del Hierro, como se ha podido documentar en Monte Bernorio (*PA*) (Torres Martínez, c.p.).

También, como ya señalara Taboada Chivite (1977: 82), es lógico que hicieran las veces de rediles para el ganado cuando existieran grandes rebaños. La hipótesis del uso como encerradero de ganado dentro de los poblados es interesante porque abre, a su vez, otras interpretaciones. De una parte, podría tratarse de recintos destinados a ganado caballar, lanar y vacuno comunal en momentos de peligro o para su concentración en alguna actividad social, económica o ritual, como rapa, selección de ejemplares, santificación, demostración de poder, etc. En segundo lugar, estos recintos podrían albergar los ganados trashumantes a modo de punto de reunión antes de partir o como encerraderos de los rebaños foráneos que trashumaban en la zona. En este sentido, también resulta interesante la existencia de espacios vacíos más amplios en villas y castillos medievales peninsulares, como el *albacar*, el cual estaba diseñado para el resguardo de ganado y personas y podía contar con un aljibe (Rodríguez Llopis, 1986: 45).

#### 4.1.VI.1.B.- ESPACIO DOMÉSTICO

Durante la II Edad del Hierro en la Península Ibérica, la gran mayoría de los edificios documentados arqueológicamente en los poblados son recintos domésticos. Son unidades autosuficientes porque albergan todos los elementos para procurar el sustento, el almacenaje y el consumo necesario para grupos familiares. Pero la vivienda, que podría considerarse como el espacio privado por antonomasia, se halla inmersa dentro de la tradicional dialéctica entre el espacio comunal y el privado, o mejor dicho, entre la constante convivencia y concesión entre ambos.

El referente comunitario prevalece con distinto grado dentro de las relaciones de reciprocidad que rigen el fun-

cionamiento de los asentamientos rurales desde la Antigüedad, lo cual permite plantear interesantes hipótesis para la Hispania Céltica (*vid. infra* § 4.1.I y II). Tanto la práctica del *heretum* de la familia romana como la propiedad libre que se reservaban bretones y germanos o el *fundo* patrimonial aragonés evidencian la existencia de un solar con casa, huerto y muro inalienables tal como también consignan los fueros más antiguos de la Península Ibérica (Costa, 1917: 84 y s.). Al tratarse de propiedades de la gentilidad, identificada con la aldea, ésta era la dueña directa de las *tainas* o *tenadas* —como en Trébago (*SO*) (Lázaro Carrasosa, 2001a)— o cuanto menos otorgaba el espacio al “hijo del pueblo” que fundaba su nueva familia. Así sucedía en el valle del río Albarche (*AV*): el suelo sobre el que se asentaba la tinada era donado por acuerdo del concejo, por lo que la asamblea también podía ver más conveniente ceder otro lugar en vez del deseado por el futuro propietario (Tomé, 1996: 395). En última instancia, la construcción de estructuras destinadas a particulares dependía de la ayuda de la familia y gentes más allegadas (Domínguez Moreno, 1983b: 118).

Tanto la casa romana (Vitr., *Arch.* VI 5, 1), la medieval o las cabañas y chozos de pastores tradicionales también manifestaban la existencia de dos ambientes en su propia distribución: un espacio abierto a los visitantes y otro particular (Fig. 82). En las villas medievales este hecho está bien atestiguado cuando el artesanado ampliaba el espacio útil de la casa gracias al espacio público contiguo para de-



Fig. 82- Hijos y mujer de pastor haciendo ganchillo en la puerta. (Coto de Navafebrera, Plasencia, CC). Foto: Ruth Matilda Anderson, 1926 (Fundación Bancaja, 2011: 384).

220 Por ejemplo, el 35% aproximado de Manching (Champion *et alii*, 1988: 406), el espacio vacío del castro de Penices (0,3 ha) o las plazas junto a las entradas principales de otros *oppida* peninsulares (Almagro-Gorbea, 1994: 32; Queiroga, 2011: 279 y s.).

sarrollar sus trabajos (Arizaga, 1988: 70). También la vida cotidiana de las sociedades agroganaderas tradicionales puede ayudar a ilustrar en la Protohistoria cómo el ámbito particular se hacía visible cuando parte del equipamiento de las viviendas se sacaba junto a sus muros, por ejemplo los cántaros de agua para refrescarse *al sereno* (Sánchez y Timón, 1981: 5). Este sería el caso también de la colocación del propio hogar junto a los muros exteriores según la estación (Queralt, 1992) porque aporta una interpretación a los que se documentan en castros como La Coronilla<sup>221</sup> (Cerdeño y García Huerta, 1992).

Del mismo modo, la puerta –tradicionalmente abierta (Nieto, 2003: 350)– muestra y da acceso a un espacio interior que alberga el hogar y escasos enseres, fundamentalmente menaje de cocina<sup>222</sup> y de almacenaje. Por el contrario, incluso en caso de estructuras circulares, el dormitorio y la zona de almacenamiento principal estaban separados, al menos, visualmente por cortinas (Timón, 1981: 8; Leizaola, 1991: 20; Queralt, 1992: 13), lo cual ya se ha sugerido para la Hispania Céltica (Ruiz Zapatero *et alii*, 1986). Esta separación tampoco debe hacernos inferir la existencia de una total individualización de los espacios y de sus funciones (*sensu* Adanes, 2003), puesto que este concepto no se impondrá en la mayoría de los pueblos de España y Portugal hasta el siglo XX en pro del *higienismo*.

No en vano, hay constantes intromisiones de la consideración de un tipo de espacio en otro. Los alrededores de las viviendas y caminos de salida del núcleo –supuesto espacio comunal– han sido habitualmente ocupados por los desechos de materia orgánica e inorgánica de cada una, alimentando a los animales domésticos o nutriendo la tierra (González Ruibal, 2003b: 152). En otros casos, como en los de poblamiento disperso, el espacio particular tenía momentos en los que era notoriamente comunal. Valga el ejemplo de las majadas pastoriles del Sistema Central en las noches veraniegas, cuando había movimientos de familias enteras entre majadas contiguas para hacer visitas (Sánchez y Timón, 1981: 6).

#### 4.1.VI.2.- TIPO DE CONSTRUCCIONES

El debate acerca de la pervivencia de los modelos constructivos es un tema ligado a la progresiva excavación de estructuras en yacimientos. Los primeros acercamientos al respecto eran meras aseveraciones sin paralelo arqueológico alguno que contraponían una España en plena urbanización a las técnicas constructivas más rudimentarias o marginales. Éstas eran tildadas directamente de prehistóricas y sus gentes eran poco menos que paleolíticas (Coronado, 1992: 73). La analogía se ha centrado en edificaciones del

ámbito doméstico-económico más que en construcciones excepcionales y en desuso, como sistemas defensivos. Frente a ellos, otros autores han esquivado cualquier relación entre la arquitectura prerromana y la tradicional<sup>223</sup>.

Los estudios de etnógrafos e historiadores como Hoyos Sainz (1917), Giese (1951), Hoyos Sancho (1952), Veiga de Oliveira *et alii* (1969) o García y Bellido (1967; 1971: 34) comenzaron a valorar la concomitancia entre ciertas viviendas gallegas, asturianas, castellanas y extremeñas (Timón, 1981; Domínguez Moreno, 1983b; García Martínez, 1996) y sus nexos con las plantas existentes en castros y *oppida* (Domínguez Moreno, 1983b: 113), potenciando el apoyo de ambas disciplinas en la Arqueología contemporánea (Ruiz Zapatero *et alii*, 1986; Almagro-Gorbea, 1995a; Abad y Sala, 2001; Vela Cossio, 2002; Torres Martínez, 2005 y 2011: 302-318). La Etnoarqueología aporta pautas constructivas, conocimiento de formas y usos de espacios domésticos, aunque se ha de prestar especial atención a que los contextos sean similares o a que incluso haya continuidad. En Europa se trata de una metodología plenamente asumida para los estudios de la Edad del Hierro (Malrain *et alii*, 2002).

La discusión se ha mal-centrado en establecer una línea evolutiva desde las viviendas circulares del Noroeste a las rectangulares celtibéricas e ibéricas. En efecto, la casa circular está bien documentada en el Bronce Final en buena parte de la Península Ibérica (Martín Bañón, 2007: fig. 3; Alberro, 2008), pero también son habituales durante la Edad del Hierro europea<sup>224</sup> y en la Hispania Céltica (García y Bellido, 1971: 27 y 35; Almagro-Gorbea, 1994: fig. 8.1; Barril, 1995; Llanos, 1995), sin implicar menor “civilización” o capacidad técnica (Torres Balbás, 1943: 186; García y Bellido, 1971: 33 y s.). En la Península Ibérica han perdurado hasta mediados del siglo XX poblados enteros de cabañas circulares, como muestra la fotografía tomada por K. Hielscher hacia 1922 cerca de Zafra (BA) (Fig. 83). Las formas rectangulares son tan ibéricas como centroeuropeas.

A este respecto, el trabajo de campo etnoarqueológico aporta varias claves interpretativas:

1.- La arquitectura tradicional en la Península Ibérica, como en la Edad del Hierro (Torres Martínez, 2005: 204 y ss.; 2011: 302-318), está enraizada en el ecosistema que

<sup>221</sup> Como se tratará más adelante (*vid. infra* § 4.3.II.3.b), la disposición pública del hogar también podría identificar un ritual propio del calendario festivo.

<sup>222</sup> El menaje doméstico no perecedero era muy reducido, platos y vasijas de barro. El resto de escudillas y utensilios eran de madera o corcho. La cama misma se hacía con helechos y otros elementos vegetales (Domínguez Moreno, 1983b: 118).

<sup>223</sup> Legendre [1927], Torres Balbás (1943: 194 y s.) o Domínguez Moreno (1983b: 114) se inclinaron por la expansión de ciertos tipos de construcciones desde el área cantábrica a partir de la Edad Media, a cargo de pastores trashumantes y repobladores del Norte o bien con paralelos en el Atlas marroquí. Aún hoy se niega la validez del registro etnográfico peninsular. Así lo hacen L. Abad y F. Sala (2001: 116) acerca de la mezcla de tapiales y adobes en los paramentos del poblado ibérico de El Oral (A), ya que, a su juicio, habría más relación con los ejemplos norteafricanos aunque haya suficientes ejemplos en la Península Ibérica (Alonso Ponga, 1986: 106).

<sup>224</sup> En las Islas Británicas, véanse, entre otros lugares, Dorset, Wiltshire, Cornualles, Gales, Northumberland, Westmorland y montañas escocesas de Cheviot (García y Bellido, 1971: 31; Alberro, 2008).



Fig. 83- Poblado cerca de Zafra (BA) hacia 1922 (Hielscher, [1922] 2007: 144).

la rodea inmediatamente y basada esencialmente en un proceso de autoconstrucción manual sobre cuatro materias naturales: piedra, tierra –arcillas–, madera y arbustos. Su proporción varía en función del contexto y del destino final de cada edificación (Sánchez y Timón, 1981; Timón, 1981; Gimson, 1983; Paredes y García, 2006).

2.- No sólo las construcciones pétreas y en grandes asentamientos son estables y responden a un aprovechamiento prolongado en el tiempo. Habría que prestar atención especial al estudio arqueológico de edificaciones aisladas sin las cuales no se podría entender la explotación directa de los recursos, como son las *cabannae* y *tuguria* romanas (Pall., *Agr.* I 13) (Morín *et alii*, 2008), las cabañas de pastores andalusíes (Vélez *et alii*, 2003) y los *corros* de montaña, las *fresqueras* o los chozos-refugio (Sánchez y Timón, 1981: 5; Torres Martínez, 2011: 306-333). Siendo utilizados por los mismos individuos, los núcleos sedentarios suelen tener más innovaciones (Sánchez y Timón, 1981: 4).

3.- La planta del edificio no marca unidireccionalmente la actividad económica, pues entran en juego otros factores. Tanto en el registro arqueológico como en el etnográfico, almacenes, establos y viviendas adoptan modelos circulares y cuadrangulares. Es más, en gran número de ocasiones la construcción es, de hecho, totalmente irregular por haber ampliado esquinas o haber redondeado las interiores para asegurar la fábrica (Sánchez y Timón, 1981: 3; Domínguez Moreno, 1983b: 116; Leizaola, 1991: 19; Tomé, 1996: 375). En casos próximos al fenómeno castreño del Noroeste, como en As Muradellas de Lubián (ZA) (Esparza, 1987: fig. 141) o en el castro de Corporales (Truchas, LE), habría

que preguntarse hasta qué punto se trata de construcciones híbridas (Almagro-Gorbea, 1994: 26) o de soluciones técnicas (Torres Martínez, 2005: 217).

Aunque en la Segunda Edad del Hierro hubo una tendencia general a la sustitución de las cabañas circulares por las rectangulares, como en *Ecce Homo* (Alcalá de Henares, M) y *Atxa* (VI) (Ruiz Zapatero *et alii*, 1986; Escudero, 1995; Lorrio, 1997: 268), la tónica fue la plena convivencia de sistema constructivos, como se evidencia en el castro de Zarranzano (Cubo de la Sierra, SO) (San Valero, 1959; Torres Martínez, 2005: 216), o la perduración de su uso, como en La Garba (Teverga, O), hasta el siglo V d.C. (Fanjul *et alii*, 2007: 53). En este sentido, es significativo que la superficie utilizable de las cabañas circulares y ovaladas tradicionales<sup>225</sup> y prerromanas<sup>226</sup> –entre 12 y 28 m<sup>2</sup>– no difiere de los c. 25 m<sup>2</sup> de las cabañas de pastores guipuzcoanos, de las barracas mediterráneas (Leizaola, 1991: 19; Queralt, 1992: 13), de las viviendas cuadrangulares del ámbito ibérico<sup>227</sup> y del hispano-celta (Cerdeño y Juez, 2002) o de las del mundo atlántico de la Segunda Edad del Hierro (Giot, 1995: 264 y s.).

4.- La adaptación favorece la adopción de pautas similares y la pervivencia de otras. Por ejemplo, las estructuras de montaña están ubicadas al resguardo de los vientos bajo colinas o en hondonadas, orientadas al mediodía y con la piedra como materia principal, puesto que es más abundante y apenas requiere cantería, renovación y mantenimiento (Timón, 1981: 7; Leizaola, 1991: 19; Tomé, 1996: 368; Gimson, 1983). La presencia de animales dentro de las casas mantiene la temperatura interna (Almagro-Gorbea, 1994: 48). Otro caso que habla de continuidad es el empleo de muros de protección junto a la puerta o “pinzas de cangrejo” tanto en las cabañas circulares de la sierra de Gredos (Timón, 1981: 7) como en las castreñas (García y Bellido, 1971: 27).

5.- Aunque las técnicas constructivas han evolucionado en algunos aspectos, como el tapial (Abad y Sala, 2001: 115), es difícil cambiar el modelo general mientras la actividad económica y la mentalidad sea similar (Domínguez Moreno, 1983b: 116). La técnica constructiva forma parte de los conocimientos de los habitantes; es el propio grupo familiar el que alza las construcciones domésticas aunque cuenta con el apoyo de gran número de vecinos en las tareas de peso y de escobado de la techumbre (Fig. 84) (Domínguez Moreno, 1983b: 118; Queralt, 1992: 11 y s.). Ante la limitada capacidad formal de las estructuras tradicionales, cuando se necesita ampliar el espacio, se prefiere duplicar las construcciones –paralelamente, colindantes o

225 Como las de Liébana (S) o el Sistema Central, con 4 y 6 m de diámetro (Sánchez y Timón, 1981: 3).

226 Por ejemplo, las de Santa Tecla (PO), La Garba y Coaña (O), Monte Cildá y Monte Bernorio (PA); Atxa (VI), Soto de Medinilla (VA), en la Bureba (BU), Rioja, Ribera navarra, etc. (García y Bellido, 1971: 27; Almagro-Gorbea, 1994: 23; Fanjul *et alii*, 2007: 52).

227 Véanse, por ejemplo, los 23,12 m<sup>2</sup> de una de las viviendas del Puig de la Misericordia (Vinaroz, CS) (Oliver, 1994: 139).





Fig. 84- Recreación de la construcción de una cabaña en la Edad del Hierro en la cornisa Cantábrica (Ilustración: Alberto Álvarez Peña, en Torres Martínez, 2011: fig. 353). A nuestro juicio, esta imagen, que también es extensible a otras zonas de la Hispania Céltica, debería incluir a bastantes más personajes que la aparente unidad familiar: los frentes de faenas abiertos y los ritmos tradicionales de trabajo así lo piden.

en L— antes que reformar algún componente estructural de la existente (Queralt, 1992: 13). También los estudios de poblamiento de la Hispania Prerromana y los tratados etnográficos muestran la convivencia de recintos ruinosos junto a otros activos (Tomé, 1996: 375).

En cuanto a aspectos técnicos concretos, la arquitectura popular también puede aportar datos interesantes para la Hispania Prerromana. Por ejemplo, los **cimientos** están en función del tipo de paramento que sustenten y, así, un alzado de piedra en ocasiones requiere que los cimientos sean la mitad de su altura en superficie. Pero en numerosos edificios tradicionales y arqueológicos no son frecuentes o son mínimos (Oliver, 1994: 133; Abad y Sala, 2001: 115; Torres Martínez, 2005: 204; 2011: 308; Fanjul *et alii*, 2007: 53). Basta con nivelar el terreno excavando en la piedra en caso de construirse en laderas o batiendo las estructuras anteriores y sobre la que se hincan los postes maestros verticales (Domínguez Moreno, 1983b: 118; Sánchez y Timón, 1981: 4; Queralt, 1992: 12).

La forma constructiva de los **paramentos** prerromanos perdura a través de dos modelos tradicionales de la Península Ibérica: mampuestos irregulares de piedra local recogida en depósitos de gravedad y, el otro, formado por zócalos de mampostería sobre los que se asientan adobes y tapiales trabados con pies de madera. Los primeros, como los de La Hoya de Laguardia (VI), el Castrejón de Capote (Higuera la Real, BA) y otros testimonios europeos (Berrocal, 1992: 168; Llanos, 1995: 302 y ss.; Reynolds, 1995: 198), requieren menor conservación porque no suelen contar con argamasa pero, precisamente por ello, no superarían los dos metros de altura y alcanzarían un grosor me-

dio de un metro (Sánchez y Timón, 1981: 3; Timón, 1981: 8; Domínguez Moreno, 1983b: 118; Leizaola, 1991: 19; Tomé, 1996: 368).

En segundo lugar, yacimientos betúricos y meseteños, como Los Castillejos (Fuente de Cantos, BA), Soto de Medinilla (VA), Cortes (NA), Numancia (Garray, SO) y El Ceremeño (Herrería, GU) (Berrocal, 1992: 169; Asensio, 1995; Cerdeño y Juez, 2002)—, así como otros del área ibérica, como El Oral (La Marina, A) (Abad y Sala, 2001: 133) constatan el uso de tapiales y de adobes sobre zócalos de distintas alturas, como se viene construyendo tradicionalmente en climas secos<sup>228</sup> (Hoyos Sancho, 1952: 12 y 15).

No todo poblamiento es rastreable por la Arqueología. Además de las chozas improvisadas en el lugar de trabajo que se conocen desde la Antigüedad (Var., *R.R.* II 10, 6), yacimientos como Campa Torres y La Garba (O) (Barril, 1995; Torres Martínez, 2005: 216; Fanjul *et alii*, 2007: 53) muestran un manteado de barro aplicado directamente sobre un esqueleto enramado —zarzo o bardo<sup>229</sup>— de maderas flexibles como el castaño (*Fagaceae*) y el avellano (*Corylus avellana*) (Figs. 85 y 86). Es más, en el mundo tradicional existen numerosos ejemplos de construcciones de paredes vegetales que, aunque aparentemente temporales, son de uso estacional y cíclico. Sirvan de ejemplo los chozos circulares de bardo, arbustos o de paja de centeno —los *cuelmos*— empleados por campesinos y pastores serranos en la Península Ibérica, los de los carboneros o los de corcho, documentados en Extremadura, que albergaban a toda la familia del corchero en la zona de faenas<sup>230</sup>. En todos los casos, la puerta, baja, es el mayor vano —si no el único— que aporta luz a la estancia (Domínguez Moreno, 1983b: 118; Oliver, 1994: 135).

La fábrica en mampostería, en la mayoría de los casos se realiza en seco o con un **mortero** pobre a cara vista. En los muros de adobe/tapial el enfoscado de unos centímetros de grosor con función impermeable es imprescindible, sobre todo al exterior. El encalado, difícil de comprobar arqueológicamente<sup>231</sup>, depende de la existencia de caleras en la zona (Hoyos Sancho, 1952: 15; Lobato *et alii*, 1984: 4) y en casos como el de la Puerta de Carros de Badajoz sí parece documentarse (Berrocal, 1992: 171). Del mismo modo, la arquitectura tradicional (Alonso Ponga, 1986:

228 En zonas más templadas y húmedas, como el Delta del río Ebro y el área levantina en general, el barro aglutina al junco (*Juncus*), la enea (*Typha latifolia* y *T. angustifolia*) y el carrizo (*Phragmites australis*), que forma las paredes y techumbre de las barracas. En estos casos, el encalado es imprescindible para su preservación (Queralt, 1992: 12).

229 Como sucede con otros elementos constructivos tradicionales, los vocablos castellanos *barda*, *bardo* y *barro* proceden del Celt. \**barga* 'casa de maderas' y *barro*: cf. Irl. Ant. broch 'basura' y G. *barros* 'matojo' —no del Celtolat. *bardus* (poeta)—.

230 *Inter alia*: Hoyos Sancho, 1952: 20; Sánchez y Timón, 1981: 3 y s.; Mingote, 1988: 343; Sánchez García, 2000: 122; Monesma, 2006a: VII y VIII.

231 Los análisis para determinar la presencia de cal son difíciles, por lo que a priori se confunden revocos de yesos y arenas blanquecinas (Abad y Sala, 2001: 119).



Fig. 85- Módulo de zarzo y adobe con tirante (Concejo de Caso, O) (Torres Martínez, 2011: fig. 352).



Fig. 86- Detalle del módulo de zarzo y adobe (Concejo de Caso, O) (Torres Martínez, 2011: fig. 350).

117; Mingote, 1988: 343) puede dar claves constructivas de la habitual solución de revocar los paramentos de los castros con barro de arcilla, arena y paja, como en el mismo Castrejón de Capote (BA) (Berrocal, 1992: 171; Abad y Sala, 2001: 119; Fanjul *et alii*, 2007: 53). A este respecto, véase que en casos de montañas o de tinadas sirven incluso las boñigas del vacuno (Queralt, 1992: 12; Tomé, 1996: 374). La protección tradicional del muro exterior también se completaba alargando la cornisa (Tomé, 1996: 385) y con un surco perimetral para alejar la lluvia de la base del muro (Hoyos Sancho, 1952: 5).

Los **pavimentos** tradicionales están formados por capas niveladas de barro y cenizas apisonadas, losas de piedra o directamente por roca madre (Lobato *et alii*, 1984: 4; Leizaola, 1991: 19), y así se constata en numerosas estancias prerromanas (Braemer, 1982; Cerdeño y Juez, 2002; Oliver, 1994: 134). En habitáculos ibéricos especialmente dedicados a la transformación o almacenamiento aparecen pavimentos que facilitan el drenaje con una mayor proporción de piedras o cerámicas (Abad y Sala, 2001: 121).

La existencia de áreas refractarias es uno de los símbolos inequívocos de un hogar, generalmente de una vivienda. También en los castros gallegos o las casas ibéricas,

los hogares predominantes están sobre piedras o cascotes cerámicos y desplazados a los laterales junto a la puerta (Escudero, 1995: 190 y s.; Llanos, 1995: 308 y s.; Abad y Sala, 2001: 130). La duplicidad de hogares al interior y al exterior, junto a la puerta, se puede interpretar como una solución práctica en épocas calurosas (Queralt, 1992: 13), aunque sin apagar por completo el hogar del interior. En los chozos tradicionales de paredes vegetales la ubicación del hogar, a menos que se aislara la pared con placas de barro o piedra, era forzosamente central y, en todo caso, era primordial controlar su potencia calorífica (Hoyos Sancho, 1952: 5; Sánchez y Timón, 1981: 4; Timón, 1981: 8; Tomé, 1996: 386; Sánchez García, 2000: 122).

El uso tradicional del **espacio** de cabañas redondas serranas y aldeas es fundamental para el estudio de los recintos domésticos de la Edad del Hierro de la Hispania prerromana, ya sean cuadrangulares o circulares, celtibéricos o ibéricos (Ruiz Zapatero *et alii*, 1986; Cerdeño y Juez, 2002; Torres Martínez, 2005: 222 y s.). Las viviendas de labor y pastoriles rectangulares, como en yacimientos de la Hispania Céltica (Llanos, 1995; Cerdeño y Juez, 2002), siguen utilizando tabiques internos de adobes o de enramado manteado de barro (Lobato *et alii*, 1984: 4; Queralt, 1992: 13). Conforman un primer ambiente, junto a la puerta, en el que se encuentra el fuego bajo. Es cocina, zona pública y de trabajo, por lo que unas veces se incorporan alacenas portátiles y dehebles y otras se ahuecan tramos de muro a modo de vasar (Sánchez y Timón, 1981: 4; Gimson, 1983: 50 y ss.).

Es habitual la presencia de bancos corridos (Hoyos Sancho, 1952: 5) con funciones de refuerzo estructural, vasar y poyo para asiento, como describiría Estrabón (*Geog.* III 3, 7→) de los pueblos montañoses y como registra la Arqueología en el resto de la Península Ibérica desde el Bronce Final y Primera Edad del Hierro<sup>232</sup>. Un segundo espacio guarda enseres personales y sirve para pernoctar sobre un lecho de piedras y hierbas, sin distinción de sexo ni edad (Sánchez y Timón, 1981: 5; Domínguez Moreno, 1983b: 118). En los casos en que existe una tercera habitación al fondo, más reducida, ésta se empleaba como despensa con tinajas de fritos, embutidos e incluso para el secado de quesos sobre baldas (Leizaola, 1991: 20; Queralt, 1992: 13). Tal disposición, documentada en numerosos castros, se denomina *penus* o *klinos* (Ruiz Zapatero *et alii*, 1986; Almagro-Gorbea y Dávila, 1988; Cerdeño y Juez, 2002; Torres Martínez, 2005: 70; *Id.*, 2011: 311 y ss.).

Aunque algunos autores consideran la cortina un elemento separador moderno (García Martínez, 1996: 27), estuvieron muy extendidas en chozos de pastores para distinguir visualmente el dormitorio del hogar (Timón, 1981: 8 y 12; Tomé, 1996: 385). Teniendo en cuenta que tal disposición, menos compleja (Domínguez Moreno, 1983b:

<sup>232</sup> Se constata en casas tanto de ámbito céltico, desde los castros del Noroeste a Soto de Medinilla (Valladolid) y Los Baraones (Gama, PA) (García y Bellido, 1971: 27; Barril, 1995: 404), como en zona ibérica (Oliver, 1994: 136; Abad y Sala, 2001: 123).



118), es la que también reproducen Ruiz Zapatero, Lorrio y Martín (1986) para las cabañas circulares prerromanas, bien podría extrapolarse el uso de cortinas en tal época aunque, como material orgánico, no deje resto alguno. En su defecto, las separaciones vegetales de barda o varga<sup>233</sup> también están ampliamente extendidas para desempeñar esta función.

La poca frecuencia con que se construían **cubiertas** de piedra en el mundo tradicional coincide con su escasa presencia en el mundo prerromano, lo que habría que observar desde un punto de vista técnico y pragmático<sup>234</sup>. Fuera cual fuera su diseño, el mundo clásico y el tradicional muestran la predominancia de techumbres vegetales compuestas de una gruesa capa de un solo material, como las de paja cereal (*Secale cereale*) o las de cañas (Pall., *Agr.* I 13), o con varias capas intercaladas. La interior, de cereal, jara (*Cistus*)<sup>235</sup> o junco (*Juncus*), estaba anclada en zarzo o barda<sup>236</sup>, mientras que la capa exterior se formaba habitualmente con hacinas de matorrales, especialmente escoba pisada<sup>237</sup> (Veiga *et alii*, 1969; Sánchez y Timón, 1981: 4; Domínguez Moreno, 1983b: 115; Leizaola, 1991: 19; Tomé, 1996: 369; García Martínez, 1996: 32). Esta fórmula minimiza los cambios de temperatura del exterior y permite la ventilación.

El ahumado interior impide el anidamiento de parásitos y también endurece la viguería. Prueba de su eficacia es la localización de improntas de brezos<sup>238</sup> (*Erica*) y helechos (*Pteridium*) en diversos yacimientos del Norte de la Península Ibérica (González Ruibal, 2003b: 104; Torres Martínez, 2005: 204) y de otras plantas xerófilas en el resto del territorio, como en el Castrejón de Bodonal de la Sierra (BA) (Berrocal, 1992: 171).

233 *Vid.* nota 229.

234 Los tejados formados con lajas de piedra o son relativamente modernos, o estaban orientados a un uso muy esporádico. La desventaja principal es el peso. En las estructuras cuadrangulares obliga a construir muros gruesos, sin vanos y tejados con una sola vertiente y poco pronunciada; en circulares sólo puede crear falsas bóvedas (Domínguez Moreno, 1983b: 115; García Martínez, 1996: 30). Esto no es óbice para que en castros como Alcacer de Sal (*P-SL*) se hayan documentado precisamente grandes postes centrales para sustentar techumbres de pizarra (Berrocal, 1992: 171 y s.).

235 El término empleado desde el Pirineo oscense hasta Murcia para aludir al carrizo es *cisca* o *sisca*. El término está emparentado lingüísticamente con el Celt. \**sesca*; cf. Gael. *seisg* 'junco' y W. Ant. *seiscann* (caña). La jara y el carrizo son plantas de distinta naturaleza, pero su coincidencia lingüística puede proceder de su uso dado que ambas se utilizaban para el aislamiento de cubiertas.

236 Estas techumbres de entramado horizontal y manteado de barro –la *lamprea* en tierras del Órbigo (*LE*)– quedaron fosilizadas en el siglo XX como techumbres y muros de estructuras menos cuidadas, como gallineros y corrales (Junquera, 1993: 53), lo cual también permite plantear cómo eran estos espacios animales en la Hispania Céltica.

237 Para "escobar" no vale cualquier matorral. Uno de los más usados en las sierras centrales ha sido el pino serrano (*Cytisus oromediterraneus*) porque, a pesar de localizarse en montaña, su utilización masiva no esquilma otras escobas y retamas (*Genista florida*, *Cytisus multiflorus*, *Cytisus scoparius*, *Retama sphaerocarpa*) que sí contribuyen a la creación y mantenimiento de las praderas de uso ganadero (Tomé, 1996: 372).

238 Vocablo de origen celta.

Las cubiertas pseudorrectangulares o elípticas se diferencian de las cónicas (Sánchez y Timón, 1981: 4) en la presencia de una *viga de armar* o *caballete*<sup>239</sup> longitudinal que descansa directamente sobre los muros o sobre uno o varios postes y que consigue, cuando menos, dos vertientes (Tomé, 2006: 395). Entre los nervios del armazón, los *cabrios* o *lata*s<sup>240</sup>, se embardaba para facilitar el escobado (Domínguez Moreno, 1983b: 118; Tomé, 2006: 396). Ambos modelos buscan la altura central –hasta los 6 metros– para repeler el agua y la nieve (Hoyos Sancho, 1952: 23; Sánchez y Timón, 1981: 4; Queralt, 1992: 13; Tomé, 1996: 370 y 376).

La técnica de construcción y mantenimiento de este tipo de estructuras bien puede ponerse en relación con la desarrollada en las *longhouses* del Bronce Final-Hierro I de la Península Ibérica –véase Las Camas (Leganés, M), *Ecce Homo* (Alcalá de Henares, M) o Cerrocuquillo (Villaluenga de la Sagra, TO) (Almagro-Gorbea y Dávila, 1988; Agustí *et alii*, 2007: 21 con ref.) y Europa (Gimson, 1983: 88; Waterbolk, 1964; Audouze y Buchsenschutz, 1989: 66 y ss.; Harsema, 1992; Torres Martínez, 2011: 316 y s.).

A este respecto, la recurrente utilización de estructuras similares entre comunidades familiares extensas con actividades agroganaderas en el mundo tradicional y en el medioevo europeo<sup>241</sup> conduce necesariamente a no desestimar su presencia en la Hispania Céltica. Ejemplos como la *longhouse* de la de Intxur (Peñalver y San José, 2003: 32, 35 y 74) traen a colación si la constatación de este tipo de hábitats reside en la dificultad de su localización e interpretación sobre el terreno.

Para impedir destrozos del viento e impermeabilizar la techumbre vegetal se documentan técnicas tradicionales (Domínguez Moreno, 1983b: 115 y 118; Leizaola, 1991: 19; Queralt, 1992: 12; Tomé, 1996: 386 y 397; García Martínez, 1996: 30) perfectamente aplicables a ejemplos prerromanos similares, tal como constató F. Vela Cossío (2002) en la Celtiberia: diseminar contrapesos<sup>242</sup>; suspender piedras horadadas<sup>243</sup> (Fig. 87); colocar maderos enla-

239 Árbol o viga maestra longitudinal.

240 Podría tratarse de otro término de raíz indoeuropea, pues en alemán es *leather* (Sánchez y Timón, 1981: 3). También se denomina así a las finas tablas sobre las que se aseguran las tejas.

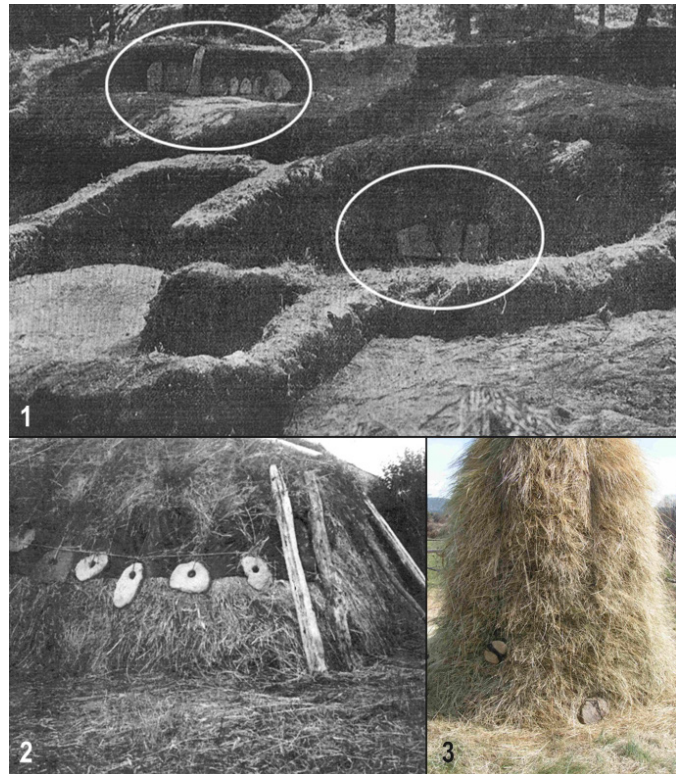
241 Véanse los espacios rectangulares de 16x4 m de época merovingia y carolingia excavados en Douai (Nord-Pas-de-Calais, FR) en los que se constata la cohabitación de personas, animales y almacenes separados por zarzo de avellano en las chozas carolingias (Rouche, 1987: 430 y s.).

242 Normalmente lanchas de escaso grosor (2-3 cm) pero de más superficie (60 x 40 cm) (Tomé, 1996: 397).

243 A pesar de que F. Vela (2002) no cita en su Tesis el método de asegurar techumbres con cuerdas tiradas desde el vértice y de las que penden piedras agujereadas mayores de 20 cm, este sistema está atestiguado, entre otros, en las cabañas circulares del castro de Santa Tecla. C. Mergelina (1945: 25) no dudó en definir tal uso, puesto que a mediados del siglo XX todavía eran habituales. Tal es así que idénticos contrapesos aparecen para asegurar otras estructuras tradicionales –como los *almiales* del área galaica, y, sin agujero, en la sierra de Gredos–, lo cual, sin duda, permite reinterpretar el registro arqueológico (Fig. 87). Otra cuestión menos evidente es inferir la posible función propiciatoria de dichas piedras en los establos y espacios domésticos de la Hispania Céltica



Fig. 87- Sistema de contrapesos de piedra suspendidos en cubiertas del castro de Santa Tecla (La Guardia, PO) y en almiales de Céltigos (Ortigueira, C) en 1982 y del entorno de la sierra de Gredos (c. Barco de Ávila, AV). Fotos: 1.- Mergelina (1945: 25); 2.- Cortesía de F. Alonso Romeno y M. Almagro-Gorbea; 3.- Moya-Maleno, 2008).



zados con forma de tijeras sobre las vertientes; con pieles, coronas de cereal o redes de cuerda en el vértice de las cónicas; o cubriendo la cubierta con tepes. También se han conocido manteados con estiércol de las reses (Monesma, 2006a: VII). Sin embargo, la aplicación de capas de barro en la techumbre da peso y limita la transpiración, por lo que se aplicaba mayormente en puntos críticos, como en el vértice central, y no en su totalidad como se pretende intuir de las improntas en excavaciones (Oliver, 1994: 134; Abad y Sala, 2001: 123).

Llama la atención leer en estudios arqueológicos que “la única explicación parece ser, por tanto, que los revestimientos se renovarían por completo cada cierto tiempo” (Abad y Sala, 2001: 120), pues se trata de una práctica básica del mundo tradicional. Cuestión más ardua es extrapolar la vida media de cada elemento constructivo en función de la experiencia etnográfica, ya que hay factores climáticos y culturales que alteran el mantenimiento de las estructuras. Sirva de ejemplo que cada nueva etapa en la alta montaña de los grupos ganaderos requería la sustitución de escobas en la techumbre y el parchado de los paramentos (Tomé, 1996: 374), pero las reformas generales, incluso en climas adversos o marítimos, se daban cada 10 y 15 años (Queralt, 1992: 11). La paja de centeno de la techumbre debía renovarse en las partes más afectadas cada ocho años y necesitaba una renovación total cada 40 años aproximadamente (Domínguez Moreno, 1983b: 115; Monesma, 2006a: VI). Los enlucidos podían durar 50 años (Queralt, 1992: 12).

Las causas de **ruina de los recintos** prerromanos también se pueden rastrear a través de la experiencia tradicional al uso de otras tradiciones europeas que recoge M. Alberro (2002b: 38).

El abandono conlleva una rápida destrucción (Torres Balbás, 1943: 193), pero ésta es más veloz cuando la crean agentes ajenos a la voluntad de sus moradores, como el viento y el fuego (Tac., *Germ.* 16, 2-4). No obstante, pese a que desde la Arqueología se traten los niveles de incendio como sucesos de origen externo, la devastación es un factor de riesgo que convive con el mundo rural y no es sinónimo de abandono definitivo ni de guerra<sup>244</sup>. Sirva de ejemplo que los abandonos de casas incendiadas de las aldeas medievales solían durar lo que se tardaba en levantar las casas de nuevo (Arizaga, 1988: 71).

Las posibles causas de derrumbe se han analizado desde el punto de vista etnoarqueológico como consecuencia de la incapacidad técnica para solventar empujes (Vela, 2002: 276 y 283). Sin embargo, otras causas de derrumbe más habituales no son normalmente contempladas y no deben pasar desapercibidas para la Hispania Prerromana. Éste es el caso de los desperfectos causados por la frecuente agitación del ganado vacuno cuando barruntaba a los lobos (Tomé, 1996: 404) o al arremeter contra otros individuos de la vacada.

#### 4.1.VI.2.A.- ESTABULACIONES-APRISCOS

*Tinadas, majadas y pallazas* populares del centro y Norte de la Península Ibérica (García Martínez, 1996; Tomé,

244 El respeto y superstición en el mundo tradicional y en la Céltica a la tormenta de rayos (Hoyos Sancho, 1952: 23) (*vid. infra* § 4.3.IV.1) ha de entenderse, por tanto, también en sentido funcional. En cuanto al fuego del hogar, su control ha sido fundamental pero en urbanismos más compactos, las candelas, maderas, tejidos, fibras, paja, sebos, etc. propiciaron frecuentemente que las villas medievales de la Península Ibérica, o parte de ellas, quedaran reducidas a cenizas sin necesidad de guerras (Arizaga, 1988: 70 y s.).

1996: 367)<sup>245</sup> constatan la vida bajo un mismo techo de animales y personas (Hoyos Sancho, 1952: 5; Domínguez Moreno, 1983b: 114 y 118; Cátedra, 1989: 129 y ss.; García Martínez, 1996: 24). Tal estrategia económica, viable gracias al acopio de forraje que permitió la difusión de la hoz de hierro a partir del siglo II a.C. (Malrain *et alii*, 2002: 125), tiende a proteger de aislamientos, a controlar la cabaña, el sustento y sus productos derivados (leche, estiércol, etc.), y, además, sirve para proporcionar calor a la casa en zonas montañosas de frío extremo. En concreto, buscaba asegurar la autosuficiencia de la familia extensa (Gimson, 1983: 71; Almagro-Gorbea, 1994: 48).

La planta y formas constructivas tradicionales de estas estructuras son semejantes a las de las viviendas coetáneas, pero sus grandes dimensiones permiten la separación de espacios humanos y animales a través de diferencias de suelos, zarzos y tabiques que no tenían por qué llegar al techo, o con *doblados*/segundos pisos (Giese, 1951; Hoyos Sancho, 1952: 5; Timón, 1981: 9; Tomé, 1996: 369 y s.; García Martínez, 1996: 24; González Ruibal, 2003b: 106). La cubierta<sup>246</sup> solía estar apoyada en uno o varios postes centrales (Timón, 1981: 9; Gimson, 1983), siendo estos y otros indicadores –susceptibles de registrarse arqueológicamente– una señal definitiva de la presencia de animales de gran tamaño.

La existencia de ganado vacuno también se delata por la presencia de grandes lanchas de piedras y de postes muy grandes o desproporcionados, como en Soto de Medinilla (Escudero, 1995: 213 y s.). Estos postes jamás se sustentan sobre piedras, sino que están anclados hasta un metro de profundidad para evitar que los bóvidos los desplacen. Por el contrario, el ganado ovicáprido, porcino y avícola pasaría más desapercibido al registro arqueológico porque, en su caso, tradicionalmente se utilizan estructuras y pesebres de ramas, elementos casi imperceptibles en excavación (González Ruibal, 2003b: 174).

La inserción de maderas, cerámicas o piedras en los agujeros de poste de cabañas desde el Bronce Final-Hierro I se interpretan habitualmente como calzo a los postes (Agustí *et alii*, 2007: 15), lo cual es a todas luces lógico. No en vano, el Folklore incorpora ciertos matices que ayudan a interpretar el tipo de ocupación de ciertas estructuras, en tanto que las lajas de piedra que se engastan al poste o sobre las que se levantan tabiques intermedios de ramas y

madera no sirven para la sujeción, sino para evitar su corrosión por orines y excrementos de los animales domésticos (Nieto y Embid, 1989: 9; Tomé, 1996: 369; González Ruibal, 2003b: 106). La correlación arqueológica podría encontrarse en que las casas tipo *Elp* del Bronce Final de la costa atlántica y poblados como la Guaya (Berrocalejo de Aragona, *AV*) tienen, en efecto, actividad ganadera o establos internos (Waterbolk, 1964; Harsema, 1992; Misiego *et alii*, 2005), y en que los paralelos etnológicos planteados para las cabañas tipo *longhouse* de Ecce Homo (Alcalá de Henares, *M*) son tinadas pastoriles como las de Alcolea-Molina de Aragón (Almagro-Gorbea y Dávila, 1988: 373).

Entre las estructuras y habitaciones específicas para el almacenamiento, las estancias subterráneas constituyen un interesante tipo detectado en Numancia y Pintia (Torres Martínez, 2005: 74), cuya utilidad queda demostrada en contextos medievales europeos (Rouché, 1987: 430).

Tampoco debe olvidarse que hasta el último tercio del siglo XX muchas viviendas cambiaban su uso a cuadra, almacén o lugar de transformación y viceversa continuamente. En otras ocasiones, los almacenes sólo se diferencian de las viviendas por sus dimensiones más pequeñas y por características concretas cuando están en uso, como la incorporación de zarzos de cañas y otros arbustos que se elevan del suelo para el secado de productos de huerta (Sánchez y Timón, 1981: 3 y 5; Timón, 1981: 8; Queralt, 1992: 14). En esta precisión radican, probablemente, las dudas acerca de la utilidad de estructuras arqueológicas, como en el castro de El Palomar (Aragoncillo, *GU*) (Torres Martínez, 2005: 74).

La presencia desde el Hierro I de pequeños núcleos habitados compuestos de viviendas y almacenes anexos, como en la Deseada (Rivas-Vaciamadrid, *M*) (siglos VII-VI a.C.) (Martín Bañón, 2007: 34 y ss.), ha de ser relacionada con la existencia tradicional de otros edificios tradicionales que complementaban el sistema productivo y que, en muchas ocasiones, compartían características constructivas con los chozos-vivienda principales. Así, en el valle de Alcudia el *burrero* para animales y aperos era idéntico a los chozos trashumantes que tenían al lado (Acosta, 1998: 265), y en las majadas pastoriles de las sierras centrales, uno era almacén, otro quesera<sup>247</sup> y otro albergaba el horno; en un momento concreto, sólo la ubicación respecto a la vivienda podría distinguirlos, puesto que la pocilga se hallaba más distante y la quesera estaba cerca de un curso de agua (Sánchez y Timón, 1981: 3 y 5; Timón, 1981: 8). Además, unos y otros eran reutilizados cíclica e indistintamente como chozas vivideras por pastores en cada estación de pastos (Sánchez y Timón, 1981: 4; García Martínez, 1996: 23).

Otro sistema de estabulación que se puede rastrear sólo a través de las fuentes clásicas (Var., *R.R.* II 2, 9→) y de

245 Véanse las *citánias* portuguesas y los chozos del territorio de la Hispania Céltica, como las de Freixo d'Espada a Cinta de Tras-Os-Montes; las pallozas galaico-leonesas de El Cebrero, Ancares y Caurel (*LU*); Las Hurdes, Monfragüe (*CC*); Montes de Toledo (*TO*); Valles del Alto Alberche y del Corneja, sierra de Gredos y sierra de Gata (*AV*); Las *tenadas* y parideras de La Alcarria y la Sierra Norte (*GU*); y San Esteban de Gormaz (*SO*), pero también las de otras zonas, como las de Huelva (Hoyos Sancho, 1952: 5; Tomé, 1996: 365 y 385; Sánchez y Timón, 1981: 6; Gimson, 1983; Vela Cossio, 2002).

246 Podían superar los 25 m de longitud, por lo que sus vigas sólo las aportan los pinos. Los robles no superan los 20 m y dos vigas maestras pueden hundir la techumbre (Tomé, 1996: 370 y 376).

247 Un rasgo de éstas es la existencia de un pozo con canalillo para la recogida de suero (Timón, 1981: 8). Este dato podría ayudar a la interpretación de estructuras similares en poblados como el de Intxur (Peñalver y San José, 2003).

los últimos pastores que lo pusieron en práctica es el de los rediles hechos con redes (Sánchez García, 2000: 137; Monesma, 2006b). Este tipo de corrales de cuerda permite sistemas de majadeo –abonado– y de guarda de ovicápridos itinerantes sin necesidad de construcción duradera alguna.

#### 4.1.VI.2.B.- ALMACENAJE

El modelo de vivienda tradicional no es autosuficiente y, como ya se ha señalado, necesita de sistemas de almacenamiento y resguardo apropiados. Unas veces se buscan espacios *ex profeso*, como *fresqueras* y cuevas para lácteos (García Martínez, 1996: 24; Torres Martínez, 2011: 316), y otras se construyen anejos con funcionalidad diversa. El estudio de la acumulación de excedentes es fundamental para la comprensión de las sociedades premodernas, no sólo por las connotaciones jerárquicas de la capacidad de almacenamiento en la Hispania Céltica, sino por la mera interpretación de los sistemas económicos prerromanos y del patrón de asentamiento. Así, para que las ovejas y otras cabañas sensibles al frío puedan pasar el invierno en zonas de montaña, o bien se articulan **barrios** enteros para acopiar pasto y ramas –véase Villar del Monte (LE)–, o bien se han de mover los ganados a media y larga distancia.

En segundo lugar, desde el Hierro I, al menos, se testimonian en la Península Ibérica estructuras cuadrangulares marcadas por varios postes que, dadas sus reducidas dimensiones ( $\pm 10 \text{ m}^2$ ), se consideran almacenes o talleres más que lugares de habitación (Martín Bañón, 2007: 34 y s.). La existencia de este tipo de **recintos semiabiertos** y cobertizos es bien conocida en la Edad del Hierro europea y en el contexto romano a través de los *nubiliarios* que cita Columela (Col., R.R. I 6, 24).

A este respecto, es interesante el testimonio de otros paralelos tradicionales, como los *guangos* abulenses (2 x 6 m), los que quedan en La Cabrera (Truchas, LE) o los *alpendres* gallegos (Fig. 88). Su estudio revela la utilidad de estas construcciones para almacenar la mies a medio trillar si llovía, como cobertizo para el carro y otros aperos de mayores dimensiones, para el almacenaje continuo de leña e, incluso, para albergar talleres artesanales, tanto en contextos agrícolas como pastoriles (Queralt, 1992: 14; Tomé, 1996: 381; Creighton y Seguí, 1998; Torres Martínez, 2005: 212). Conociendo las características de este tipo de estancias plurifuncionales, se evidencian las dificultades arqueológicas para su detección. En los cobertizos más sencillos sólo habría testimonio de los agujeros de poste, mientras que en otros casos con más actividad, los restos de labores artesanales y de almacenamiento podrían complicar su interpretación (González Ruibal, 2003b: 106).

Otra estrategia de economía rural que garantiza la supervivencia ha sido el aprovisionamiento de productos agroganaderos mediante diversas **técnicas de conservación** a través de la deshidratación, los ahumados, las salmueras, la melificación o la transformación en harinas (Torres Martínez, 2005: 50 y ss.). Estas prácticas tradicionales completan

la parcialidad y el escaso número de trazas vegetales documentables arqueológicamente (Malrain *et alii*, 2002: 124).

Una estructura bien conocida en contextos etnográficos (Frankowsky, 1986; González Pérez, 1992; García y Muñilla, 2000; Longueira, 2000; Gómez-Tabanera, 2007) con amplia difusión en la Edad del Hierro es el **hórreo** (Plin., N.H. XVIII 301; Diod. S., B.H. V 21, 5). La romanización del vocabulario (Lat. *horreum*) no implica el origen romano de lo descrito ni su expansión en dicha época (Aranzadi, 1943: 346; García y Bellido, 1981: 111 y s.; Torres Martínez, 2005: 74 y ss.; García Huerta y González, 2009). Tampoco su testimonio tradicional en el Noroeste de la Península Ibérica debe constreñirlos a tal territorio en la Edad del Hierro.

Dentro de la homogeneidad funcional, los tradicionales<sup>248</sup> alcanzan una estructura cuadrangular o circular sobre uno o varios pies de piedra o madera. Los hórreos documentados en excavación, como los de la ibérica Moleta del Remenei de Alcanar (CS), Alarcos (CR) o el cerro de las Cabezas (Valdepeñas, CR), son similares a los citados por las fuentes clásicas en Hispania Citerior (Var., R.R. I 57, 3; *Id.*, Ph., V; Pall., Agr. I 19).

La fábrica sobre muros de mampostería paralelos puede implicar asentamientos sedentarios, pero esta característica no es exclusiva ni excluyente. Se ha de tener en cuenta la existencia de hórreos tradicionales construidos con materiales ligeros y de fácil localización –maderas, barda y escobas– que podían incluso ser transportados en los desplazamientos familiares (Fig. 89) (González Pérez, 1992: 17; Reynolds, 1995: 192 y s.). Este hecho, además



Fig. 88- Reconstrucción turística de un cobertizo-guango en Truchas (LE). Foto: Moya-Maleno, 2009.

248 Las *paneras* asturianas, los *cabaceiros* gallegos, el *troje* castellano, los *espigueiros* y *canastros* portugueses, los hórreos vasco, navarros, cántabros, leoneses o zamoranos. Unos están contruidos enteramente de madera, otros con paredes de barda, en piedra o mixtos y hay casos en los que se sostienen con un único muro central de mampostería. Las mayores transformaciones de los hórreos surgieron a partir del siglo XV (Lorenzo Fernández, 1941: 189; Frankowsky, 1986; Azenha, 2000; Gómez-Tabanera, 2007).



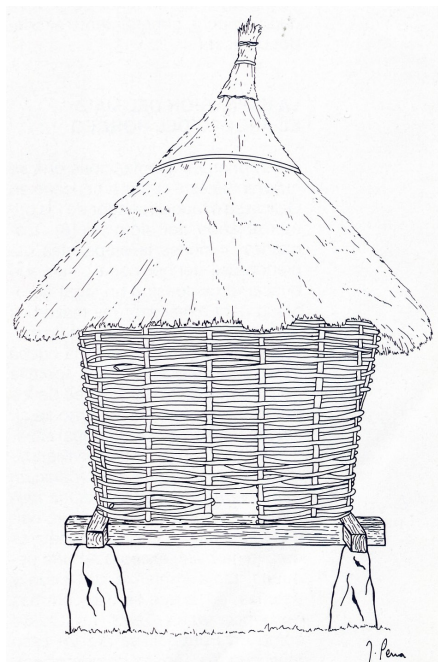


Fig. 89- Cabazo/palleira circular de barda y techo de paja, de pequeñas dimensiones (González Pérez, 1992: 17). Sin escala.

de ampliar el horizonte de los movimientos de gentes en la Hispania Prerromana, también invita a replantear los vacíos arqueológicos que con frecuencia se constatan en castros y *oppida*.

Los **silos** bajo tierra constituyen un sistema de almacenaje indispensable independiente del estado meteorológico, aunque precisan de un terreno seco (Col., *R.R.* I 6, 15; Torres Martínez, 2005: 79 y s.). Los usados tradicionalmente confirman las características de los citados por las fuentes clásicas (Diod. S., *B.H.* 22; Var., *R.R.* I 57, 2; Plin., *N.H.* XVIII 73; Tac., *Germ.* 16, 4) y las de los documentados arqueológicamente en la Europa Atlántica y Central (Pautreau y Gómez, 2000) y en la Península Ibérica desde el Horizonte Cogotas I y, con mayor expansión, en el Hierro II<sup>249</sup>: presentan distintas formas, son vaciados de una vez y requieren un mantenimiento mínimo, como el revoco lateral y el óptimo sellado exterior.

Los silos de la Prehistoria Reciente, aunque también albergan enterramientos, herramientas o armas, fueron usados para el almacenamiento agrícola. El cereal, las hierbas de prados y las leguminosas en vaina son más fáciles de ensilar que las leguminosas sueltas y la hierba fresca (Malrain *et alii*, 2002: 127), pero el hallazgo desde el Noreste de la Península Ibérica hasta el contexto ibérico meridional de guisantes, habas, yeros o veza confirman que ya en la Edad del Hierro se hacía un proceso de secado previo del producto (Buxó i Capdevila, 1997: 114 y s.; Arnanz, 2000), de igual forma que en épocas posteriores. La capacidad de

los silos de la Edad del Hierro oscila entre los 500 l de grano de los domésticos y los 7.000 l de los dedicados al almacenaje a largo plazo, lo cual nos lleva a su efectividad; se estipula en algo más de 10 años (Gonzalo *et alii*, 2000), pero, si se tiene en cuenta que el trigo depositado en ellos «se conserva hasta cincuenta años, el mejor incluso más de cien» como señala Varrón (*R.R.* I 57, 2), se pone de manifiesto la importancia de estos sistemas entre las comunidades hispanocélticas para superar crisis de carestía, procesos bélicos y ciclos climáticos en complemento con otras adaptaciones y estrategias de emergencia. Esto es, el almacenamiento a largo plazo también trae a colación los procesos de continuidad en condiciones adversas.

Otro tipo de almacenaje tradicional de forraje al aire libre a largo plazo, hasta tres años, que se ha de tener en cuenta para el mundo prerromano era la **ámela, meda, meta o almial**. Está relacionado con el alimento del vacuno y se hace al aire libre, prensando el forraje sobre una base de arbustos en torno a un largo palo fuertemente clavado. A pesar del origen latino del término<sup>250</sup>, es una práctica básica que solventa el rechazo por parte de las reses del heno que es almacenado en el interior con ellas y con su estiércol. No dejan más testigo que los contrapesos pétreos y los cercados de piedra, de hasta 1 metro de altura que los protegen de los animales sueltos de las tinadas. En relación con las sociedades hispanocélticas es muy interesante que se haya documentado su uso colectivo para el común de las tinadas (Aranzadi, 1943: 345; Tomé, 1996: 378 y s.). Pero igualmente cabe preguntarse si la existencia de otros *mederos* privados en el espacio de la era comunal que cada familia tenía asignado (Del Estal, 2005: 25) pueden trasladarse también al mundo prerromano, o si aquella responde a un proceso de individualización posterior.

#### 4.1.VI.2.C.- OTRAS ESTRUCTURAS

En la Hispania Céltica es posible advertir la existencia de saunas o baños de vapor, cuyos restos constructivos más significativos son las denominadas **saunas castreñas** (Almagro-Gorbea y Álvarez-Sanchís, 1993), aunque es muy probable que también existieran otras temporales y realizadas en materiales perecederos. El uso de este tipo de estancias está documentado hasta épocas tardías, como muestra Sidón Apolinar (*Ep.* II 9, 8-9) entre los galos del siglo V d.C. (Álvarez-Sanchís, 2003: 313), pero no se conoce continuidad en la práctica popular. Tal discontinuidad impide profundizar en algunos aspectos sociales y religiosos aparejados a estas estructuras. Por otra parte, Arqueología y Etnografía muestran que la gran variedad tipológica de hornos internos o exentos también está en función del objeto de transformación y de la época del año (Escalera y Villegas, 1983: 198; González Ruibal, 2003b: 106; Torres Martínez, 2005: 212; 2011: 318-320).

También los **aterrazamientos y cerramientos** artificiales de campos son sistemas constructivos rurales tradicio-

249 Los Barahones (Valdegama, *PA*) (Barril, 1995), El Cerro del Castillo (Montealegre de Campos, *VA*) (Cubero, 1995), La Coronilla (Chera, *GU*) (Cedeño *et alii*, 1995). Para el área ibérica véase el caso de Castellar de Pontós (Gonzalo *et alii*, 2000).

250 Lat. *Pertiga medialis* (Tomé, 1996: 378).

nales que pueden ayudar a comprender los de la II Edad del Hierro. Los cerramientos más sencillos –y efectivos para Columela (*R.R.* XI 3, 4) o Paladio (*Agr.* I 34, 4-6; III 24, 1)– eran setos de zarzas (*Rosa canina* L.), especialmente si se tienen en cuenta las frecuentes reparaciones que necesitan los amurallamientos de piedra viva o de adobe. Pero hay tipos de cerramientos mixtos tradicionales en los que el muro de mampuesto y tierra aporta solidez y altura, mientras que la zarza trama la muralla y repele ganados, depredadores y robos. Este sistema, que está documentado en las excavaciones en Bretaña e Inglaterra desde la Edad del Bronce en los denominados “*campos célticos*”, aporta nuevas interpretaciones a los contextos arqueológicos de la Hispania Céltica.

Más allá de las consecuencias sociales implícitas en la construcción de amurallamientos de diferentes dimensiones (*vid. infra*), en el plano meramente técnico la experiencia tradicional señala la sencillez de su levantamiento, puesto que no ha precisado de maquinaria, y ni de grandes conocimientos especializados. En este sentido, se ha de advertir que las estimaciones temporales en la construcción de las murallas de castros, como el astur de Borrenes (*LE*), calculado en un ritmo medio de 1,75 m<sup>3</sup> por persona y día (Fernández-Posse, 2000; Sastre, 2002: 239, nota 8), lleva implícita la extracción previa de piedra del foso. Por el contrario, los muros que tradicionalmente se han levantado en las campiñas y en los poblados se realizaban con piedras sueltas del entorno. De una parte, la selección de éstas mejoraba el cultivo y eliminaba obstáculos intramuros; en segundo término, sobre todo, aceleraba el ritmo de trabajo hasta el punto de que tres hombres podían construir con medios preindustriales en un día unos 11 m de muro de 1 m de grosor y 1,60 m de altura (Monesma, 2006a: XI, § 2), esto es 5,86 m<sup>3</sup> por persona y día.

Otros modelos de cerramientos pétreos documentados etnográficamente son más simples, como las hileras de **las-tras hincadas** o **los corros de piedras acumuladas** que protegían al ganado en las noches en que había lobos en las montañas vascas (Leizaola, 1991: 20). Sin embargo, por encima de todos los cerramientos anteriores se ha de recordar la importancia y frecuencia del uso de **cercas de bardas** o **cuerdas**, a pesar de que sean invisibles al registro arqueológico.

\*

En definitiva, a tenor de la relación entre resultados arqueológicos y la tradición etnográfica, no es descabellado trasladar a la Península Ibérica la cita de Tácito (*Germ.* 16, 3) acerca de la tradición centroeuropea de construir sin tejas ni mampuesto como una de las formas utilizadas en la Hispania Prerromana, aunque no la única. Los asentamientos se levantan con los materiales del entorno y el espacio se especializa dentro de ritmos cíclicos, aunque tampoco es ajeno ni a las propias reinterpretaciones ni a las innovaciones externas. Por ende, se evidencian así en el mundo tradicional modelos constructivos altamente adaptados que,

a pesar de su distancia cronológica con los prerromanos, compartieron parámetros comunes dentro de las sociedades de subsistencia que los utilizaron, unas similitudes que sin duda deben servir para estudiar las comunidades hispanocélticas.

#### 4.1.VII. TIPOS DE ASENTAMIENTOS Y ORGANIZACIÓN DEL TERRITORIO

El estudio de las formas de ocupación y explotación del territorio en época prerromana se ha circunscrito a los resultados parciales de la metodología arqueológica. Por motivos evidentes, los castros en altura y grandes *oppida* han sido fácilmente detectables al estar fortificados y ser improductivos económicamente, por lo que han constituido la base de los estudios clásicos de poblamiento. Si a esto sumamos que las zonas económica y demográficamente más pobres y agrestes carecen de estudios arqueológicos precisos, el panorama del patrón de poblamiento de la Protohistoria de la Península Ibérica es tendencioso e incompleto (Cohen, 1981: 85 y ss.).

De una parte, la Hispania Prerromana estaba formada por sociedades que, salvando particularidades, alcanzaron unas altas técnicas de aprovechamiento de los recursos naturales que han pervivido hasta la era industrial. Al igual que la sociedad rural tradicional, la subsistencia indígena estuvo basada en la explotación directa de los recursos naturales inmediatos (Torres Martínez, 2003 y 2005), los cuales eran dependientes de las condiciones hídricas, geomorfológicas, climáticas y de otros parámetros paisajísticos y cíclicos no controlables por el hombre. Éste es el caso de las zonas más montañosas de la Cordillera Cantábrica, Pirineos, País Vasco, serranías de Soria, Albarracín y Cuenca, Galicia o Sistema Central, las cuales no tuvieron un poblamiento propiamente urbano hasta época medieval (Almagro-Gorbea, 1994: 37).

No se trata de aplicar el determinismo geográfico de Ratzel (1899)<sup>251</sup> o de los funcionalistas posteriores, pues atendidas las cuestiones naturales, el poblamiento y otros rasgos socioeconómicos se desarrollan conforme al bagaje cultural (Febvre, 1922 en Orejas, 1995: 30; Caro Baroja, 1955: 79 y s.; Coronado, 1992: 59). Tampoco se puede obviar que desde el siglo X d.C. el crecimiento demográfico y la desestructuración de la independencia aldeana propició otros sistemas de dispersión por el territorio (Hoyos Sancho, 1952: 7; García Moreno, 1986: 471) e incluso que las aldeas fueran exponente de la servidumbre feudal (Izquierdo, 2001: 92 nota 150).

Aun así, las sociedades rurales se han adaptado a los condicionamientos geo-económicos del territorio, incluso a contextos físicos extremos, para responder a ciclos biológicos animales, para la captación de determinados recursos o por cuestiones estratégicas. En áreas donde se ha estudiado de forma detallada la ocupación desde la Edad del Bronce se ha podido incluso constatar la continuidad de los modelos de ocupación. Por ejemplo, en los valles lucenses de Puebla de Brollón, Sarria y Samos, X.M. Ayán (2005: 129-134) ha evidenciado que el condicionamiento geográfico implica la continuidad de los emplazamientos

de la Primera Edad del Hierro a la Segunda y a las villas medievales pasando por efímeras reconcentraciones de población romanas y por mínimos desplazamientos colina-valle. Por su parte, medievalistas como Asenjo (2004) no sólo evidencian la alta adaptación de los núcleos rurales a sus territorios como garantía de supervivencia, sino que también retrotraen la posibilidad de estudiar el poblamiento de la Edad del Bronce a través de las fuentes medievales, como en el territorio soriano (Asenjo y Galán, 2001).

El modelo de asentamiento más admitido para el mundo hispanocéltico es una red de centros protourbanos como castros y poblados fortificados que estaban frecuentemente en relación de dependencia con otros *oppida* (Almagro-Gorbea, 1994: 15 y ss.; Audouze y Buchsenschutz, 1989; Woolf, 1998: 106 y ss.). Sin embargo, los distintos tipos de asentamientos citados por las fuentes clásicas (Caes., *B.G.* I 5, 2-3; Tac., *Germ.* 16, 1-2; Liv., *A.U.C.* XL 33, 8-9), así como la mayoritaria presencia de pequeños núcleos prerromanos en la Península Ibérica y las construcciones rurales tradicionales, permiten atender también a un tejido de numerosas edificaciones aisladas, aldeas y granjas rurales dispersas fundamentadas en la cercanía de recursos agrícolas, ganaderos y acuáticos fundamentales para el consumo diario de las personas y los animales, la salubridad, la construcción, la transformación de alimentos, la artesanía, etc. (Esparza, 1987: 238; Leizaola, 1991: 20).

Es un error considerar para esta época y posteriores, siquiera en momentos históricos avanzados, la predominancia de un poblamiento urbano tanto por el porcentaje de población como por el concepto mismo de ciudad en la Antigüedad. Durante el Imperio romano sólo la península Itálica pudo alcanzar cotas del 30% de población urbana, mientras que en otras regiones, como Galia o Britania, la población rural se estima en un 85% y 93% respectivamente (Woolf, 1998: 140). Como se ha señalado, todavía en 1911 un 57% de la población de España y Portugal estaba vinculada al sector primario.

Por consiguiente, el modelo resultante para la Hispania Prerromana es un poblamiento polimórfico en el que los castros y *oppida* se articulaban de distinta forma según la evolución de las condiciones sociales, económicas o climáticas a lo largo de la II Edad del Hierro, y donde también era posible la existencia de territorios gentilicios sin núcleos urbanos de referencia, por ejemplo en las zonas de valle con poblamiento más disperso o en el caso de santuarios centrales (*vid. infra* § 4.3.II.2.a). Es más, como señalaremos más adelante (*vid. infra* § 4.2.V.2), para tener una visión más completa de la territorialidad hispanocéltica se ha de tener en cuenta la importancia de elementos inmateriales de cohesión y pertenencia, como podría ser el radio de audición de instrumentos bien conocidos en la Hispania Prerromana.

Del mismo modo, el análisis de las sociedades de rai-gambre indoeuropea y de las propias tradiciones de la Pe-

<sup>251</sup> Padre de conceptos tan denostados como el *espacio vital*, etc.



nínsula Ibérica también evidencia la importancia decisiva de las geografías míticas en la construcción del paisaje antropizado desde la Prehistoria, unos espacios rituales sólo existentes en el imaginario de las sociedades que los proyectan (García Fernández-Albalat, 1999b: 184). Algunos trabajos de la primera mitad del siglo XX ya se adentraron en elementos míticos o iconográficos del folklore local para comprender la territorialidad prerromana<sup>252</sup> pero, esta vía de aproximación no fue desarrollada mucho más (*vid. infra* § 4.3.II.2).

#### 4.1.VII.1.- TIPOS DE ASENTAMIENTOS

Las fuentes literarias relativas a las sociedades de la II Edad del Hierro en Europa muestran la existencia de niveles estratificados de ocupación del territorio. Tácito (*Germ.* 16, 1-2) —en Germania— y César (*B.G.* I, 5) —a propósito de los helvecios y galos— mencionan la distribución de sus gentes entre ciudades, pueblos y casas aisladas/*aedificia privata* (Büschenschütz, 1995: 560; *Id.* y Ralston, 1984; Audouze y Büschenschütz, 1989: 317 y s.). Tales asentamientos debían diferenciarse poco de las «*urbs [...]* *vicos castellaque*» ‘ciudades [...] aldeas y plazas fortificadas’ que citaba Livio (*A.U.C.* XL 33, 8-9) en la Celtiberia (Rodríguez Blanco, 1977: 170). La red de asentamientos de distinto tamaño es patente en los grandes *oppida* de la Europa y la Hispania Céltica<sup>253</sup>, en los castros y las aldeas fortificadas ibéricas y en otros asentamientos menores (Cunliffe y Rowley, 1976; Oliver, 1994: 139; Almagro-Gorbea, 1994: 15 y ss.; Fichtl, 2000: 91; Torres Martínez, 2011: 355-383). La epigrafía de la Hispania Céltica también aporta una organización similar de *oppida*, *castella*, *pagi*, *vici*, *salti*, etc., como muestran las fuentes (Str., *Geog.* III 2, 15; Plin., *N.H.* III) y los testimonios arqueológicos, verbigracia, el *Bronce del Bierzo* (Sánchez-Palencia y Mangas, 2000).

Las principales características esgrimidas para definir un *oppidum* son de carácter cuantitativo y cualitativo. Así pues, un rasgo es que el poblado podría destacar por sus dimensiones, destacando sobre los de su entorno y, puesto que los grupos de la Hispania Céltica no desarrollaron grandes asentamientos urbanos del tamaño de los centroeuropeos, se considera *oppidum* todo aquel que ocupara entre 7-10 ha o más. Otro rasgo definitorio del *oppidum* según Beltrán (1992: 214) sería un elevado grado de concentración demográfica y política, constituyendo un centro de población principal que, dotado de instituciones permanentes de gobierno, actúa como rector de un territorio y de otros secundarios y sobre una comunidad política socialmente estratificada (Beltrán, 1992: 214).

El tamaño y la función de *oppida* bien conocidos, como los de Celtiberia (Beltrán, 1992; Alfaro Peña, 2005: 198 y

289), las *citânias* del Noroeste y otros similares<sup>254</sup>, permite estimar una ocupación de 200-400 habitantes para los *oppida* más pequeños, como la *Citânia* de Sanfins (15 ha) o La Mesa de Miranda (30 ha), y de miles de individuos para los más grandes, por ejemplo, unos 1.400 en el tope más alto de Ulaca (Álvarez-Sanchís, 2011: 108).

Estas cifras contrastan con las dimensiones y capacidad de la mayoría de **castros** de la Hispania Céltica y de las aldeas fortificadas del área ibérica, los cuales no superan los 5.000 m<sup>2</sup> (Moret, 1990; Queiroga, 2011: 279). Los castros de la Hispania Prerromana eran unidades de poblamiento bien defendidas que aglutinaban a un número importante de familias y desempeñaban funciones administrativas, políticas y judiciales.

Sin embargo, se hace necesario destacar la supremacía que se le ha supuesto a este tipo de asentamientos fortificados en altura frente a la exigua muestra de mapas de poblamiento de la II Edad del Hierro en llano, en especial cuando la existencia de muchas aldeas altomedievales —véase al Norte de la Meseta— sólo puede explicarse por la continuidad de otros **poblados de llanura** prerromanos (Martín Viso, 2000: 58). I. Martín Viso (2000: 177), entre otros, determina que la aldeanización en llano en la Meseta debe relacionarse en última instancia con la colonización agraria altomedieval y con el final del sistema de castros (Santos *et alii*, 1997: 76), pero también señala que cuando se expande el modelo aldeano hacia el siglo VIII, éste ya está plenamente desarrollado y que, por tanto, hubo de generarse desde la persistencia de sistemas castrales anteriores y no desde explotaciones tipo *villae* romanas o bajoimperiales (*Ibid.*: 58 y 139). Esta relación diacrónica, llevada a los encajonados territorios gallegos donde coinciden castros, asentamientos medievales en altura y aldeas, se hace mucho más evidente por la constante reutilización de las geografías míticas (Parcero *et alii*, 1998: 169 y ss.).

Este mismo proceso fue apreciado por E. Gabba (1979: 23 y s.) para el centro-Sur de la Península Itálica, donde tales *vici/pagi* no desaparecieron bajo la municipalización romana, sino que, tras la caída del sistema estatal romano a finales de la Edad Antigua, reapareció la estructura pagánica con gran parte de sus funciones hasta entonces latentes<sup>255</sup>. Estas pequeñas aldeas pueden reconocerse en el área de la Hispania Céltica en los *sappos* de la cuenca del río Sabor en Tras-os-Montes y en los *pagi* bracarenses que se encuentra Leovigildo en sus campañas de la segunda mitad del siglo VI (Martín Viso, 2000: 98), asentamientos que en los siglos IX y X aparecen poblados en otras partes del territorio peninsular con entre 5 y 20 familias (Martínez

252 López Cuevillas y Bouza-Brey (1929: 116) propusieron como divisoria entre los grupos étnicos prerromanos del valle del río Vouga, junto a las sierras Gralheira, do Caramelo y Lapa en el área galaico-portuguesa, la recurrente presencia de la serpiente en el imaginario colectivo de la zona.

253 Manching, 380 ha; Bibracte, 135 ha.; Alesia, 97 ha.

254 Entre los mayores se hallan vacceos, como La Peña (55 ha) e Intercatia (49 ha); vetones, como Ulaca (>60 ha) y la Mesa de Miranda (30 ha); berones o autrigones, como Carasta (27 ha); cántabros, como Monte Bernorio (27 ha) celtíberos, como Numancia (>22 ha) (Almagro-Gorbea, 1994: 26, 34 y 61-66; Mangas, 1996: 27; Álvarez-Sanchís, 2006 y 2011).

255 Más bibliografía en E. Gabba y M. Pasquanucci (1979: 23, nota 26).

Díez, 1983: 18 y 19).

Este tipo de asentamientos no eran poblados amurallados en planicies como Soto de Medinilla (*VA*) o Las Nieves (Pedro Muñoz, *CR*), puesto que estos deben ser considerados como castros (Almagro-Gorbea, 1995a: 15), sino granjas y aldeas de unas pocas familias situadas a lo largo de valles fluviales, como ponen de manifiesto los pequeños núcleos de viviendas y almacenes que se aprecian desde el Hierro I. Un ejemplo es la Deseada (Rivas-Vaciamadrid, *M*), fechado entre los siglos VII-VI a.C. (Martín Bañón, 2007: 34 y ss.), o las conocidas granjas galas (Malrain *et alii*, 2002: 108 y 152).

Además de este nivel de habitación, como se ha indicado anteriormente, habría que tener en cuenta para el Hierro II la ocupación de **granjas puntuales** que apenas acogerían a una familia extensa, así como el uso recurrente y cíclico de **pequeñas construcciones** esporádicas de piedra, barro o de materias vegetales situadas junto a campos de labor, pastos de valle y de montaña y cordeles ganaderos, utilizadas para pernoctar en viajes o para el resguardo temporal, como las documentadas en distintas épocas de toda Europa (Sánchez y Timón, 1981: 5; Subirats, 1992: 6; Ruiz Zapatero *et alii*, 1986; Juvanec, 2004). Se trata de un tipo de ocupación del territorio que pasa inadvertida a la Arqueología —exceptuando pequeños poblados (Sande, 1996: 151) y casos como el *tugurium* romano de Artesa de Lérida (*L*) (Morín *et alii*, 2008)—, pero fundamental tanto para campesinos, pastores y trashumantes, como para la explotación de maderas, carbón o corcho en los bosques o montañas allá donde estos recursos se encontraban.

Así señala Tácito (*Germ.* 16, 1-2) la importancia para los germanos de hacer un poblamiento diseminado, «*donde les haya complacido una fuente, un campo o una arboleda*». San Isidoro (*Etym.* XV 12, 1-3) también redonda en la existencia en la Hispania del siglo VII de un paisaje compuesto por chozas y cabañas para albergar poco más de un individuo durante la explotación del campo. La adaptación de estas estructuras al ritmo laboral en la Hispania Céltica podía ser tanto más especializada si se tiene en cuenta la existencia incluso en el mundo tradicional de chozos ligeros y móviles, como los documentados en El Pedroso (*SE*) (Hoyos Sancho, 1952: 20; Sánchez y Timón, 1981: 3 y s.; Torres Martínez, 2011: fig. 403; Monesma, 2006a: vol. 7).

Aun teniendo en cuenta que la altura debe ser entendida en cotas relativas —en relación con la altitud del territorio circundante—, el concepto marginal que hasta hoy día se ha tenido de montañas y parajes de geografía accidentada<sup>256</sup>,

<sup>256</sup> Hubo zonas aisladas en épocas modernas, como el caso paradigmático de Las Hurdes (*CC*), donde las influencias exógenas eran escasas (Domínguez Moreno, 1983b: 116), pero también en la Protohistoria la resistencia a las innovaciones y a los cambios sociales, económicos y culturales pudo ser cuestión de elección. Así lo manifiestan yacimientos del Hierro I-Ibérico Antiguo del Sur de la Meseta donde, sin estar geográficamente aislados, el sustrato indígena y arcaico tiene mayor presencia arqueológica (García Huerta *et alii*, 1999: 250).

como tierras sólo habitables por proscritos o desarraigados (Torres Balbás, 1943: 189), se extendió rápidamente en el imaginario cristiano y en la Edad Media desde las comunidades sedentarias agrícolas (Le Goff, 1980). Pero, exceptuando zonas muy escarpadas, no se trata de zonas desérticas ni yermas sino en las que el aprovechamiento de sus recursos implica prácticas y modos de vida distintos, como el movimiento constante.

La máxima popular “a mayor altura, menor casa” (Hoyos Sancho, 1952: 24) resume cómo en el Sistema Central —en torno a los 1.500 m.s.n.m.— o en el valle guipuzcoano de Urbia —a 1.000 m.s.n.m.— los hábitat están formados por cuevas y chozos de pastores que han sido utilizados estacionalmente en los meses centrales del estío mientras allí pastan los ganados (Timón, 1981: 9; García Martínez, 1996: 33; Monesma, 2006: vol. 7). El estudio de este tipo de espacios entre las comunidades hispanocélticas evidencia las carencias de la Arqueología, puesto que, como muestran las construcciones tradicionales, apenas aportan elementos imperecederos, tienen difícil muestreo arqueológico y no se pueden vincular con los núcleos matriz de los que parten o a los que pertenecen (Cohen, 1981: 85 y ss.; Llanos y Urteaga, 2002: 88 y ss.).

A media ladera han existido núcleos de residencia más estables orientados al aprovechamiento ganadero de los pastizales<sup>257</sup>. El movimiento de gentes y animales era cíclico y, durante más de seis meses —entre marzo a las primeras nieves<sup>258</sup>—, grupos familiares enteros marchaban a los “puestos de verano”. Estas *masadas* que se erigen en las tierras altas del Sistema Ibérico y los asentamientos tipo *majadas* que se testimonian por toda la Meseta eran entidades poblacionales estables y autosuficientes compuestas de cabaña, almacenes, hornos y establos (Sánchez y Timón, 1981: 5; Timón, 1981: 7 y ss.; Porro, 1986; Leizaola, 1991: 16; García Martínez, 1996: 28 y ss.) que podrían equipararse, al menos en la Celtiberia, a los *aedificia privata* galos citados por César (*B.G.* I 5, 2-3). Evidentemente, las peculiaridades climáticas, el tipo de explotación silvícola, ganadera o minera y las técnicas constructivas marcaban la duración y características de la ocupación.

#### 4.1.VII.2.- MODELOS DE OCUPACIÓN DEL TERRITORIO

La constatación arqueológica de distintos tipos de asentamientos y las hipótesis derivadas del análisis etnoarqueológico de las formas históricas y tradicionales de ocupación del territorio traen a colación los modos de articulación y las relaciones existentes entre los diferentes núcleos de la Hispania Céltica. En última instancia, este análisis cuestiona la recurrente identificación entre el concepto de comunidad hispanocéltica y el modelo de poblamiento concentrado.

<sup>257</sup> Están documentados etnográficamente al Norte de Sierra Morena, en la mitad noroccidental de la Península Ibérica.

<sup>258</sup> Como se analiza (*vid. supra* § 4.1.III), las fechas de San Juan (24/VI) y San Miguel (29/IX) eran hitos del calendario para las salidas y regresos de los ganados.

La determinación de un único modelo de ocupación del territorio aplicable a la Hispania Céltica de forma genérica es irreal por el polimorfismo de sistemas que debió de existir en cada momento concreto de la II Edad del Hierro y por la evolución de los mismos a la largo de este periodo en función de las particularidades sociopolíticas, económicas y ambientales de cada comunidad prerromana. En este sentido, además, el objetivo de aprehender la proyección territorial de las comunidades prerromanas no tiene en cuenta la decisiva importancia para la distribución territorial de otros factores como la geografía mítica o la etnicidad, algunos de ellos detectables arqueológicamente y otros muchos difícilmente localizables (Jones, 1997; Fernández Götz, 2008; González Ruibal, 2011), como los lazos familiares reales y ficticios o las agrupaciones supra-comunales bajo advocaciones religiosas o cualquier otro elemento de cohesión.

A falta de más investigaciones acerca de la cosmovisión del entorno en las comunidades hispanocélticas, el estudio y comparación de los asentamientos y modelos prerromanos y posteriores evidencia la existencia de pervivencias de formas de poblamiento en las sociedades posteriores y, por ende, permite profundizar en el conocimiento de algunos modelos territoriales de la Hispania Céltica. En atención a la forma del asentamiento se debería reconocer la existencia de poblamiento concentrado, disperso e intercalar, mientras que, atendiendo a la jerarquización de los asentamientos, se plantea la presencia al menos de un modelo centralizador en torno a un núcleo de mayor envergadura y la de otro modelo más equilibrado entre los núcleos integrantes de la comunidad.

El modelo más evidente en la Hispania Céltica es aquel en el que un castro u *oppidum* ejerce de **núcleo centralizador y director**. Las grandes dimensiones y estructuras defensivas de buena parte de estos asentamientos implican un enorme potencial social, político y estructurador de otros asentamientos en torno a ellos. Este grado de dependencia entre núcleos parece patente en téseras como la de Montea-legre de Campos (VA), que muestra las plazas de *Cabrumuria* y *Paligo* asociadas a la vacca de *Amallobriga* (Balbín, 2006: 218 y s.).

A priori, la expansión de este modelo centralizado parece ir aparejada al incremento de los conflictos en la Península Ibérica (Caro Baroja, 1970: 50) y a la potenciación romana de ciertos núcleos como centros administrativos en gran parte del territorio, como podría suceder en el citado caso de *Amallobriga* (Mangas, 2001: 9-13). La fundación de numerosos castros a finales del I milenio a.C. y el colapso de otros, y la consiguiente aparición de núcleos romanos en llano, se han interpretado como síntomas inequívocos del cambio cultural y del nuevo sistema viario y agropecuario impuesto desde Roma (Cerrillo *et alii*, 1990: 55; Oliver, 1994: 146; Heras *et alii*, 2003: 136; Alfaro Peña, 2005: 289). El exterminio de pequeñas comunidades, la relocalización de poblaciones indígenas y su aculturación alteró

toda la concepción del territorio que hasta ese momento existía. De hecho, Roma prometía repartos de tierras entre los vecinos (App., *Ib.* 43→, 59-60→, 75→ y 100→; Str., *Geog.* III 1, 6; Liv., *Per.* LV 4; D. Cass., XXXVII 52, 3), y, en ocasiones, así sucedía (Peña Gimeno, 1998: 160) –habituales en todo proceso bélico–; véase también la existencia de centuriaciones (Ariño, 1986), la política cerealística de Roma y la atracción que ejercieron los nuevos centros romanos sobre la población local (Martín Bravo, 1994: 284; Peña Gimeno, 1998: 154).

Sin embargo, otros testimonios arqueológicos contradicen esta total desestructuración de un sistema de explotación del medio natural tan especializado. El *Bronce del Bierzo* (Bembibre, LE) y la *Deditio de Alcántara* (CC) reconocen propiedad y los esquemas sociales de los indígenas fieles o rendidos (López Melero *et alii*, 1984; Sánchez-Palencia y Mangas, 2000); asimismo, los testimonios grecorromanos y arqueológicos muestran que tras la destrucción de Numancia (App., *Ib.* 98) y de otras ciudades<sup>259</sup> sigue existiendo un mundo esencialmente indígena. También las fuentes, tanto romanas (App., *Ib.* 99) como posteriores (Oros., *Hist.* VII 41, 7), narran el interés romano y visigodo por pactar a toda costa y sin exterminio (Sanz Serrano, 2007: 457).

Las centuriaciones tampoco afectaron a todo el territorio provincial (Ariño, 1986), y en algunos casos se ha comprobado que respetaron parcelarios anteriores y las vías de comunicación entre núcleos indígenas de Europa y la Península Ibérica (Birkhan, 1999: § 700 y s.; Abad y Sala, 2001: 184). En cuanto a la población nativa, ahora en el llano, siguió produciendo cerámicas indígenas durante los primeros siglos d.C., reocupando cabañas circulares en el monte asturiano o reutilizando espacios sagrados como en el Monte do Facho (Hío, Cangas, PO) hasta el siglo IV a.C. (Oliver, 1994: 146; Koch, 2005: 824; Fanjul *et alii*, 2007: 31 y 53).

Tras la entrada de los pueblos germanos en la Península Ibérica el sistema de poblamiento castral siguió estando vigente. Algunos poblados de origen prerromano siguieron operativos con la misma relevancia y función, como se aprecia, por ejemplo, en Siero (Sedano, BU) y en las regiones de Valdegobía y cuenca de Miranda entre los siglos V-VIII (Martín Viso, 2000: 48, 113 y ss.). En otros casos, aun perdiendo progresivamente las funciones habitacionales, estos núcleos mantuvieron una funcionalidad bélica y su territorialidad<sup>260</sup>.

La fuerte impronta del sistema castral prerromano tam-

259 Por ejemplo, en el 179 a.C. T. Sempronio Graco asentó gente sin recursos en el entorno de *Complega*, entre Magallón y Borja (Z) (App. *Ib.*, 43→), y en el 98 a.C. Roma asentó celtiberos cerca de *Colenda* (App., *Ib.* 100→).

260 Así se deduce, en primer lugar, del continuo refugio de la plebe en *castella tutiora* de la zona de Zamora, Orense y Tras-os-Montes ante los ataques suevos de mediados del siglo V que relata Hidacio (*Chron.* 439-445→) (Martín Viso, 2000: 56).



bién se evidencia en la pervivencia y reocupación de los castros durante la Edad Media en la Meseta (Avello, 1983: 273 y s.; Romero Carnicero, 1991: 484 y s.; Fernández Conde, 1994: 33 y 39) hasta el punto de que I. Martín Viso (2000: 44), basándose en casos burgaleses como Brizuela (Valdeporres) y Peña Redonda (Tudanca-Butrón, Los Altos), pone en duda incluso el abandono de los mismos, puesto que aparecerán con el topónimo prerromano y carecen de un poblamiento romano cercano al que pudiera haberse desplazado la población. En la zona occidental del Alto Ebro también en época plenomedieval se reproduce el sistema castral, si no en el mismo castro prerromano, en aldeas de llanura (*Id.*: 128 y ss.).

Cuando los testimonios de continuidad poblacional desde la Protohistoria son tan directos incluso etimológicamente, como en Trébago (*SO*) (Romero y Albertos, 1981), es todavía más interesante profundizar en los usos, costumbres y testimonios históricos de las gentes que allí moran, sobre todo si se recoge –con matices– la ya mencionada idea de J. Caro Baroja (1965b: 291) de que «*mientras el pueblo existe en su integridad, la fiesta existe en su integridad; si el pueblo decae, la fiesta decae. Y la fiesta no desaparece hasta el mismo momento en que el pueblo se hunde en escombros*».

De este modo, teniendo en cuenta que la organización territorial descrita por San Isidoro (*Etym.* XV 2, 6-7; XV 2, 11-14; XV 12, 1-3) en el siglo VII se basaba en *oppida* y *civitates* de las que dependerían administrativamente *vici*, *castella* y *pagi*, y a las que se añaden diseminadas en el campo *casae* ‘chozas’, *tuguria* y *capannae* ‘cabañas’, es posible conocer cómo funcionaron muchos castros y aldeas prerromanas. El arraigo de esta división se muestra en la perduración en la ley visigoda de Witiza y Egica, a principios del siglo VIII, de un territorio jerarquizado administrativamente en «*civitas, castellum, vicus aut cilla vel dicensorium*» (García Moreno, 1989: 263; Moreno Martín, 1997: 298). Del mismo modo, los “*castris cum villis et vinculis suis*” de mediados del siglo VIII (Martín Viso, 2000: 46 y 49) configuran estos asentamientos concentrados principales y de mayor envergadura como ejes territoriales y articuladores de un poblamiento compuesto de otros emplazamientos menores y jerarquizados adscritos a ellos.

En este sentido, una de las organizaciones territoriales de época histórica que mejor parecen heredar la articulación entre asentamientos hispanocélticos medios y otros menores son la *parroquia-fregesia* (Port.) y otras demarcaciones administrativas y espirituales de la Iglesia, aunque todas ellas respondan a remodelaciones medievales. Al menos en el Centro y Noroeste de la Península Ibérica, M. Bueno Sánchez (2011), I. Martín Viso (2000: 55 y 97), P. Díaz Martínez (2001), A. Pena Graña (2004a; 2007a: 59 y ss.; *passim*), C. Parceró (2002: 210 y s.) o A. Pérez Vigo (2006), entre otros (Santos Estévez *et alii*, 1997), han constatado la coincidencia de la territorialidad de las parroquias y de los arciprestazgos paleocristianos y medievales –véa-

se el *Parochiale Suevorum* (572-589)– con la distribución territorial de castros, de evidencias arqueológicas y de algunos grupos célticos conocidos por las fuentes epigráficas y clásicas (David, 1947; Miralbés *et alii*, 1979). Tal correspondencia permite inferir el alto grado de autonomía del que pudieron gozar algunos castros del área gallega, zamorana, cantábrica o meseteña respecto de las entidades mayores de las que pudieron depender.

Dentro de esta red territorial dependiente y jerárquica vertical de *oppida*-castros-*pagi*-asentamientos menores de la Hispania Céltica, creemos viable remarcar la posible existencia, independientemente de la existencia de otras organizaciones territoriales horizontales, de un significativo margen de poder local de los *pagi* y aldeas. En efecto, numerosos *pagi* de los siglos VI-XI muestran un desarrollado orden interno, donde predomina el poder vecinal en detrimento de las directrices del poder político central (Martín Viso, 2000: 98, 137 y s.; Bueno, 2011), incluso en zonas tan romanizadas como la propia Península Italiana (Cassandro, 1943; Bognetti, 1978)<sup>261</sup>.

A este respecto, como ha señalado M. Almagro-Gorbea (1995a), la Historia Medieval de la Península Ibérica aporta otra interesante fuente para profundizar en las relaciones entre núcleos concentrados de la Hispania Céltica y para aproximar el funcionamiento mismo de las sociedades hispanocélticas. El sistema de *Comunidades de Villa y Tierra* o de *Ciudad y Aldeas*, que aparece en el siglo IX principalmente en la Castilla y Aragón al Sur del río Duero<sup>262</sup>, se define como una comunidad de gentes con un territorio adscrito distribuidas entre un núcleo principal y varios subordinados, en el cual la *Comunidad* tenía los poderes legislativo, judicial y militar, sin intervención de fuerzas de la nobleza ni el clero<sup>263</sup>.

Además de las interesantes pervivencias de la Edad del Hierro en la organización jurídica y social medieval (*vid infra* § 4.2.I y II), en los aspectos más puramente territoriales la perduración de los emplazamientos urbanismos y las estructuras económicas prerromanas en la Comunidad de Ciudad y Aldeas es nítida en zonas como la sierra de Albarracín (*TE*) (Collado, 1990; Almagro-Gorbea, 1994: 19 y 48 y ss.), en la comarca de San Pedro Manrique (*SO*) (Fig. 90) y en otros casos estudiados<sup>264</sup>. Es más, aunque existie-

261 Acerca de esta consideración, véase la bibliografía aportada por E. Gabba y M. Pasquanucci (1979: 24 y s., nota 29).

262 En Castilla, en especial en Burgos, Logroño, Soria, Segovia, Ávila, Guadalajara, Madrid y la zona Norte, la serranía de Cuenca. En Aragón eran territorios comuneros Calatayud y su comunidad, de Zaragoza, Daroca, Albarracín y Teruel. Esta organización difiere de los *condados* y *merindades* más al Norte de los ríos Duero y Ebro. A partir del siglo XIV las *Comunidades de Villa y Tierra* decayeron ante el poder real, aunque algunas existieron hasta el reinado de Isabel II, en el siglo XIX.

263 La independencia de las comunidades de Villa y Tierra reside en el hecho de que sólo respondían ante el rey, mientras que otras unidades administrativas tenían un escalafón de jurisdicciones previas.

264 Aun cuando el emplazamiento de la Edad del Hierro desapareció, es constante la pervivencia de su territorialidad bien como norma consuetudinaria, como en casos del Alto Ebro –San Martín de Agüera

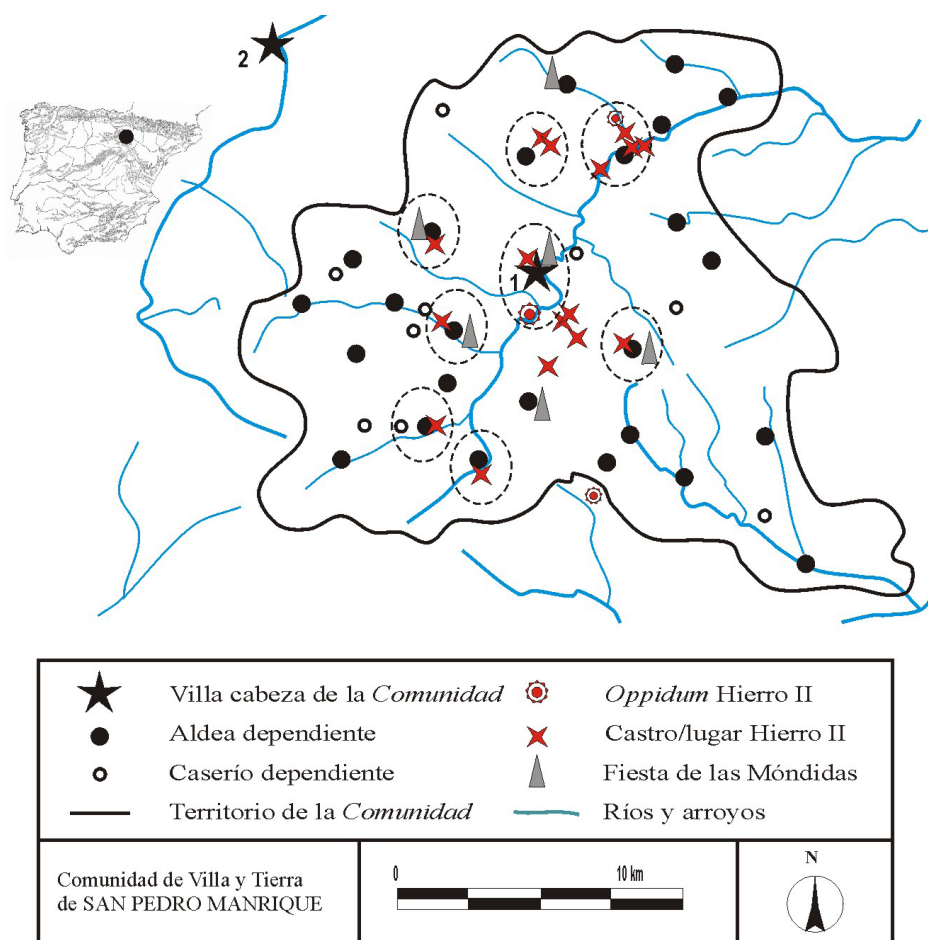


Fig. 90- Superposición del territorio (267,62 km<sup>2</sup>) de la Comunidad de Villa y Tierra de San Pedro Manrique (SO) (sobre Martínez Díez, 1983: 60 y ss.) y de los núcleos de poblamiento durante la II Edad del Hierro (sobre Alfaro Peña, 2005). En primer término se muestra cómo la cuenca del río Linares y la sierra del Hayedo enmarcan el territorio de San Pedro Manrique (nº 1) frente a otras comunidades medievales (Yangüas, nº 2). A su vez, los círculos punteados también evidencian la perduración de un modelo de poblamiento prerromano organizado sobre un centro principal de características urbanas. El tercer factor de confluencia es la celebración de la significativa fiesta de Las Móndeidas (Caro Baroja, 1974: § III; Fernández Nieto, 2005), amén de que en la Villa se sigue practicando el paso de brasas (vid. infra § 4.2.IV.3).

ron grandes entidades de este tipo<sup>265</sup>, otras comunidades de tamaño medio y pequeño, como Gormaz (170 km<sup>2</sup>), Montejo (189 km<sup>2</sup>), San Pedro Manrique (267 km<sup>2</sup>), Caracena (293 km<sup>2</sup>) o Haza (345 km<sup>2</sup>), bien pueden ejemplificar los modelos de dispersión de otros pequeños asentamientos en el territorio de los *oppida* y castros circundantes. Estos núcleos medievales contaban con entre 10 y 30 aldeas cada uno (Martínez Díez, 1983), como Albarracín, con 20 aldeas, o Teruel, con 50 aldeas (Gargallo, 1984: 36), una proporción muy similar a la 1/33 que César (*B.G.* I 5, 2) señala entre los helvetas. También son proporciones parecidas a las que se recogen en otras áreas y sistemas de la Península Ibérica, como las merindades de Castilla, organizadas en valles con una población rectora, como Medina de Pomar con 22 aldeas o como Villalba de Losa con sólo 12 aldeas

(García Sainz de Baranda, 1950: 335 y s.).

Esta relación entre la Villa y su Tierra es especialmente interesante, puesto que en los primeros testimonios del *alfoz* (Ar. *alhawz* ‘distrito’) no parece existir una dependencia jurídica total entre esos territorios y la ciudad –léase *oppidum*/castro/aldea–, sino que sólo había una vinculación en razón de que esta última era el centro del territorio, mercado, autoridad civil y lugar de reunión de la asamblea judicial o *concilium* y en casos de crisis bélica (Escudero, 1990: 582 y s.). Esta función centralizadora sería la que pudo ejercer el poblado celtibérico de La Hoya (Laguardía, VT), de 4 ha, al documentar un momento de mercado o feria en sus calles (Llanos y Urteaga, 2002: 87).

Igualmente, antes del siglo XII y a diferencia de *terminus*<sup>266</sup>, es interesante conocer cómo el *alfoz* era el territorio donde los vecinos de toda la Comunidad disponían “libremente” de ciertos derechos, como pastos, leña, caza y

(Montija, BU)– al menos hasta el siglo XII cuando aparece como *alfoz* (Martín Viso, 2000: 124), bien a través de la construcción de ermitas, como sucedió en la burgalesa San Pantaleón de Losa (*Ibid.*: 110, 112 y ss.).

265 Grandes comunidades fueron Ávila (8935 km<sup>2</sup>), Segovia (5568 km<sup>2</sup>), Atienza (2552 km<sup>2</sup>) o Sepúlveda (1334 km<sup>2</sup>) (Martínez Díez, 1983).

266 El termino municipal es el territorio asimilado jurídicamente a la ciudad.

pesca de forma recurrente (Escudero, 1990: 583). Por esta razón, es posible pensar que, aunque los núcleos dependientes hispanocélticos no tuvieran reconocido de *iure* el aprovechamiento exclusivo de una parte del territorio, sí hubiera unos límites respetados por las comunidades colindantes tal como se aprecia en el momento de la disolución del sistema de Tierra y Villa en la Edad Moderna<sup>267</sup>. De este modo, la transgresión de una de estas delimitaciones llevaría aparejada la mediación del *oppidum* o castro principal, como evidenciaría el litigio del *Bronce de Botorrita II* (87 a.C.) (Fatás, 1980) (*vid. infra* § 4.2.1.2), al igual que el *Concejo Comunero* aparecía cuando las tensiones excedían los ámbitos locales y afectaban a otros concejos.

Otro ámbito del poblamiento tradicional donde se evidencian los distintos grados de dependencia son las áreas serranas, puesto que la apariencia dispersa de los asentamientos de montaña o a media ladera no implicaba que fueran asociaciones estacionales y fortuitas de grupos e individuos, sino que también responden a nichos de explotación del medio derivados de la etología del ganado o de los recursos a explotar (Timón, 1981: 7; García Martínez, 1996: 29).

Si se tiene en cuenta que en zonas montañosas ganaderas predominan los castros frente a los grandes *oppida* de las llanuras sedimentarias (Almagro-Gorbea, 1994: 21 y 34), los modelos tradicionales sugieren, en una primera valoración, la necesidad de advertir en los estudios de territorio prerromano la interdependencia entre centros matrices y otros serranos. De hecho, un argumento similar también permite explicar la ubicación de castros a gran altitud, como Peña Cildá a 1.611 m.s.n.m. —en el valle de Santullán, *PA* (Peralta, 2000: 103)—, así como el testimonio de un alto número de ganado en otros asentamientos de montaña de la Cordillera Cantábrica, como entre los siglos V-IV a.C. en La Cogollina (Castro, Teverga, *O*) —a 700 m.s.n.m. (Fanjul, 2005: 137 y s.; 2007: 30)—, en tanto que la ocupación de las áreas de montaña desde la II Edad del Hierro estaría orientada a la explotación de las brañas para el uso y control de espacios ricos en pastos y agua, como otros patrones documentados etnográficamente (García Martínez, 1996: 20). Una segunda hipótesis, que debe apoyarse en correspondencias materiales y cronológicas, señalaría la expansión del sistema castral y la celtiberización en la puesta en marcha de movimientos ganaderos trashumantes desde la Meseta para asegurar el acceso a los pastos temporales.

Como han señalado Beltrán (1992: 195) y Almagro-Gorbea (1994: 15), entre otros, la relación jerárquica en-

tre un *oppidum* o un castro y los asentamientos rurales hispanocélticos se basaba en la existencia de estructuras relevantes, en la complejidad y diferenciación social y en el control territorial de su entorno, pero esta aseveración debe ser puntualizada por matices tanto cuantitativos como cualitativos.

Se ha de tener en cuenta que toda comunidad prerromana, por pequeña que fuera, tuvo que gozar de unas instituciones de gobierno permanentes, bien fueran de tipo familiar, asambleario y colegiado o por élites económicas o religiosas. La independencia de facto de muchas aldeas y lugares de las comunidades de Tierra y Villa y en otros ejemplos históricos es bien conocida, pues todas tenían sus propios órganos de decisión autónomos, como la reunión del *concejo* frente a la Villa (Nisbet, 1953: 246; Martínez Díez, 1983: 19 y 21). Incluso en áreas de montaña de la Hispania Celta no sería descabellado pensar en dicha relativa libertad de maniobra de las comunidades, puesto que en el mundo tradicional, a pesar de la distribución aparentemente dispersa de las gentes, las distancias entre un grupo y otro eran totalmente salvables. Por ejemplo, en la montaña abulense esta distancia no superaba el medio kilómetro, mientras que algunas brañas asturianas alcanzaron incluso estatuto de vecindad<sup>268</sup> (Timón, 1981: 7; García Martínez, 1996: 29).

Otro axioma que conviene replantear en la Hispania Celta es que el *oppidum*/castro era la única realidad de identidad urbana y centralizadora, al igual que las grandes acumulaciones de población en una zona tampoco implican inequívocamente un fenómeno urbano (Fletcher, 1995: 115 y ss.). Así, se plantea la **inexistencia de centros sociopolíticos urbanos** o que el núcleo central de referencia en un territorio no tuviera una consideración mayor o prerrogativas especiales. En estos casos, algunos de los *populi* conocidos estarían haciendo referencia a un grupo en general independientemente de su asentamiento concreto (López Melero *et alii*, 1984: 308). Este modelo aldeano podría incluso prescindir de un asentamiento central diferenciado en tanto que, como entiende C. Parceró (2002: 211 y ss.), la jerarquización entre asentamientos podía residir en parámetros no identificables a simple vista. Así es como funcionaron casos medievales donde la referencia de alianza era la pertenencia a un proyecto de subsistencia común —como la comunidad de pastos de Canales de la Sierra (*LO*) que cita F. Fita—, la identificación con un santuario central o la ocupación de los valles montañosos de épocas posteriores (Almagro-Gorbea, 1994: 54).

Tal modelo de organización de los asentamientos hispanocélticos en el territorio es especialmente aplicable en los valles, cuestión ésta ya señalada por C. Parceró (1995: 134), puesto que el valle se erige como una unidad espacial autosuficiente y bien delimitada geográficamente (Par-

267 La villa de Pedro Bernardo (*AI*), antiguamente dependiente del concejo de Mombeltrán, fijó en 1679 su término basándose en la tradición de uso: «Y en esta posesión ha visto en su tiempo el testigo estar a los vecinos de dicha Villa de Pedro Bernardo, y así lo oyó el testigo a sus mayores y más ancianos que lo habían visto ser y pasar en la misma manera, de forma que memoria de hombre no hay en contrario. Esta es la verdad, en que se afirmó y lo firmó; y declaró ser de edad de cincuenta años, poco más o menos [...]» (Martino Pérez, 2008).

268 La división del territorio y el Derecho que lo rige bien merece una monografía específica.



cero *et alii*, 1998). En estas entidades geomorfológicas la equiparación de las partes con el todo —de un núcleo con el valle— ha prevalecido recurrentemente a lo largo de la Historia y en el mundo tradicional, como se aprecia en la zona cántabra, pirenaica, etc., dentro de un sistema de poblamiento bien interrelacionado<sup>269</sup>. A este respecto, la bien conocida convergencia de eventos económicos, espirituales y legislativos en los santuarios antiguos y modernos de Europa trae a colación el rol centralizador de los santuarios de la II Edad del Hierro situados en fondos de valles, mesetas y cumbres de montañas respecto a los núcleos de población. Este lugar de reunión común sería compatible con diversos patrones de poblamiento, pero erigiría el santuario como un referente territorial a priori comunal e inviolable en el cual se dirimirían cíclicamente los intereses de las comunidades allí reunidas. Como se tratará más adelante, todo parece indicar que la importancia de algunos de estos santuarios durante la Edad del Hierro acabó configurando nuevos núcleos de población, como *Nemetóbriga* (Trives Viejo, Puebla de Trives, OR), o que fuesen apropiados por aquellas comunidades más potentes (*vid infra* § 4.2.II.5).

En definitiva, el estudio diacrónico y sincrónico de los distintos modelos de poblamiento en la Península Ibérica desde la Prehistoria Reciente plantea en la Hispania Celta un panorama polimórfico de asentamientos fruto de la adaptación de cada comunidad a las condiciones geoclimáticas del territorio y a las circunstancias sociales, políticas y económicas del momento.

El análisis del mundo tradicional y de los asentamientos prerromanos muestra, en efecto, la constante tendencia hacia la predominancia de núcleos rectores en los que se concentran población y funciones supracomunales de orden político, social y bélico. Sin embargo, también se ha de tener en cuenta la existencia de una red de grandes núcleos, aldeas y construcciones aisladas, tanto en montaña como en llano. Este factor, de una parte, evidencia la existencia de un poblamiento prerromano intercalar y, por otro lado, que la ubicación de viviendas aisladas o de pequeñas unidades vecinales en ningún caso implicaría el aislamiento absoluto de estas gentes ni un control directo desde los centros rectores. Para la II Edad del Hierro es posible indicar que, a falta de un poder coercitivo efectivo, las relaciones de jerarquización pudieron ser más laxas de lo habitualmente considerado: una dispersión de los asentamientos enfocada al máximo rendimiento del entorno natural y más cercana a sus recursos conforma un modelo de poblamiento más tupido, autosuficiente y autónomo que el modelo de castros y *oppida* omnipotentes.

Ante estos interesantes resultados y para conocer la ver-

dadera capacidad de extrapolación de cada modelo en la Península Ibérica son necesarios más y mejores estudios de conjunto de las geografías míticas locales y comarcales, acerca de las demarcaciones históricas —como las parroquias e instituciones vecinales en valles—, así como otros fenómenos de sinecismo en torno a santuarios o conceptos inmateriales (*vid. infra*).

269 Los mercados tradicionales en los valles y la fragilidad de los derivados lácteos llevaban semanalmente a los pastores a vender e intercambiar sus productos y a compartir noticias (Timón, 1981: 9; Leizaola, 1991: 25). También los trashumantes entraban en contacto económico y social con los pobladores en épocas concretas, especialmente en primavera y para el esquileo (Gutiérrez Macías, 1983: 108).

#### 4.1.VIII. LÍMITES GEOGRÁFICOS Y POLÍTICOS DEL TERRITORIO EXPLOTABLE

[...] Pues es nuestra tierra, nuestros hijos, los sepulcros de nuestros padres, nuestras casas, nuestros reyes, nuestros ejércitos, nuestra riqueza, nuestra historia, nuestra grandeza, nuestro nombre, nuestra religión. Pues todo esto nos quieren quitar

*El 19 de marzo y el 2 de mayo*  
Pérez Galdós, 1882-1885: XXVII

Las estrategias para la subsistencia y captación de recursos en la Hispania Céltica –las ya mencionadas agricultura, ganadería, caza y silvicultura y otras formas de aprovechamiento del medio– se desarrollaron en marcos espaciales concretos de la Península Ibérica y en relación directa con las características específicas sociales, económicas e ideológicas de cada comunidad prerromana. Desde un punto de vista etnoarqueológico, la realidad polimórfica de las unidades geográficas peninsulares y de los asentamientos de la Edad del Hierro confirma la existencia de distintos grados de economías mixtas, puesto que la meta principal de subsistir se alcanzaba a través de la complementariedad de unos recursos que había que conocer y, sobre todo, controlar. Su mero aprovechamiento de forma cíclica representa en sí mismo un mecanismo de delimitación de un marco de actuación concreto sin el que el sustento de la comunidad peligraría.

La explotación del paisaje convierte el territorio circundante a los asentamientos de la Segunda Edad del Hierro en un entorno construido (Febvre, 1922 en Orejas, 1995: 30), pero también la misma esencia que lo configura como paisaje *antropizado* o *socializado* debió superponer en distintos planos categorías económicas, políticas y simbólicas que podían parecer incluso contradictorias desde una óptica meramente economicista.

El tipo de frontera más cercano a nuestra concepción actual es el **límite político o administrativo**, la cual se aprecia bien en época romana. Las centuriaciones y los límites municipales conllevaban la existencia de divisiones físicas señaladas por monolitos e inscripciones (Ariño, 1986; *HEp*, 12, 2006, 88 y 92) que, como en el caso de los posteriores mojones terminales, venían determinados por comisiones oficiales.

La mención clásica de que los vacceos repartían anualmente las tierras entre sus gentes (Diod. S., *B.H.* V 34, 3→) podría denotar la existencia de unos límites étnicos similares y también delimitados de alguna forma. No obstante, consideramos que la forma más habitual de definir el territorio susceptible de ser explotado económicamente estaría directamente articulada por rituales religiosos o por creencias cosmológicas del territorio mítico (*vid. infra* § 4.3.II.2).

El paisaje –relieve y suelos– y el clima se muestran como factores determinantes para establecer **límites geográficos o físicos**; las comunidades prerromanas se habrían adaptado a estos límites por la mera incapacidad de ejercer mayor control, accediendo equitativamente a los ríos, a los recursos montanos, etc. Ahora bien, el hecho de que los ríos no hayan sido muros infranqueables –en estaciones secas, incluso el Tajo y el Duero han sido vadeables (Madrazo, 1984: 22)– y la existencia de estructuras y poblados en puertos y pasos de montaña de toda Europa desde la Edad del Bronce (Caballero Casado, 2007: 45) también evidencian unos confines menos dramáticos. Valga de ejemplo que la Cordillera Central no sirvió de divisoria de la Extremadura castellana, pues sus concejos continuaban al otro lado (Martínez Díez, 1983: 31). También, por el contrario, los estudios de toponimia francesa de L. Gallois (1908) pusieron de manifiesto que los campesinos de una misma unidad comarcal tenían distintos sentimientos de pertenencia a ese espacio natural (Orejas, 1995: 30).

En este sentido, los factores que se revelan más decisivos a la hora de enjuiciar los posibles límites de una comunidad rural de la Hispania Céltica son la presión demográfica que el territorio pudo soportar y las formas de aprovechamiento de los recursos. Una y otra están relacionadas con **límites económicos** hasta tal punto que la experiencia etnográfica constata que las metodologías arqueológicas se han centrado erróneamente en calcular la densidad de población en función de la superficie geográfica, y no según las pautas de utilización de recursos concretos (contra Cohen, 1981: 83 y s.). Los testimonios de dieta y cabaña ganadera de los yacimientos son, aunque parciales e insuficientes, importantes fuentes para vincularlas etnoarqueológicamente a estrategias de subsistencia tradicionales en un contexto conocido.

La cercanía a los recursos es siempre un factor decisivo. El desarrollo de sistemas de *terrazgo permanente* como forma recurrente e inmediata de obtener cultivos en las montañas de la Península Ibérica (Cabero, 1980: 8) sirve de referente para entender los aterrazamientos y huertas próximas a los castros y *oppida*. Además de solventar las necesidades primarias de forma segura, evidencian la alta especialización de las poblaciones para obtener resultados agrícolas tanto en espacios agrarios fragmentados como en otros mejor adscritos a los cursos de agua que circundaban los poblamientos (Fowler, 1983: 94 y s.; Audouze y Buchsenschutz, 1989: 203 y s.; Almagro-Gorbea, 1995a: 436 y ss.). El estudio de las industrias líticas de algunos yacimientos de la Península Ibérica tanto en el Hierro I como en la práctica tradicional<sup>270</sup>, también ofrecen ejemplo de ello, pues constata que, mientras no se diera otra posibilidad, existía preferencia por explotar los afloramientos de cuarcitas o areniscas de acceso inmediato, por mucho que éstas tuvieran peor calidad que un sílex foráneo para idéntica aplicación.

270 *Inf.*: Maleno.

La explotación de tierras más distantes y desmontes no tiene por qué ser síntoma de presión demográfica como sugiere Cohen (1981: 90 y ss.), sino que es el conocimiento del entorno y de la etología de cada especie lo que lleva al aprovechamiento de los recursos agrícolas, ganaderos, mineros y silvícolas allá donde se encuentren, aunque dentro de un razonable pragmatismo.

En aquellos casos que cuentan con investigaciones territoriales, como en la Beturia (Berrocal, 1994: 216), el modelo de poblamiento contempla un sistema de explotación mixto donde la mayor diversidad de recursos al alcance de la comunidad hispanocéltica se concentraba a menos de 3 km, cercano a los 5 km/h que se les presupone a los pueblos agricultores (Fernández Martínez, 2000: 247). Aunque, como apuntan diversos autores (Ruiz-Gálvez, 1992b: 27; Berrocal, 1994: 210), la eficiencia se pierde cuando entre los puntos de salida y destino distan más de dos horas de marcha (5-10 km según la orografía), esta aseveración genérica se ha de contextualizar dentro de las economías de tipo preindustrial, el ámbito geográfico de cada asentamiento de la Edad del Hierro y las características mismas del núcleo a estudiar. Así pues, podría ser lógico que algunos cultivos de trigo de Numancia se hallaran alejados del *oppidum* (App., *Ib.* 87), puesto que el cereal requiere de tierras llanas y soleadas (Torres Martínez, 2003: 224 y s.).

Del mismo modo, la aplicación práctica de isócronas en los estudios de Arqueología del Paisaje puede conducir a conclusiones excesivamente simples<sup>271</sup>. De hecho, los pueblos ganaderos desarrollan mayor movilidad –10 km/h– que los campesinos (Fernández Martínez, 2000: 247); y, en segundo término, la etología de cada animal y cultivo así como las necesidades de cada momento marcan el tipo de estrategia económica. De hecho, como se ha señalado al tratar las formas de pastoreo (*vid. supra* 4.1.IV), los estudios realizados sobre ganado bovino y porcino muestran que el movimiento de los animales, dependiendo de la época, está entre 4-9 km/día a lo largo de un territorio de hasta 100 ha (Vargas *et alii*, 2006: 46 y ss.; Aparicio *et alii*, 2007: 32 y ss.). La obtención de un recurso mineral, silvícola o alimenticio concreto también ha sido tradicionalmente el motivo de las desviaciones de caminos de rutas más generales.

A este respecto, la explotación de parajes alejados de los supuestos núcleos principales en la Hispania Céltica, ya fuera de forma temporal o continuada, hace posible romper las fronteras impuestas por las horas y los metros de camino, puesto que, como hemos evidenciado al tratar los patrones de poblamiento (*vid supra* § 4.1.VII), es aquí don-

de se aprecia la funcionalidad de las redes prerromanas de asentamientos menores, como aldeas, granjas y edificios aislados, para el mayor aprovechamiento de los recursos del entorno. Así es como toda una familia o algunos miembros de ella podían poner en explotación una zona alejada a través de desplazamientos temporales a cabañas de piedra puntuales (Meseguer y Zaragoza, 2004) o chozos efímeros situados en el lugar de abastecimiento de pastos, caza, corcho, madera, miel, sal, mineral, etc. (Hoyos Sancho, 1952: 20).

Ello no obsta para que existiera un concepto de límite más o menos definido, especialmente en áreas críticas como valles y montañas, donde la ganadería, los recursos silvícolas y la caza, entre otros, son una actividad de subsistencia fundamental. En asentamientos serranos con fuerte tradición ganadera, como los estudiados en la sierra de Albarracín, se consideraba “monte comunal” todo aquel territorio a más de media hora de marcha, un 95% del total (Otegui, 1990: 21 y ss.). Incluso las fronteras políticas pueden llegar a difuminarse en pos de la subsistencia común, como en la montaña de Cervera (*BU*), donde las tierras comunales pertenecen a un pueblo, pero el término jurisdiccional era de otro y los rebaños de ambos pueblos podían entrar en dichas tierras (Molénat, 1996; Represa, 1998b).

La importancia tradicional de los recursos económicos en las comunidades medievales y modernas también deriva en la existencia de todo tipo de disputas cíclicas por el control del espacio y en la aversión hacia los individuos que las encabezaban (Izquierdo, 2001: 336). No se trata de los rituales genéricos de puesta a prueba entre jóvenes (*vid. infra* § 4.2.III.3), sino de verdaderas confrontaciones que llevan a considerar la trascendencia de todo tipo de instituciones prerromanas locales y mancomunadas destinadas a mediar en las posibles desavenencias. Estos sistemas de arbitraje parecen ser una de las funciones de los grandes núcleos del territorio hispanocéltico (*vid. supra*), pero la coincidencia entre los mecanismos de alianza y reciprocidad que articulaban el enraizado fenómeno trashumante, por un lado, y los pactos de hospitalidad prerromanos, por otro, evidenciarían también la existencia de mecanismos sociales muy avanzados en contextos supracomunales en la Edad del Hierro que superan el determinismo de cualquier límite geográfico o biológico.

El emplazamiento de los asentamientos de la Edad del Hierro respecto a las vías de paso bien documentadas en la Edad Media aporta otra nueva dimensión a los límites del territorio explotable. El chirrido de los carros (*vid. supra* § 4.1.II.2.a) y el ruido que producen los pastores y ganado en movimiento podían ser oídos a varios kilómetros de distancia<sup>272</sup>. Por esta razón, es totalmente viable concebir que

271 La aplicación de curvas concéntricas al núcleo prerromano, habitual entre los estudios de paisaje, pretenden establecer pautas de aprovechamiento en función del espacio recorrido. La utilización de isócronas menores a 45/90 min., como las de 15/30 min. que detalló C. Fernández en la defensa de su Tesis (24/I/2008) acerca del espacio pre y protohistórico de la comarca de la Vera Alta (*CC*), recluye a los indígenas en torno al castro y limita excesivamente, a nuestro juicio, las posibilidades de un análisis territorial.

272 A este respecto, tómesese en cuenta que se trata de un fenómeno generalizado por toda Europa. En 1926 se recogía en Gales que: «*A great feature of the droves was the noise they made. It was heard for miles and warned local farmers what to expect. The noise consisted of the shouting of the drovers combined, I suppose, with a certain amount of noise from*



incluso los poblados sin relación visual directa o relativamente alejados de las principales rutas, tuvieran capacidad de control —coercitivo o no—, comercio, comunicación y conflictos con otras gentes en movimiento.

En última instancia, un aspecto que se revela interesante es la apreciación del espacio exterior en relación con los ciclos diarios de trabajo. Como ya se ha avanzado anteriormente, la concepción sociolaboral del día y de la noche en época moderna puede trasladar a la Edad del Hierro una idea errónea de la noche como periodo aciago y de inactividad en el que el hombre se halla indefenso ante los animales y el mundo ultraterreno. Pero, a tenor de las prácticas tradicionales, se hace necesario considerar las peculiaridades propias de cada ciclo y los condicionamientos geoclimáticos y socioeconómicos intervinientes. Por ejemplo, los grupos de jóvenes varones cruzaban a valles vecinos de noche para enfrentarse a otros y los pastores tenían que desplazarse de madrugada en épocas de paridera a las majadas. Si la Luna llena acompañaba, la visibilidad era óptima para personas que conocían su entorno, aunque los peligros de cruzarse con lobos, jabalís y osos eran palpables.

Hasta aquí, todas las interpretaciones de los límites para explotar los recursos en el mundo hispanocéltico han sido de índole política o económica. Este discurso es tan fundamental como positivista, puesto que analiza las comunidades prerromanas como sociedades desacralizadas y ajenas a los fuertes condicionantes ideológicos impuestos por el mundo simbólico de la Antigüedad. Como se tratará más adelante (*vid. infra* § 4.3.II.2), la importancia del mundo simbólico para la explotación de los recursos circundantes a un grupo hispanocéltico era extraordinaria.

La existencia de tales **límites simbólicos** tanto en el espacio físico, como en el ritual y el económico parece estar presente en la noción histórica de “desierto”, de las tierras despobladas (Le Goff, 1980; Meiffret, 1991: 107-120) y de zonas aciagas presentes en el folklore cuya relación con el Más Allá desaconsejaba siquiera transitar. El lenguaje bélico y mágico de los topónimos, como los “*castelos o redutos* de Mouros” de Portugal y España (Chaves, 1933: 96; Gogúey, 1991; Tenreiro, 2002; Parceró *et alii*, 1998), podrían señalar tal extremo. También aquellos lugares situados en los confines para impartir justicia o relacionados con santuarios y otras leyendas de fundaciones de cariz indoeuropeo, como los *medianetos* medievales, se han de considerar decisivos en la configuración del paisaje antropizado (*vid. infra* § 4.2.II.5).

*the cattle. But it was the men's voices that chiefly attracted attention. It was something out of the common, neither shouting, calling, crying, singing, halloing or anything else, but a noise of itself, apparently made to carry and capable of arresting the countryside. The horsemen and two of the cattle acted as leaders to the rest and the men kept calling and shouting the whole time. As soon as the local farmers heard the noise they rushed their cattle out of the way, for if one they got into the drove, they not easily be got out again»* (Godwin y Toulson, 1977).

#### 4.1.IX. SISTEMAS DE CUENTA, PESOS Y MEDIDAS

Los sistemas metrológicos establecen y regulan las medidas de masa, superficie, longitud y tiempo en virtud de unos parámetros sobre los que hay consenso entre aquellos que los aplican. Su último fin, independientemente de si se orientan al comercio, a la exacción o a la planificación agroganadera, es contabilizar.

Los patrones metrológicos son uno de los campos de estudio más intrincados de la Antigüedad. El incremento de la complejidad socioeconómica en Europa Atlántica y Central, cuando menos desde el primer milenio a.C., generó sistemas de cuenta y patrones metrológicos adaptados a las condiciones específicas del lugar y del momento. Garantizar el control de los mismos fue una de las principales tareas de la sociedad y de los poderes locales, que, por propio interés, buscaban reducir el fraude en los cálculos y las transacciones. El panorama de la Península Ibérica hace 30 años era todavía el de dos estados oficialmente bajo el mismo sistema métrico-decimal internacional<sup>273</sup>, pero en los que pervivían una amplísima gama de sistemas metrológicos; una atomización que llevaba a dos pueblos contiguos a manejar unidades de superficie distintas para medir parcelas o volúmenes (Barroca, 1992; Pellicer, 1999).

El panorama en Europa era muy similar. Desde la Edad Media los patrones metrológicos tomaron cariz étnico y cada reino intentó hacer prevalecer el suyo<sup>274</sup>. La evolución científica en este campo y los avatares políticos con otros territorios aumentaron el caos metrológico y las enmarañadas tablas de conversiones (IGE [1886] 1988; Pellicer, 1997).

Por lo que respecta a la Hispania Prerromana se han de tener en cuenta varios factores. En primer término, como muestra la Historia, la principal razón de la variedad de patrones reside en que las medidas, especialmente las de superficie y las de capacidad, han estado adaptadas al tamaño de los volúmenes a cuantificar, y ello es directamente dependiente del tipo y forma de cultivo, espacio de roturación, etc.<sup>275</sup>. Otra barrera insalvable se halla en el propio objeto de cuantificación: el estado de conservación de los objetos y yacimientos, sus reformas y destrucciones y los parámetros y metodología utilizados por los arqueó-

<sup>273</sup> Se expandió desde la Francia de finales del siglo XVIII.

<sup>274</sup> Bajo el reinado de Alfonso XI (1348) ya se intentó una unificación de medidas en Castilla. En cambio, ésta se aprobó oficialmente en 1801 (*Real Orden*, de 26 de enero) tomando como patrón la *vara* de Burgos —0,835905 m— (Madrado, 1984: 225 y ss.), si bien esto no significó la desaparición de los patrones locales.

<sup>275</sup> De acuerdo con Nylander (1970: nota 242, en Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 186), se busca inútilmente la precisión y la coordinación entre las medidas antiguas. En el contexto romano, donde se presupone la centralización y uniformidad de las medidas, se constata la variabilidad del pie, la milla y de otras medidas de longitud en distintas partes del Imperio y entre los ámbitos rurales y urbanos (Col., *R.R.* V 1, 6).

logos para cuantificarlos hacen que las medidas sean, si cabe, más relativas<sup>276</sup>. A esto se añade, en tercer lugar, que, valiéndonos de las fracciones y múltiplos de las unidades principales ( $\frac{1}{2}$ ,  $\frac{1}{3}$ , etc.) y de sistemas decimales o duodecimales, los cálculos pueden aproximarse a casi cualquier patrón.

Es muy interesante la capacidad de adaptación del trabajo indígena a sistemas alóctonos mediterráneos, pero ello no es óbice para que el mismo concepto de *patrón* como sistema de cálculo exógeno e importado por las culturas de Europa Central y Occidental pueda ponerse en tela de juicio.

La continuidad de los sistemas metrológicos en la Céltica fue estudiado por C. Jullian (1908: II, 394-396) en la Galia y en las Islas Británicas (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 188 con refs.). No obstante, acercarse a sistemas metrológicos de la Hispania Prerromana desde la Etnografía es una tarea inabarcable por el número de variables que pueden combinarse y porque la mayoría de sistemas fueron unificados y sustituidos desde el siglo XIX. Además, la frecuente consideración de sistema de cuenta de todos aquellos artefactos arqueológicos de uso desconocido tampoco ayuda mucho, y por lo tanto sólo un preciso estudio arqueológico de la estancia y del nivel en el que se encuentran dichos objetos puede aportar algo de luz a su utilidad.

Los escasos estudios que han tratado este tema desde el Megalitismo han obtenido resultados dispares (Thom, 1978; Vilaça, 2006), y su extrapolación indiscriminada (Galilea y Llanos, 2002: 142 y ss.) contradice el profundo localismo por antonomasia de los sistemas metrológicos. El origen del descrédito de este tipo de estudios reside en la falta de datos arqueológicos y en la existencia de más entusiasmo que rigor sistemático (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 188). Las escasas nociones que se pueden aportar al respecto hacen referencia a sistemas generales y a formas de proceder más que a datos concretos.

En este sentido, uno de los pilares de la metrología es que los patrones están en función de unos instrumentos de medida y de un material o elemento de referencia, especialmente en aquellos presentes en la naturaleza. Entre los habituales se hallan los referentes humanos, como el pie, el brazo o, por ejemplo, el codo del faraón en el 3.000 a.C., pero también se han utilizado estándares de artefactos –tiros de armas–, animales –yugadas– y vegetales en función de su rendimiento y beneficio humano.

#### 4.1.IX.1.- SISTEMAS DE CUENTA

Se ha sugerido la utilidad de sistemas de cuenta en objetos de los que se desconoce su función. Este es el caso de

276 La alteración de los elementos que se miden no sólo depende de grandes destrucciones o derrumbes; también la propia acción tafonómica y erosiva derivada de su uso, por ejemplo en sillares, perturba la lectura de las posteriores mediciones.

las canicas o bolas de barro punteadas, cuya decoración asimétrica induce a considerarlos objetos de contabilidad, pero no está claro que sea así (Barril, 2002b; Galán *et alii*, 2005: 107). Como se ha señalado, la tradición muestra la utilización de elementos similares como herramientas domésticas para irradiar calor o como simples canicas infantiles.

Si a simple vista ya es complicado diferenciar entre la función metrológica o lúdica de una bola de piedra (Galilea y Llanos, 2002: 143, foto 2), la tradición aporta otras funciones vinculadas a labores meramente domésticas, como calentar la leche (Leizaola, 1991: 25); a un uso bélico, como proyectil; o artesanal, para pulir o zurcir.

#### 4.1.IX.2.- SISTEMAS PONDERALES

Además de otros patrones bimetálicos basados en el bronce y el hierro que datan del Bronce Final (Vilaça, 2006), la presencia en la Península Ibérica de sistemas ponderales foráneos es evidente desde época orientalizante, puesto que desde el siglo VIII a.C. los pueblos indígenas de la Península Ibérica comenzaron a adoptar los referentes sexagesimales semitas y quedaron inmersos dentro de patrones francos de una *Economía Mundo*<sup>277</sup>.

Esta influencia mediterránea parece evidente en la relación de los ponderales del poblado de La Hoya (Laguardía, VI) del siglo IV a.C. con uno de los sistemas de Cancho Roano (García-Bellido, 2002; Galilea y Llanos, 2002). De una parte, se constata la existencia de un sistema de balanzas de doble brazo capaz de pesar al gramo. Por otro lado, se evidencia la expansión de un sistema uncial donde la unidad máxima de peso tiende a doce unidades de peso que, a su vez, se fraccionan en doceavas partes. De este modo, el desarrollo por Roma, especialmente tras la reforma de Augusto, de un sistema duodecimal basado en la libra-As<sup>278</sup> no debió de implicar un cambio radical en los esquemas mentales de la población indígena, sino que se trataría de una adecuación a los nuevos patrones ponderales. Es más, tales modelos pervivieron en la Península Ibérica gracias al Imperio Bizantino, al menos, hasta el siglo VI d.C. (Marcos Alonso, 2007).

Sea como fuere el sistema empleado, la identificación de los elementos que ejercieron de referentes ponderales es igualmente dificultosa. Los estudios realizados en torno al peso de los torques célticos han comprobado que, aunque son bastante heterogéneos, es evidente que algunos no pudieron ser colgados al cuello y pudieron servir de patrones ponderales (Ladra, 1999).

277 Entre los patrones documentados se hallan el talento micénico (23,7 y 31 kg), los lingotes chipriotas (20-30 kg), el *siklo fenicio de oro* (7,5 g) y el *siklo argenteo hispano-cartaginés* (7,28 g) (Ruiz-Gálvez, 1998: 313 y ss.; Ladra, 1999: 154; García-Bellido, 2002; Alberti *et alii*, 2006). Tal sucesión es la que se aprecia desde el patrón del Egeo de Villena-Estremoz, durante el Bronce Final y antes del siglo X a.C. (Ruiz-Gálvez, 1998: 316), y en los depósitos metálicos y torques del Hierro I (Caldas de Reis, PO) y Hierro II castreño (Ladra, 1999: 152).

278 De aproximadamente 327,25 g y dividida en doce onzas o uncias.

No obstante, la existencia de sistemas de peso en una sociedad no es sinónimo de un desarrollo contable o tecnológico complejo, y, por esta misma razón, ciertos elementos naturales también pudieron operar como referente o patrón ponderal en la Hispania Céltica. De hecho, los pueblos mediterráneos tendieron a utilizar como unidades aquellos cuerpos naturales más estables en tamaño y peso. Tal y como se constata con la derivación del quilate de las semillas de algarrobo (*Ceratonia siliqua*) (195-199 mg), lo que se gestaba era una conversión formal a pesas o monedas de sistemas premonetales. Igualmente se ha de considerar la importancia del trueque directo o diferido como fórmula interna y usual de intercambio (*vid. infra* § 4.1.X).

#### 4.1.IX.3.- MEDIDAS DE LONGITUD

Los distintos testimonios de la Europa Céltica muestran sociedades complejas con capacidad para computar tiempos astronómicos (*vid. infra* § 4.3.II.1) y para desarrollar sistemas complejos de medición de longitudes lineales (Julian, 1908: II, 394-396). También en este ámbito se discute acerca de la artificialidad de las mediciones de los arqueólogos, del origen foráneo del módulo céltico —si es que éste existió como tal—, del empleo de sistemas decimales o duodecimales o de su presencia uniforme por toda Europa Atlántica y Central.

Los datos más significativos en cuanto a medidas de longitud en la Hispania Prerromana proceden de las mediciones en cerámicas, en estructuras como murallas y monumentos, y de otras huellas arqueológicas, como la longitud de las rodadas de los carros. Los accesos a yacimientos revelan la existencia de un eje de entre 90 y 105 cm más o menos similar<sup>279</sup>. Al igual que sucede con los pesos y con las dimensiones de otras estructuras, como el monumento turriorme de Pozo Moro, evidencian sistemas métricos orientales (Almagro-Gorbea, 1983; Broncano y Alfaro, 1997; Vilaça, 2006).

El problema radica en que, basándonos en las sistematizaciones de módulos orientales, cualquier patrón documentado en la Hispania Céltica entra dentro del amplio abanico de pies que se constatan en la Antigüedad<sup>280</sup>, puesto que se hallan en un arco de 6 cm en el que cualquier medida puede ser adscrita a través de una fracción o múltiplo. Por el contrario, casos como el del pie de Gastiburu (Arrazua, BI), de 31,3 cm, ponen de manifiesto la coincidencia del patrón

en castros del entorno<sup>281</sup> y con otros más alejados, como la Campa Torres (Gijón, O) (Valdés y Pujana, 2002: 252). En sentido estricto, este módulo apenas supera en 1 cm al *pie céltico* de 30,41-30,56 cm documentado en Manching, Bibracte y en la escala de *Lauriacum*<sup>282</sup> (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 186-190). Por consiguiente, se evidencia, en primer lugar, que el registro arqueológico indoeuropeo se caracteriza por una multiplicidad de patrones con similitudes locales o regionales. En segundo lugar, hemos de plantearnos si la funcionalidad de la estructura o elemento impone concesiones a la “tiranía” del módulo empleado o si, por ejemplo, verdaderamente se valoraba en la Edad del Hierro tanta precisión en distancias inferiores a tres cm.

Sea como fuere, llama la atención la perduración histórica de las medidas locales. De hecho, cerca de *El Oral*, en el Tolmo de Minateda (AB), los carros mantuvieron unas dimensiones de 120 cm hasta época medieval (Abad y Sala, 2001: 189) a pesar de que la viaria romana muestra ejes mayores, de 135-145 cm (Sillières, 1977; 1990). ¿Podría relacionarse también con la vara portuguesa medieval de 110 cm (Barroca, 1992: 55)?

M. Almagro-Gorbea y J. Gran-Aymerich (1991: 186 y ss.) citan la pervivencia de una supuesta *yarda megalítica* de 82,9 cm —tres pies de 27,6 cm— en la Edad del Hierro de Escocia (83,7 cm) y en la *vara castellana*. La vara de Castilla<sup>283</sup> más usada tenía 83,5 m, tres pies de 27,8 cm, pero igualmente se podría poner en relación con el *pie griego colonial* de ca. 27,8 cm y el *pie osco-campano* de ca. 27,6 cm (Broncano y Alfaro, 1990: 195). Sin embargo, el hecho de que la vara también corresponda exactamente a 2,5 *pes drusianus* de 33,4 cm, una unidad extendida fundamentalmente por Germania (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 189), vuelve a establecer puentes entre el mundo atlántico-centroeuropeo y la Península Ibérica, aunque bien puede corresponder a influencias godas-germánicas.

El análisis comparativo de los distintos tipos de varas/pies de la España del siglo XIX (IGE [1886] 1988) y el medioevo portugués (Barroca, 1992) con los que conocemos en la Antigüedad (Fig. 91) muestra, por ejemplo, que la única provincia española que coincide plenamente con un sistema basado en el pie céltico sería Alicante, cuya vara de 0,912 cm sería tres veces el pie de 30,4 cm de Bibracte (IGE [1886] 1988: 10). Este extraño resultado y la existencia de otros “pies célticos” como el galo de 29,67 cm o el pie de ca. 29,1 cm de Gournay-sur-Arondé (FR) hacen necesario replantearnos la eficacia de la analogía en este campo, puesto que toda medida es susceptible de adaptarse

279 Así se aprecia en el *Castillejo de la Orden* (Alcántara, CC), en *Inestrillas* (Aguilar del Río Alhama, LO), en *La Burra* (Torrejón el Rubio, CC) —80-160 cm— y también en la zona ibérica, como en *Camino Hondo* (Ayora, V) —100-143 cm—, en Aspe y Elche —98-100 cm— o en *El Oral* (A), del siglo III a.C. y con ejes de 110-115 cm (Broncano y Alfaro, 1990: 195; Martín Bravo, 1994: 272; 1999: 148 y 178; Abad y Sala, 2001: 187).  
280 M. Almagro-Gorbea y J. Gran-Aymerich (1991: 156 y 186-190) tratan esta cuestión y aportan las referencias bibliográficas alusivas a los tipos de pie más significativos en la Antigüedad: *pie griego colonial* (ca. 27,8 cm), *pies jonio y ático* (ca. 29,4 cm), *pes monetis romano* (ca. 29,5 cm), *pie egipcio corto* (ca. 29,9 cm), *pie sirio-fenicio* (ca. 30 cm), *pie helenístico* (ca. 30 cm), *pie olímpico o ptolemaico* (ca. 30,8 cm), *pie griego* (ca. 31 cm), *pie de Samos* (ca. 31,5 cm), *pies dorio y minorasiático* (ca. 32,6 cm), etc.

281 En las fortificaciones de Marueza, Munoaundi, Buruntza e Intxur y en las viviendas de Marueza y Caranca (Valdés y Pujana, 2002: 252).

282 La evolución o pervivencia de estos se ha documentado en el *pie inglés* (30,48 cm), el *pie escocés* (30,64 cm) o el *pie de Bamberg* de 30,29 cm (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 188).

283 El pie castellano de 27,8 cm aparece ya documentado en el *Fuero Viejo de Vizcaya* de 1452 (Madrado, 1984: 184).



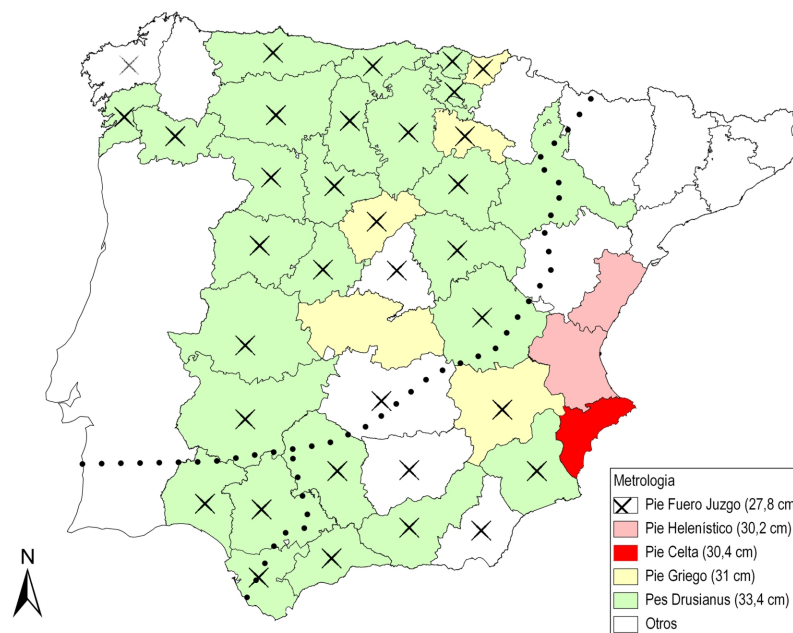


Fig. 91- Mapa comparativo y de correspondencias directas entre los pies métricos documentados en España durante el siglo XIX (S.A. [1886] 1988) y los patrones de la Antigüedad (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 189). El resultado muestra la variabilidad y dificultades de las aproximaciones etnoarqueológicas en ciertos ámbitos de estudio.

a otra de referencia.

Aunque en el mundo preindustrial y en la Antigüedad predomina el sistema uncial, en la Hispania Prerromana tampoco se ha de desestimar su convivencia con patrones decimales. Esta hipótesis deriva del conocimiento en la Europa Céltica de otras unidades divisoras y múltiplos del pie. La *braza*, equivalente a 6 pies y ca. 1,8 m, se documenta en construcciones galas de *Glanum* (Saint-Rémy-de-Provence, FR) y en Manching (ALE) con múltiplos como el *amma* o *nudo* –10 brazas, ca. 18 m– (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 156 y s.). El *candetum* galorromano, del G. *cantom* ‘cien’, equivale a 100-150 pies galos dependiendo de si era una medida urbana o rural (Col., R.R. V 1, 6; Isid., *Etym.* XV 15, 6), entre los 29,6 y los 44,5 m (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 156 y s. y 186 y ss.).

Cincuenta *candetum* constituían una *leuga gala* y sus dimensiones de ca. 2.220 m han perdurado en la legua del Yorkshire y en la legua gala de los textos artúricos. En esta línea, *legua* –al igual que *arpende* (vid. infra)– es un término métrico de raigambre celta que es habitual en el último milenio de la Península Ibérica, aunque, como en otros países<sup>284</sup>, presenta una amplia variabilidad según el lugar y tipo de uso<sup>285</sup>, por encima de los 2.220 m de la legua gala

(Fig. 92). Ahora bien, el doble de la “legua céltica”, ca. 4.440 m, coincide con el tamaño de la *rasta germánica*, una medida también presente en la *legua pequeña* de Francia y en las de Champaña y Normandía (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 186-190 con refs.) y, paradójicamente, en la *Hora de Camino* –de 4.445 m– de Tarragona (IGE [1886] 1988: 49).

La *Hora de Camino* tarraconense no es extrapolable a toda la Península Ibérica, pues sólo aparece como unidad también en Gerona y con una distancia distinta –3,7 km– (IGE [1886] 1988: 25; Madrazo, 1984: 225). Independientemente de las implicaciones socioculturales de equipararla a la *legua gala* (vid. infra), este patrón trae a colación la importancia de conocer el funcionamiento de referentes no físicos según los cuales se establecen las distancias.

La unidad de medida se halla en función del tiempo invertido, y, a pesar de que se toman medidas generales en llano, como 5 km/h para agricultores y 10 km/h para pueblos ganaderos (Fernández Martínez, 2000: 247), hay condicionamientos esenciales que el conocimiento de los usos consuetudinarios aporta a la métrica antigua. El primero atañe a la geografía local, pues el camino está en relación con los puntos de abastecimiento de agua, el tipo de recorrido, etc. En segundo lugar, sobre todo, la inversión de tiempo varía en función de la actividad y meta de ese recorrido. Esto es, la ruta y duración del trayecto para un correo del siglo XVIII nada tenía que ver con el de un pastor, que se guiaba por el tipo de vegetación, por la posibilidad de acceso a los pastos y por el ritmo del ganado. La distancia recorrida en una jornada de verano tampoco es la misma

284 En Francia, la *L. Grande* (5.558,7 m) y la *L. Pequeña* (4.457,8 m). En Suiza tenía 4.643,4 m y en Polonia, 5.558,7 m. En otros lugares se impuso la milla: véase la milla inglesa (1.610,7 m), la holandesa (5.865,5 m), la alemana (7.411,1 m), la italiana (1.462,8 m) o la árabe (2.081,4 m) (Madrazo, 1984: 225).

285 En Portugal la más extendida era de 5865,5 m. En España, con anterioridad a 1801 la legua dependía de la *vara* utilizada, pero incluso dentro de Castilla convivieron distintos tipos oficiales: *Legua Legal o Antigua* (4179,5 m), *L. Geométrica* (5.555,5 m), *L. de Burgos o Común*

(5.571,7 m), *L. Mayor* (6.352,8 m), etc. (Madrazo, 1984: 224 y ss.).

LUGAR	MEDIDA	EQUIVALENCIA	DISTANCIA APROX.				
Galia	<i>Leuga / leuca</i>		2,22 km				
Germania	<i>Rasta</i>	2 leguas galas			4,40 km		
Yorkshire	<i>Liue Galesche</i>		2,21 km				
Normandía y Champaña	<i>Lago</i>				4,44 km		
Francia	<i>Legua Pequeña o Lieuge de France</i>				4,45 km		
Francia	<i>Legua Grande</i>					5,55 km	
Portugal	<i>Légua de 20 ao grau</i>	5.050 varas portuguesas				5,55 km	
Polonia	<i>Legua*</i>					5,58 km	
Portugal	<i>Legua*</i>					5,86 km	
Tarragona	<i>Hora de Camino</i>	5.333 varas castellanas			4,44 km		
Gerona	<i>Hora de Camino</i>	4.500 vs. cast.		3,76 km			
Navarra	<i>Legua</i>	7.000 vs. cast.				5,49 km	
Resto de España	<i>Legua Común, de Burgos, Pequeña o Vulgar</i>	6.666 2/3 vs. cast.				5,57 km	
Resto de España	<i>Legua Mayor</i>						6,35 km
Valencia	<i>Legua</i>	7.222,223 vs. cast.					6,03 km
Huesca	<i>Legua</i>	8.000 vs. cast.					6,17 km
Portugal	<i>Légua de 18 ao grau</i>	5.611,81 vs. port.					6,17 km
Ciudad Real	<i>Legua</i>	8.000 vs. cast.					6,68 km

Fig. 92.- Comparativa entre distintos tipos de patrones métricos de larga distancia de la Antigüedad y tradicionales de la Península Ibérica según datos del Instituto Geográfico y Estadístico de España (IGE [1886] 1988), S. Madrazo (1984), M. Almagro-Gorbea y J. Gran-Aymerich (1991: 186-190) y M.J. Barroca (1992).

que la de una de invierno.

En última instancia, no se ha de olvidar que una forma histórica (Hom., *Il.* XXIII 529) y tradicional de cuantificar la distancia ha sido a través de la longitud del alcance de armas, como el tiro de una lanza, un proyectil de arco, de ballesta, de fusil, etc. Estos métodos son de sobra conocidos dada su larga vigencia para la medición de torres medievales, distancias geográficas, etc. Pero también es significativo que este parámetro cultural haya trascendido al mero gesto cuantificador. Especialmente, llama la atención la perduración de un doble significado en la acción de arrojar lanzas y armas desde la Antigüedad y en épocas posteriores<sup>286</sup> como actos simbólicos de delimitación y apropiación de espacios (Tenreiro, 2005; 2007b) (*vid. infra* § 4.2.II.5).

#### 4.1.IX.4.- MEDIDAS DE SUPERFICIE

Las medidas de superficie derivan en gran parte de las de longitud, pues eran calculadas según las dos dimensiones. El conocimiento de sistemas de cuenta en la Antigüedad

y en las tradiciones de la Península Ibérica no implica la transposición de los mismos al mundo prerromano, pues están adaptados a las necesidades y características de su época, pero aproxima formas de cuantificación del territorio muy interesantes. Un aspecto que se podría inferir es la existencia de patrones de superficie en función del rendimiento de alguno de los factores intervinientes en las labores agroganaderas.

La tradición romana se fundamenta en este concepto. Siendo el *pes quadratus* ( $\pm 87 \text{ cm}^2$ ) y el *actus quadratus* ( $\pm 1.257 \text{ m}^2$ ) las unidades de superficie básicas, se ha considerado el *iugerum* –el doble del *actus*<sup>2</sup>– como el referente más habitual, al representar el terreno que ara una yunta de bueyes en un día ( $\pm 2.515 \text{ m}^2$  - 0,25 ha). Otra cuestión es que en el mundo céltico la unidad de cultivo de referencia en verdad fuera más cercana al *haeredium* romano –dos *iugera* ( $\pm 5.029 \text{ m}^2$  - 0,5 ha)– porque era el terreno que conocemos daba de comer a una familia romana (Plin., *N.H.* XVIII 9; Var., *L.L.* V 35; *Id.*, *R.R.* I 10) (Costa, [1902] 1981: I, 58). Sea como fuere, este tipo de cómputo en función del trabajo diario aparece en Ávila en la *Peonada de Prado* –unos  $3.908,8 \text{ m}^2$  o  $5.600 \text{ varas}^2$  (IGE [1886] 1988: 12)– y en el *Día de Bueyes* asturiano de finales del siglo XIX, con  $1.800 \text{ varas}^2$  ó  $1.257,71 \text{ m}^2$ .

<sup>286</sup> Véase la recopilación de fuentes romanas y griegas –Alejandro Magno, feciales– y medievales –tanto escandinavas, épica irlandesa y germana o las crónicas y fueros de la Península Ibérica– de M. Tenreiro (2007a y b).

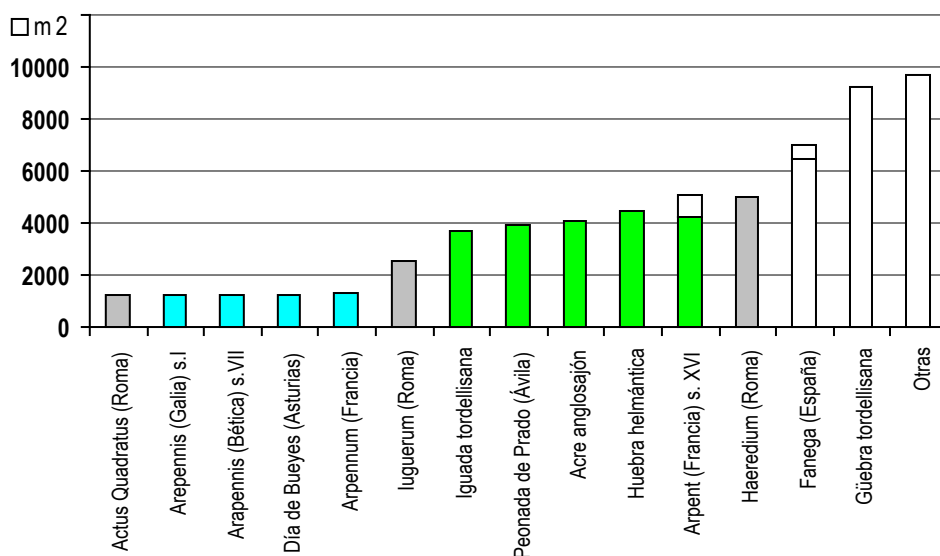


Fig. 93- Representación gráfica a escala de las distintas medidas de superficie aludidas en el texto. Sirva de referencia que el trabajo de una yunta de mulas en un día en La Mancha era  $\pm 1$  ha. / 1,5 fgs (Inf: Maleno).

La equivalencia entre el día de bueyes asturiano y el *actus*<sup>2</sup> romano (Fig. 93) permite reconocer otras medidas de superficie de la Hispania Céltica, como el *arapende* o *arapennis*, en el folklore. En un primer momento, este vocablo celta aparece descrito por Columela (*R.R.* V 1, 6) como galorromano y equivalente a media yugada y al *acto*<sup>2</sup>. Lo interesante de esta medida no es que sea mencionada por tal autor hispano, sino que en el siglo VII es recogida por San Isidoro (*Etym.* XV 15, 4) como propia de la Bética y que el *arpende*, *arpiende* o *alpende* también aparece en el *Fuero Juzgo*, la compilación del siglo XIII que traduce el *Liber Iudiciorum* del 654 (Corominas, 1954: I, 165, nota 5; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 187)<sup>287</sup>. Esta perduración del término en el territorio hispánico fue paralela a la de tierras franco-carolingias a principios del siglo IX con  $\pm 1.270$  m<sup>2</sup>, en la Francia del Antiguo Régimen con una variación<sup>288</sup> entre  $\pm 4.220$ -5.107 m<sup>2</sup> y en el actual *acre d'arpent* francés de 5029,64 m<sup>2</sup> (Herrero Mayor, 1947: 30; Cave y Coulson, 1965: 43 y s.; Cotteret, 2003: 99).

Por ende, es posible confirmar en época prerromana la existencia de sistemas de medidas complejos en ambas vertientes de los Pirineos. A la luz de lo expuesto, estos sistemas bien pudieron tener valores bastante semejantes al basarse, en primer lugar, en la capacidad de trabajo diario –la labor de una yunta– con un *arpende céltico* de  $\pm 1.250$  m<sup>2</sup>. La equivalencia *arpende-actus*<sup>2</sup> romano, más que una transposición de conceptos clásicos al mundo céltico, podría haber sido una sencilla adaptación terminológica bajo la administración romana.

En segundo lugar, es posible que esta unidad mínima constituyera un referente prerromano para calcular unidades mayores referentes al sustento de todo un grupo familiar, el verdadero “individuo” de las sociedades preindustriales (*vid. supra* § 4.1.IV). La relativa coincidencia de otras medidas posteriores, como el *acre* anglosajón (4.046,85 m<sup>2</sup>), la mencionada *peonada de prado abulense*, la *iguada tordellisana* y el *arpent* francés moderno con el *haeredium* romano, también sugiere la existencia de otro parámetro céltico relacionado con que la tierra mínima para la subsistencia del grupo familiar de la Hispania Céltica oscilaba en torno a la media hectárea.

Un hecho a resaltar en esta rápida comparación entre las medidas tradicionales e históricas es que en ambas Mesetas lo que araba una yunta se estimaba en prácticamente el doble, como la *güebra* vallisoletana de 9.250 m<sup>2</sup> (García, 1996) o la fanega y media (= 1 ha) que se hacía en La Mancha a mediados del siglo XX (Inf.: Maleno). Estas diferencias abren dudas en torno a la posible relación entre el animal de tiro –mulas en el caso nuestro informante– y la mayor cantidad de terreno laboreado por una yunta. ¿Existiría también en la Edad del Hierro otra medida superior de terreno cercana a la hectárea?

En este sentido, otra conclusión que se podría extraer de la toma en consideración de unidades como la fanega es la dependencia de la medida de superficie de las medidas de capacidad directamente relacionadas con la actividad o con el umbral de tolerancia a la explotación. Ejemplos de ello sería el *carro de tierra* cántabro, cuyo lateral oscila entre 44 y 48 pies de longitud, o el *Quinto* del Valle de Alcudia (CR), equivalente a la superficie de pasto capaz de mantener a 500 cabezas de ganado lanar (Acosta, 1998: 240).

No obstante, como resulta evidente, la existencia de distintos arpentos en España y en Francia, así como las distin-

287 Las sucesivas entradas de *arapende* o *arpende* en el DRAE desde 1783 siempre parten de la mención de San Isidoro.

288 Recoge que en 1809 había «*multitude des mesures locales d'arpentage [...], on en reconnoît cependant trois principales à savoir: l'arpent d'ordonnance, mesure de 22 pieds pour perche, l'arpent de Paris, mesure de 18 pieds pour perche, et l'arpent commun, mesure de 20 pieds pour perche*» (Cotteret, 2003: 99).



tas superficies abarcadas por la capacidad de trabajo diario, nos recuerda la complejidad y localismo de los sistemas métricos. De este modo, la utilización de estos cálculos para conocer la cantidad mínima de territorio dependiente de un castro u *oppidum* cuyo número de habitantes se conozca con relativa fiabilidad o en una época concreta puede ser peligroso, puesto que hay numerosos factores en juego, como la orografía y la calidad de las tierras, el clima y los rendimientos de los taxones empleados, el peso de la ganadería y de otras actividades económicas, etc. En ello tampoco se ha de olvidar la tremenda variabilidad que tuvo que haber entre los patrones utilizados en núcleos incluso del mismo *populi*.

En definitiva, se demuestra la existencia de sistemas de medidas de superficie basados tanto en el trabajo animal como en los patrones de áridos. Esta compleja realidad del mundo céltico, mucho mayor de lo que habitualmente se le supone, hace necesario revisar la documentación histórica y el vocabulario popular de medidas de la Península Ibérica a fin de conocer otras posibles características –regionales, por tipo de terreno, etc.–, al menos en lo relacionado con este *arapennis* o *arpennum* hispanocéltico. Más difícil es dirimir la célticidad del *acnua* y la *porca* adscritas a la Bética (Col., *R.R.* V 1, 5; Isid. *Etym.* XV 15, 5-6), puesto que son términos latinos o difícilmente significativos que siempre pueden ser localismos o importaciones mediterráneas.

#### 4.1.IX.5.- MEDIDAS DE CAPACIDAD

El registro arqueológico de las medidas de capacidad en el contexto prerromano es otro tema controvertido por las dificultades que presenta la identificación de los patrones imperantes, de su procedencia e, igualmente, de su aplicación concreta.

Entre los posibles patrones presentes en la Hispania Céltica se evidencian medidas mediterráneas, como muestra el patrón *cótila* documentado en los cálatos ibéricos y celtibéricos segedenses, una unidad de volumen griega equivalente a la *hémina* romana –0,274 litros– (Cano *et alii*, 2001; Burillo, 2010: 389). Sin embargo, es lógico considerar la existencia de patrones locales para la medición de áridos, aunque su constatación sea difícil y quede, con frecuencia, vinculada a recipientes singulares de funcionalidad desconocida, como algunos vasos del castro de Las Cogotas (Cardenosa, *AV*). De hecho, en el léxico de la Península Ibérica también existen vocablos de distinta etimología, como *arroba*<sup>289</sup>, *cántara*<sup>290</sup> o el *alqueire* portugués (‘alforja’) (Barroca, 1992: 60), que constituyen distintas unidades de medida en función del recipiente que los contienen y del lugar de uso.

Asimismo, todo acercamiento al mundo prerromano ha de tener en cuenta los conocidos mecanismos que carac-

terizaron recurrentemente a las sociedades preindustriales: las medidas de capacidad hispanocélticas, como las de superficie, debieron de adaptarse al tamaño de los volúmenes a cuantificar. De este modo, por ejemplo, se constata que en cultivos tradicionales de huerta las unidades de medida son más pequeñas que en los extensos cultivos de secano meseteños.

\*

La recapitulación de lo expuesto en este epígrafe arroja un balance desigual para la aplicación de métodos etnoarqueológicos y etnohistóricos a la Hispania Céltica. Por una parte, la amplia variabilidad de posibilidades documentada aporta dos importantes conclusiones: en primer lugar, desde el punto de vista metodológico, es conveniente tener en cuenta que, antes de extrapolar cualquier resultado, se ha de considerar la existencia de falsos positivos derivados de una simple coincidencia o de la expansión de tales sistemas métricos en épocas históricas. La amplia variabilidad en cantidad, durante largo tiempo y en virtud de fuertes localismos impide establecer pautas comunes. Cuando las equivalencias aparecen, tampoco son siempre satisfactorias. El hecho de que los patrones de longitud del mundo céltico de la Península Ibérica se hallen en la costa mediterránea, como el “pie celta” en Alicante y la “*rasta* germánica” de Tarragona, así lo manifiestan. Esto es, se pone de manifiesto la necesidad de valorar toda fuente etnográfica en su contexto y con el registro arqueológico concreto.

Sin embargo, en segundo lugar, esta metodología también permite profundizar en algunos aspectos del mundo céltico. Por ejemplo, existen distintos vocablos indoeuropeos que remiten a conceptos prerromanos: el Folklore también aporta modelos generales de cuantificación para aplicar a las sociedades de la Edad del Hierro. Pero también se puede debatir el origen indoeuropeo de los sistemas métricos de la Céltica, como ya hicieron M. Almagro-Gorbea y J. Gran-Aymerich (1991: 190). En este sentido, los datos cuestionados sí encajarían como pervivencias del mundo mediterráneo, pues remitirían a las colonizaciones griegas y púnicas del I milenio a.C.

En última instancia, se ha de remarcar que la existencia de sistemas de cuantificación adaptados a cada área y sociedad prerromana tampoco contradice la existencia paralela de otros patrones francos a la ahora de establecer relaciones con otros grupos o con los pueblos colonizadores.

289 *DRAE*, 21ª ed.: Cast. *arroba* > Ar. Hisp. *arrúb* > Ar. *rub* ‘cuarta parte’.

290 *DRAE*, 21ª ed.: Cast. *cántara* > Lat. *canthārus* > Gr. *κavθapoc*.

#### 4.1.X. SISTEMAS DE INTERCAMBIO NO MONETAL

La presencia de un sistema monetario basado en discos metálicos, nacido en Asia Menor y Grecia a comienzos del siglo VI a.C., fue una innovación radical en la forma de realizar intercambios y de almacenar riqueza, que hasta entonces se manifestaba en la posesión de bienes como animales, objetos manufacturados o barras de metal (Champion *et alii*, 1988: 346). En la Hispania Prerromana, la moneda es fundamental para interpretar procesos de aculturación de grupos indígenas, su etnicidad, territorialidad o ideología (García-Bellido, 1995). Las primeras acuñaciones indígenas de las Penínsulas Itálica e Ibérica se iniciaron hacia el siglo III a.C. con la II Guerra Púnica y la latinización de las leyendas de monedas sobreviene con el conflicto sertoriano (siglo I a.C.) (Correia, 2004: 285).

No hay duda de que en la II Edad del Hierro el valor de ciertos metales fue notable –véanse las barras de plomo de *Bilbilis* (Galilea y Llanos, 2002: 139)– y especialmente estuvo bien expandido el patrón monetario bimetálico oro-plata griego y plata-bronce romano (Str., *Geog.* III 3, 7→) (Beltrán, 1992: 197; Wells, 1995: 238). El valor intrínseco de la moneda antigua le permitía circular más allá del territorio de la ceca originaria. Pero, si se atiende paralelamente a un análisis etnohistórico, se puede apreciar la continuidad a pequeña y media escala de modelos de intercambio basados en la reciprocidad, en los que la moneda era prescindible.

Este tipo de relaciones, propias de comunidades rurales no urbanas, no se puede identificar con la figura del *trueque* u otras categorías antropológicas como el *don-contra don* (contra Sergeant, 1995a: 302; contra Wells, 1995: 238 y s.). La reciprocidad, como bien ha estudiado J.F. Torres Martínez (2011: 253-260) para la Edad del Hierro del Norte de la Península Ibérica, es un principio igualitario cuyos complejos mecanismos han articulado y posibilitado la convivencia de individuos en distintos planos de comunidades pregentilicias denominadas aldea rural o pueblo. Es un modelo operacional que se manifiesta en todas las esferas de la vida (*vid. infra* § 4.2.1.4) con la finalidad de impedir el reparto desigual de los recursos, pero que no se basa en valores objetivos, sino en un cálculo efectivo entre lo otorgado y lo recibido (Polanyi, [1957]; Harris, 1990: 152 y ss.).

La reciprocidad, en una faceta más económica, puede conducir no sólo al mero intercambio directo (Benveniste, 1969: 81 y ss.), sino también a un tipo de transacciones ajeno a una misma unidad de tiempo y de espacio, puesto que éstas se dilatan en el tiempo hasta que el intercambio queda satisfecho. He ahí que la referencia de Tácito (*Germ.* 26, 1) a que los germanos no conocen los préstamos a interés, como se podría haber dicho de los pueblos hispanocélticos, no se sostiene si tenemos en cuenta que los tratos de tipo

económico se convertían en obligaciones morales para los contrayentes de la deuda o en consecuencias sociales inmediatas (Benveniste, 1969: 126 y s.).

No obstante, en la vertiente social la reciprocidad no depende de la estratificación de la comunidad. A este respecto, es muy interesante atender al hecho de que, para el mundo tradicional de las serranías abulenses ambas categorías –económica y social– convivían en distintos planos y, así, las diferencias derivadas de la acumulación de riqueza por herencias o prestigio interferían lo menos posible en las relaciones de vecindad (Tomé, 1996: 399).

Este modelo da respuesta a la existencia desde la Edad del Hierro de sociedades jerarquizadas y de prestigio (Almagro-Gorbea, 1994: 52) en las que coexistieron sistemas comunales (Diod. S., *B.H.* V 34, 3→) –aunque al final acababan derivando hacia modelos oligárquicos o aristocráticos–. Igualmente, el modelo contextualiza los intercambios de los pueblos montañoses del Norte peninsular (Str., *Geog.* III 3, 7→) y los de los pobladores de las Baleares, que, según Diodoro de Sicilia (*B.H.* V 17, 3), no utilizaban moneda. Es más, el uso de la moneda parece reservarse para los pagos a soldados y a los poderes políticos –tributos, multas, etc.– y, aún así, estos admitieron compensaciones físicas –como en época visigoda<sup>291</sup>–, y pagos en especie, ya fuera avituallamiento o productos manufacturados básicos en el mundo premoderno, como las más de 300 rejas de arado que debían reunir las aldeas del entorno del monasterio benedictino de San Millán de la Cogolla que indica el documento de 1025 *De ferro de Alava*<sup>292</sup> (Fita, 1883a: 220 y ss.; 1883b; Gárate y Knörr, 1982). Visto desde este punto de vista, la acumulación prerromana de herramientas o de cualquier otro tipo de elementos metálicos puede tener una lectura distinta de una mera relación entre el poseedor y la función original de los objetos (Bermejo Tirado, 2008).

Por ende, si los intercambios de bienes de consumo tenían lugar fuera de los circuitos comerciales (García-Bellido, 1995; García Moreno, 1986: 390 y s.) no sería descabellado profundizar en las formas de pacto e intercambio de animales, alimentos y artesanías en ferias y mercados tradicionales para acercarnos a aquellos testimonios arqueológicos prerromanos que muestran fenómenos semejantes. De momento, en los niveles de la primera mitad del siglo IV a.C del poblado de La Hoya (Laguardia, VI) ya se han documentado restos de cerdos con las patas atadas para ser recostados y expuestos sobre los bordes de las calles junto a recipientes repletos de cereal (Llanos y Urteaga, 2002: 87).

Con estos antecedentes, la Península Ibérica ha conservado sistemas de intercambio y pago que responden a me-

291 Incluso en cuestiones de impagos el *Liber Iudiciorum* siempre prevé un equivalente en castigos físicos (García Moreno, 1986: 391).

292 Aunque se podría sacar alguna proporción de que aldeas de 30 casas como las que formaban *Gasteiz* (Vitoria-Gasteiz, VI) contribuyeran con tres rejas (Fita, 1883a: 220), evidentemente, hay cupos y circunstancias singulares que impiden cualquier extrapolación.

canismos de reciprocidad en la explotación agropecuaria. En el Sistema Central, el pago de los ganaderos a los campesinos se realizaba con estiércol excedentario, bien por ausencia de tierras propias en las que invertir este abono natural o por las dimensiones de la ganadería (Tomé, 1996: 377). En otros casos, el pago con estiércol estaba implícito en el *majadeo*, un “contrato de arrendamiento” en el que el dueño de la finca cedía el espacio y los pastos al pastor a cambio de que éste moviera el redil todos los días para que no quedara ningún espacio sin estercolar (Sánchez y Timón, 1981: 5).

Éste y otros ejemplos del mundo tradicional, así como los testimonios que aportan las fuentes históricas o las literarias, deben tenerse en cuenta a la hora de estudiar los intercambios en las sociedades de la Hispania Céltica gracias al alto grado de similitud en desarrollo tecnológico, poblacional y social fruto de las pervivencias de larga duración. Así también se pone de manifiesto en el rápido recorrido realizado hasta este momento en lo relativo a las características más tangibles de las sociedades hispanocélticas.

La materialidad de estos ámbitos territoriales y económicos prerromanos permite establecer interpretaciones consensuadas del registro arqueológico a través de los testimonios posteriores. Siendo en estos ámbitos culturales donde mejor se aprecia la viabilidad del método empleado, y teniendo en cuenta las constantes implicaciones sociales, políticas y cosmológicas inherentes a los aspectos económicos y subsistenciales, este primer capítulo de análisis de las comunidades hispanocélticas sirve de trampolín desde el que adentrarnos en otras áreas culturales de la Segunda Edad del Hierro cuyos cimientos tangibles son escasos o directamente inapreciables. A este respecto, la posibilidad de constatar en los sistemas tradicionales la convivencia paralela de elementos duraderos con otros perecederos con idénticas funciones o complementarias es el mejor acicate para afrontar las esferas sociales y simbólicas en la Hispania Céltica.



## 4.2.- LA ORGANIZACIÓN SOCIAL Y SUS EXPRESIONES

Desde inicios del primer milenio a.C. la intensificación del cultivo de cereales, vid y olivo, así como la introducción de la tecnología alfarera y la generalización de la metalurgia del hierro se concretarán en la Europa mediterránea como un progresivo fenómeno de estatalización, en un periodo protagonizado por el prestigio, el poder y las jerarquías (Champion *et alii*, 1988). La entrada en escena de la precolonización, fenicios y griegos fue definitiva para exponenciar las diferencias sociales. Así se manifiesta en la circulación de bienes de prestigio, extraños o valiosos en los ajuares de los siglos VIII y VII a.C. de la Europa mediterránea, y así se presenta la II Edad del Hierro como paradigma de sociedades guerreras en constante expansión, tal como muestran los elementos militares y de prestigio (Champion *et alii*, 1988: 341; Lorrio, 1997: 134 y 180; Almagro-Gorbea y Torres, 1999).

Sin embargo, estos procesos deben interpretarse como procesos generales con distinto ritmo y grado de presencia a lo largo de la Protohistoria. Igualmente, como muestran el Folklore y el análisis etnohistórico en la Península Ibérica y en Europa, hay muchas formas de ejercer el poder en las sociedades premodernas y, de hecho, es posible desarrollar estructuras y sociedades jerárquicas basadas en el prestigio y la reciprocidad sin necesidad de una coerción violenta constante.

El subsistema “sociedad” en la Hispania Céltica se ha de entender como una amalgama interrelacionada de nociones jurídicas, órganos de decisión, códigos de organización y etapas de participación en la sociedad, que integraban indisolublemente las realidades económicas, materiales e ideológicas de cada comunidad respecto a una tradición propia consuetudinaria y en función de las condiciones específicas de cada momento. Algunas características de esta esfera social pueden ser analizables y cuantificables arqueológicamente gracias a su condición material imperecedera;

otras muchas, aun manifestándose de forma palpable en su época, al estar construidas en materiales perecederos pasarán inadvertidas al registro arqueológico.

Toda construcción o elemento material concebido en la Edad del Hierro como testimonio de instituciones o de peculiaridades sociales puede poseer un valor intrínseco en sí mismo que acredite su excepcionalidad –por ser un metal precioso, un material o tipo foráneo o excepcional, etc.–. Pero el valor social no deja de ser una metáfora sólo interpretable por la sociedad que la mantiene y, por tanto, hemos de ser conscientes de los innumerables criterios que podían estar operando para determinar la importancia social de una persona o familia, para distinguir un espacio de toma de decisiones o para escenificar momentos clave para una comunidad hispanocéltica y las distintas formas de expresarlos.

Dentro del gran contexto de la organización jurídica de las sociedades de raigambre indoeuropea (Benveniste, 1969), el estudio de las comunidades protohistóricas de la Península Ibérica debe contemplar la existencia de lenguajes sociales endémicos y alejados de “lo evidente” que estaban adaptados a cada comunidad o a entornos culturales concretos. Estos paralenguajes estaban basados en significantes y significados propios –en ocasiones, sólo inteligibles en su propio grupo–, cuya misión, entre otras, sería la de manifestar a la comunidad aquellos rasgos o jerarquías que debía conocer el grupo o parte de él.

Estos sistemas de comunicación son difíciles de aprehender a través de la metodología arqueológica, como ejemplifican los tradicionales sombreros de las mujeres de Montehermoso (CC), cuyos espejillos señalaban su estado civil<sup>293</sup>; o los vestidos de los hombres de la sierra de Gata

293 Cuando el espejo está entero señala la virginidad de la portadora;

en 1910, los cuales mostraban la edad o etapa social de su portador con un código de colores (Tomé, 1996: 477 y s.). En este sentido, es interesante recordar que los galos o los iberos se rasuraban, se tintaban los cabellos con agua de cal o se dejaban gruesos bigotes como símbolo étnico y social (Diod. S., *B.H.* V 28, 2-3; Str., *Geog.* III 4, 17), del mismo modo que en la sierra de Gata la longitud del cabello era un indicador de la importancia del interlocutor.

En este contexto tradicional, otra forma de marcar la posición jerárquica de los individuos era el sitio que ocupaban respecto al centro de la asamblea vecinal (Tomé, 1996: 478). Esta disposición, con los ancianos en el centro<sup>294</sup> e iniciando la bebida ritual de vino —detrás de las autoridades oficiales—, recuerda la presencia en las comidas de «*caballeros buenos et ancianos*» que relata las *Siete Partidas* de Alfonso X (II, 21 § 20 [1807: § 2, 213]) en el siglo XIII; y, especialmente, el conocido pasaje de Estrabón (*Geog.* III 3, 7→) en el que los montañeses del Norte «*comen sentados en bancos contruidos contra el muro y se sientan en orden a la edad y el rango. Los manjares se pasan en círculo [...]*», similar al banquete que Posidonio describe entre los celtas (*Fr.* A295, en *Athen.* IV 152b), en círculo y situando en el centro al personaje más relevante —por riqueza, destreza guerrera o linaje— junto a los huéspedes y al resto de comensales. Los jóvenes varones y mujeres galos también servían las mejores piezas de comida a los hombres más valerosos (Diod. S., *B.H.* V 28, 4).

Es más, la distinción social no tiene por qué ir acompañada de diferencias económicas, constructivas, coacciones o condescendencias especiales, puesto que ni tan siquiera tenían que ser manifiestas. Se ha de prestar atención a la importancia decisiva del conocimiento generalizado, en un núcleo prerromano, de la ascendencia mítica o legendaria de algunas familias o las virtudes, las habilidades o cualidades especiales de ciertos individuos, desde la destreza física a las capacidades extrasensoriales.

El testimonio histórico y etnográfico de individuos bien destacados por su prestigio, aunque sin expresión alguna de su categoría en el ámbito material o económico, evidencia la necesidad de atender a la trascendencia del *prestigio* en la Hispania Céltica desde perspectivas más amplias. En este sentido, se propone la presencia destacada, en la organización jerárquica de las pequeñas comunidades prerromanas, de individuos que encarnaban de forma ejemplar los conocimientos, la competencia, los valores y los comportamientos esenciales para dichos grupos e incluso para comunidades vecinas.

roto, muestra la pérdida de la ruptura del himen tras el matrimonio; el gorro negro y sin espejo, viudedad. Estos lenguajes en clave femenina eran manifiestos en otras fiestas populares, como los tocados en las danzas de la Octava del Corpus en Valverde de los Arroyos (López de los Mozos y Casas, 1998).

294 Tomé (1996: 478) recuerda el dicho castellano de «*los honrados tienen plaza en el rollo*».

Las diferencias entre jóvenes, adultos y ancianos y algunas formas tradicionales de organización, prácticas y creencias que se manifiestan en las sociedades preindustriales también permiten analizar las etapas sociales en la Hispania Céltica. Además de otros contrastes entre varones y mujeres, este capítulo plantea la distinción entre *edad biológica* y *edad social* en la Edad del Hierro, así como la importancia del papel de la comunidad como único sancionador de los ritos de paso entre cada una de las etapas.

La comunidad y los mecanismos sociales e instituciones que operaron en el mundo premoderno son fundamentales para advertir el peso de la comunidad como eje vertebrador de las distintas sociedades hispanocélticas. La comparación entre fuentes de distinta naturaleza permite a este respecto inferir algunas formas de pactos, normas y prácticas de naturaleza jurídico-administrativa prerromanas orientadas a la subsistencia y a la reproducción del orden social. Paralelamente, la suma de dichos rasgos y características —polimórficos y en constante evolución— en un contexto concreto, junto al ineludible nexo familiar, también se analiza como factor decisivo en lo relativo a la etnicidad. Siguiendo con el ejemplo de los habitantes de la sierra de Gata, véase cómo las trenzas y la frente rapada de los hombres, en su conjunto, eran un identificador étnico de primer orden.

Del mismo modo, consideramos muy interesante las distintas formas de organización de las comunidades hispanocélticas que podrían deducirse de los patrones de asentamiento anteriormente analizados (*vid. supra* § 4.1.VII) y de las formas políticas históricas y tradicionales de la Península Ibérica. Más que el conocido modelo de *polis* —ciudad-estado autónoma que albergaba en torno a un núcleo habitado el territorio circundante como unidad autónoma—, en la Hispania Prerromana se pone de manifiesto la importancia, en todo caso, del *ethnos* aristotélico: una unidad política grande y rural que no implicaba necesariamente un núcleo urbano central o una autoridad poderosa centralizadora. Ni los macedonios ni los samnitas itálicos tenían una asamblea común o centro poderoso, sino que estaban compuestos por comunidades rurales con líderes independientes, si bien en momentos de crisis se movilizaban bajo un mando único (Champion *et alii*, 1988: 343 y s.).

Todos los ámbitos relativos a la organización de las sociedades prerromanas ofrecen igualmente un buen número de incógnitas en torno a la construcción, validación, estabilidad y cambio de las normas por las que se regía cada grupo, y sobre cómo operaban con otras comunidades vecinas o más distantes. En esta misma línea, es muy interesante llamar la atención acerca de todo lo relacionado con las consecuencias de situarse fuera de la comunidad en la Hispania Céltica —por infracción de las normas o por dinámicas individualizadoras—, así como los mecanismos que el grupo podía interponer para reforzarse. En este sentido, la violencia que parece estar presente en algunas de las herramientas sociales prerromanas implementadas, como

sacrificios, mutilaciones y expulsiones tiene, además, otras sugerentes lecturas desde planos sociales, económicos y simbólicos.

En definitiva, profundizar en los aspectos sociales en la Hispania Céltica implica tratar innumerables aspectos indisolublemente ligados al resto de subsistemas que componían cada comunidad, de los que arqueológicamente tan sólo podemos rescatar fragmentos inconexos a lo largo de la Edad del Hierro. Es por ello que, si bien la implementación de estrategias de estudio que integren transdisciplinariamente fuentes de distinta naturaleza y época muchas veces no puede aportar datos concluyentes, al menos se ha de considerar la conveniencia de romper con los limitados esquemas que impone el dato arqueológico o el texto grecolatino, así como de plantear nuevas hipótesis de trabajo desde la perspectiva de sociedades preindustriales de la Península Ibérica.

#### 4.2.1. DERECHO Y JUSTICIA

¡ [...] cuántas instituciones jurídicas españolas desconocidas por el jurista español! Instituciones estas que hoy van desapareciendo, pero que hace medio siglo vivían prósperas en los medios rurales.

García Gallo, 1955: 673

El estudio de las normas por las que se rigen los grupos humanos ha sido una necesidad de las propias sociedades para conocer, recopilar y conciliar la tradición jurídica con la realidad de cada momento. Por ejemplo, la herencia de la legislación castellana en la organización jurídica de la España contemporánea se hacía patente ya en la compilación de los códigos normativos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX (Costa, [1902] 1981: I, 46). Pero, a la hora de rastrear el origen de las normativas, se advierten algunas limitaciones derivadas de los mismos historiadores del Derecho de la Península Ibérica.

Algunas investigaciones negaron la génesis local del Derecho Positivo y se limitaron a textos escritos conocidos, fundamentalmente recopilaciones tardorromanas y medievales. Asimismo, la amplitud de conocimientos que necesita el Derecho Comparado implica que las referencias a otras formas legales sean parciales y/o interpretadas desde puntos de vista ajenos al del historiador de la Antigüedad y de la Prehistoria, como ya denunciaron J. Costa ([1902] 1981: I, 33, 38 y 45)<sup>295</sup> y A. García Gallo (1955: 670): «*Todos rechazan sin vacilar –con razón– cualquier intento por explicar nuestras instituciones primitivas por las de los bereberes, las de los celtas o las de cualquier otro pueblo de la antigüedad. Y, sin embargo, con evidente contrasentido, todos acuden a un Derecho germánico –mero producto artificial de laboratorio– para explicar el de la Alta Edad Media*». Además, la propia idiosincrasia de los usos y costumbres locales, basados en aprendizajes directos y en la transmisión oral, dificulta aún más el acercamiento a las formas de organización más básicas y relevantes para el contexto prerromano de la Península Ibérica y de la Europa Céltica en general (vid. *supra* § 3).

Sin embargo, otros arqueólogos y etnohistoriadores actuales como M. Tenreiro (2005; 2007b) han reivindicado con razón la trayectoria de aquellos investigadores del Derecho del siglo XX, como K. von Amira y C. von Schwerin (1943), que se percataron de la importancia de realizar una «*Arqueología del Derecho*».

Bajo este epígrafe de *Derecho y Justicia* se aportan algunos aspectos relativos a la pervivencia de modos de funcionamiento para la convivencia y continuidad social. Los sistemas de propiedad, herencia, pactos y formas de resolución de disputas que han podido documentar el Folklore

295 «*Diríase que los jurisconsultos habían hecho gala de desconocer las instituciones y costumbres con que la razón espontánea y original de nuestro pueblo ha corregido los vicios, o ha llenado los huecos de las legislaciones exóticas, que por vicisitudes de los tiempos se le impusieron*» (Costa, [1902] 1981: I, 33).



y otras fuentes históricas plantean algunas características principales para la Hispania Céltica. No obstante, no debemos olvidar que se trata de aspectos singulares cuya extrapolación implica una generalización de prácticas que en cada lugar tuvieron propiedades exclusivas. Dentro de marcos generales de convivencia entre grupos vecinos, el funcionamiento de las sociedades tradicionales está basado en una amplia autarquía económica y legislativa, pues sólo el mismo grupo puede organizar sus reglas de actuación y convivencia (Costa, [1902] 1981: I, 59; Rouland, 1990: 47).

#### 4.2.1.1.- LEYES CONSUETUDINARIAS

La convivencia en comunidad ha sido posible gracias a la existencia de normas de conducta comunes a todos sus integrantes. Cuando tales usos y costumbres son repetitivos y generalizados y llevan aparejado el concepto de obligatoriedad como principio regulador de la vida de la comunidad nos hallamos ante un *sistema jurídico*, aunque éste no esté recogido por escrito.

Así, Isidoro de Sevilla (*Etym.* V 3, 3→) diferenciaba en el siglo VI d.C. entre la *Ley* –disposiciones escritas– y la *Costumbre* –no escritas–, en tanto que la *costumbre* es una práctica de larga tradición y referida únicamente a los usos, «una especie de derecho instituido por la práctica y utilizado como ley cuando ésta no existe». De hecho, para la *Lex pagana* romana prevalecían las normas consuetudinarias sobre cualquier ley escrita dentro de una comunidad rural.

El hecho de que para el sabio hispalense el único derecho consuetudinario válido fuera el basado en la *razón* –cristiana evidentemente– trae a colación la legitimación divina de toda regulación en las sociedades antiguas, y también de las leyes emanadas por cauces sobrenaturales, por elites socioeconómicas o por la asamblea entre las comunidades hispanocélticas (Benveniste, 1969: 246 y 317). He ahí la *sanción* como freno a la transgresión de una prohibición y como un principio que serviría de recuerdo solemne de una división acaecida en el grupo social. La *pena*, aunque plasmación práctica de la primera, tampoco debe tratarse como una categoría homogénea.

En las sociedades hispanocélticas, como en las tradicionales (Tomé, 1996: 484), se ha de atender a la diferencia evidente entre las leyes cuya infracción alteraba la normalidad de la comunidad, pero podía solventarse con compensaciones, castigos físicos e incluso sobrenaturales, y la desobediencia de las regulaciones y acuerdos emanados del pueblo, pues ésta se considera un atentado contra la propia estructura de la comunidad. Por tal razón, para preservar el supuesto orden secular, se podía llegar a sentenciar firmemente la exclusión de todo miembro que atentara contra su estabilidad (Sereni, 1955: 372; Harris, 1990: 154) (*vid. infra* § 4.3.1.7).

Los trabajos de J. Costa (1898, 1902, 1917) en la Península Ibérica fueron determinantes para destacar la presen-

cia de tradiciones jurídicas muy antiguas entre los derechos y deberes de finales del siglo XIX. Esta línea fue seguida por otros trabajos regionales y locales en lo que fue el territorio de la Hispania Céltica<sup>296</sup> y en otras zonas peninsulares<sup>297</sup>. La profundidad analítica de este tipo de estudios y de los procedentes de los historiadores del Derecho es heterogénea, pues a menudo se centran en aspectos muy concretos (Castejón, 1963; Kavanagh, 1988) y otros muchos presentan un perfil excesivamente filológico y antropológico que les impide ahondar en los posibles vínculos históricos más allá de los fueros (Agúndez, 1955; García Gallo, 1955: 669 y s.). Sin embargo, todos ponen de relieve la convivencia en las mismas sociedades preindustriales de fuentes de Derecho de distinta procedencia, solapándose unas de *iure* y otras de *facto* o las dos de *iure*, pues cada una afectaba a un sector dentro de la comunidad (García Gallo, 1974: 610 y ss.).

P. Balbín (2006: 43) reúne testimonios de las fuentes alto y bajoimperiales muy clarificadores al respecto. Como ya hemos mencionado anteriormente (*vid. infra* § 2.2.II), el *Digesto* (XXV 4, 1, 15→) también dispone en varias ocasiones que «antes bien, ha de tenerse en cuenta la costumbre de la región» o de la ciudad, mientras que en el *Codex Iustinianus* VIII 52(53) se aconseja «que no se obre contra la larga costumbre». Aunque, evidentemente, con el paso de los siglos el *ius non scripto* perdió fuerza frente al imperio de la ley escrita (González Fernández, 1997: 142), es necesario recordar la constante reactualización de las normas consuetudinarias a través del paisaje, también en lo concerniente a demarcaciones: Higinio (*Gen. Con.* Th. 103) señala que «deberán tenerse en cuenta las costumbres de las regiones y tomarse ejemplos de las vecinas»; por su parte, las palabras de Frontino (*Contr.* VII 23-8.6→) acerca de los “lugares abandonados” también muestra que se trataba de territorios locales de Hispania que, por su configuración agreste o por tener tal tradición, eran regulados por el Derecho de los habitantes del núcleo.

Como ya se ha señalado con carácter general (*vid. supra* § 2.3), los verdaderos procesos de cambio son estructurales y, por tanto, a largo plazo. De este modo, los cambios en los *corpora* normativos se suceden muy lentamente, y estos no pueden eliminarse radicalmente ni con la imposición drástica de una tradición legislativa exógena sobre otra local. En todo caso, el fenómeno más habitual, más que una suplantación del derecho consuetudinario por parte del Estado, es una evolución natural de las conductas consuetudinarias hacia otros modelos que agrupan influencias de distintas procedencias (Jenkins y Owen, 1980; Kelly, 1988: 301-325; *Id.*, 1991; Rodríguez Gil, 1990: 330).

296 Destacan los trabajos de G. Vergara (1909) en Segovia, A. Aguilera (1916) en Galicia, P. de la Fuente (1916) en Aragón, R. García Redruello (1944) en la zona vasco-navarra y, más recientemente, los de E. López (1985) y S. Méndez (2002) en León y Zamora, L. Ragel *et alii* (2000) en Extremadura y el Alentejo portugués o I. Arias (2007) en Asturias.

297 Por ejemplo R. Altamira (1905) en Alicante, M. Ruiz-Funes (1912) en Murcia o F. Martínez (1922) para Granada.

Según las críticas del *IV Concilio Lateranense* (1215), el *combate singular* del Derecho Germánico estaba presente en un Sacro Imperio Romano Germánico que, supuestamente, estaba basado en el Derecho Romano y que, por tanto, no debía contemplar la violencia como resolución (Torrent, 1991: 66). A pesar de la progresiva supremacía del estamento eclesiástico en las leyes germánicas, francas (*Lex Salica*, siglo VI) e hispanas, las influencias del Derecho Canónico eran todavía escasas en las primeras recopilaciones de textos jurídicos irlandeses del siglo VII d.C. (García y García, 1967; Kelly, 1988: 233). Todavía en la Irlanda del siglo XII existían dos universos oficiales reflejados en dos códigos legislativos irlandeses: la *recht aicnid*, una ley natural, oral y precristiana; y la *recht litre*, la ley escrita y cristiana (Treguer, 1997: 17). Durante el medievo castellano la autonomía de las comunidades rurales se manifiesta durante décadas en la ratificación mecánica de ordenanzas locales anteriores<sup>298</sup> y en la presencia de instituciones procedentes, cuando menos, de la organización romana (Asenjo, 1999: 118 y ss.).

Dentro de la creencia en “aculturaciones express”, se ha pretendido presentar la irrupción de Roma en los territorios hispanos como el punto de partida para la implantación absoluta del Derecho Romano, de forma unidireccional y total, al igual que las invasiones godas habrían aportado todos los rasgos germánicos que perviven en el Derecho posterior (Agúndez, 1955: 39 y ss.; García Gallo, 1955; *Id.*, 1974: 410 y ss.; Dopico, 1989). Sin embargo, las investigaciones en romanización de contextos rurales y de Historia del Derecho muestran la inexistencia de tal uniformidad cultural.

De una parte, hay que contar con que, por su propia idiosincrasia, el Derecho Romano, hasta el siglo IV y en el corazón del Imperio Romano podía ser ejercido sólo entre grandes potentados (Veyne, 1987: 168). Por otro lado, y quizás por esa misma razón, son bien conocidos el respeto y permisividad romana y visigoda en materia de legislación local y la constante dualidad de fuentes de Derecho (Costa, [1902] 1981: I, 59; 1917: 65; García Gallo, 1955; *Id.*, 1967; *Id.*, 1974: 410 y ss.; Woolf, 1998: 7 y ss.; García Fernández, 2001: 26). El hecho de que Ulpiano, entre los siglos II-III d.C., primara lo pactado y después la *mos regionis* (*Reg. Juris*. I, 34) concuerda con las apreciaciones que ya hizo J. Costa (1902; 1917: 65 y s.) acerca de la antigüedad prerromana de ciertos arcaísmos jurídicos y de formas de organización consuetudinarias de la Península Ibérica.

La legislación consuetudinaria—escrita o no— es una pro-

longación de los distintos subsistemas que integran y rigen la cultura, por lo que responde a la economía, al orden social y a otras tradiciones cosmológicas estables a través de manifestaciones adaptativas repetitivas (Rouland, 1990: 47 y ss.). Por ello, teniendo en cuenta la pervivencia de modelos climáticos, tecnológicos, económicos y poblacionales en lugares como la sierra de Albarracín o las parroquias gallegas desde la II Edad del Hierro, es lícito investigar algunos *usos y costumbres* hispanocélticos que pudieron fosilizarse en tradiciones normativas posteriores (Pena Graña, *passim*). En especial, la etnoarqueología y la Etnohistoria permiten profundizar en perspectivas relacionadas con la autogestión y la reciprocidad como modos de organización, propiedad y prácticas ganaderas (Costa, 1902; Barrero, 1979: 19; Torres Martínez, 2008: § 3; *Id.*, 2011: 253-256 y 367-370).

Como ya apuntara J. Costa (1917: 65 y s.), «*nuestros fueros de la Edad Media no fueron una creación original, sino una juris continuatio del primitivo derecho indígena*». Por consiguiente, los arqueólogos hemos de considerar el estudio de las formas de organización y del Derecho Consuetudinario de la Península Ibérica como vía necesaria y fundamental para el conocimiento de las sociedades de la Hispania Céltica. Véase a tal efecto el importante poso consuetudinario de los *Fueros de Extremadura* y de sistemas como las *Comunidades de Villa y Tierra* en lo relativo a patrones de poblamiento y alianzas intercomunales (Franco y Guillén y Mantecón, en Almagro-Gorbea, 1994: 52 y ss.; *Id.*, 2009: 108-112; Asenjo, 1999: 396 y ss.; Balbín, 2006: 109 y ss.). Estos y otros ejemplos de Derecho de época histórica enraizados en parámetros prerromanos también aparecerán de forma constante asociados a otros ámbitos y prácticas económicas, ritmos sociales y creencias que se mencionan en esta investigación (*vid. infra*).

#### 4.2.1.2.- RÉGIMEN DE PROPIEDAD

Las desamortizaciones de mediados del siglo XIX (Mendizábal, 1836; Madoz, 1855) y los cambios jurídicos, económicos y culturales ligados al capitalismo en la producción y en la subsistencia del medio rural transformaron definitivamente la estructura social y económica de la Península Ibérica. Es difícil determinar un punto de inicio para tal proceso, sobre todo teniendo en cuenta que ni la industrialización ni la mecanización del campo fue un fenómeno homogéneo en el tiempo y en el espacio.

Lo que parece claro es que estos procesos se aceleran hacia el siglo XVI de la mano del Absolutismo (Izquierdo, 2001: 130 y ss., 291 y ss.) al fomentar la segregación de aldeas y ciudades de los señoríos comunitarios, otorgándoles la exclusividad de sus patrimonios colectivos y proliferando las agresiones al sistema y a la propiedad comunal. De forma paralela, la propiedad privada y hereditaria acabó de engullir en prácticamente un siglo unos modelos tradicionales de aprovechamiento de recursos comunales ya asfixiados por la estratificación social, el crecimiento de-

298 El hecho de que las ordenanzas municipales desde la Baja Edad Media traten, hasta donde pueden legislar, problemas cotidianos, es síntoma de constituir *corpora* de prácticas consuetudinarias. Un 60% es normativa económica, mientras que lo restante está orientado a limar las tensiones sociales que se estaban generando y, en algunos casos, a preceptos religiosos ajenos a la autoridad religiosa competente. Este es el caso de la obligación de hacer letanías en parajes abandonados para rendir culto a los antepasados muertos que fueron allí enterrados (Asenjo c.p.).

mográfico y la expansión generalizada de las roturaciones (Junquera, 1993: 128 y ss.).

Una de las consecuencias más evidentes de la ruptura del modelo tradicional fue la desarticulación de territorios mancomunados o de núcleos interdependientes. Aunque desde la Historia Medieval y Moderna se señala al Absolutismo como instigador de la identificación irrenunciable de cada vecino y concejo con la pugna por definir y conservar su propia integridad espacial comunal independiente de otras comunidades del entorno, lo que sucedió en época moderna fue la yuxtaposición en un mismo territorio de diferentes soberanías colectivas y diversos derechos de propiedad pública que chocaban entre sí (Izquierdo, 2001: 271 y ss.). En última instancia, el régimen franquista buscó suprimir el régimen comunal confundiéndolo con las propiedades de los ayuntamientos y, por tanto, convirtiéndolo en patrimonio municipal (Báguena, 1984: 4).

Como hemos señalado al tratar los patrones de poblamiento medievales y tradicionales susceptibles de albergar pervivencias de la Hispania Céltica, es posible señalar que la ruptura entre cabeceras y aldeas dependientes establecía *de iure* unos territorios de aprovechamiento de recursos que consuetudinariamente ya estaban definidos *de facto* (vid. *supra* § 4.1.VII). De hecho, partiendo de las prácticas agroganaderas medievales, es posible considerar la coexistencia entre los grupos hispanocélticos de beneficios y usufructos individuales, colectivos y/o comunales.

La noción jurídica de *propiedad económica* define en sí misma un acto de posesión, territorialidad y derechos de explotación sobre lugares, bienes o personas. En última instancia, ha estado regulado por el Derecho Romano (Torrent, 1991) y restringido a las condiciones de vecino y varón (Costa, [1902] 1981: I, 72). Al igual que el requisito de vecino –o pacto similar– ha sido primordial en época histórica (Izquierdo, 2001: 340 y s.), la capacidad jurídica de la mujer para ser propietaria si está constatada en el sistema comunal (*Ibid.*: 441) y, como sugiere Peña Gimeno (1998: 159 y s.), las mujeres hispanocélticas también pudieron tener capacidad jurídica de representación de sí mismas y posesión de tierras si el *Bronce de Botorrita III* se interpreta como un reparto de tierras (Fig. 94). Los datos al respecto en cuanto a la linealidad y a la representatividad política de la mujer prerromana también apuntan en esa dirección (vid. *infra*).

La propiedad no sólo implica una serie de derechos, sino que también conlleva el deber de reconocer unas normas de convivencia y responsabilidades en caso de disputas, extravíos o destrozos que se pudieran causar. El legado más instrumental y finalista de Marx coincide a este respecto con una visión de la comunidad prerromana como un mecanismo crucial para limitar los afanes maximizadores de las élites y de los miembros menos cooperativos (*sensu* Chayanov, 1925; *sensu* Izquierdo, 2001: 92). Así lo demuestra el hecho de que entre los vacceos se castigara



Fig. 94- Mujer arando en un pueblo de Soria (Foto: Jimeno, 2007: fig. 11, a su vez, amabilidad de Inés Tudela). El desempeño de actividades económicas de todo tipo por parte de la mujer en numerosas comunidades premodernas, por cuestiones diversas –viudedad, trashumancia, recursos limitados, etc.–, debe valorarse a la hora de interpretar el amplio abanico de posibilidades de la capacidad jurídica de éstas en las sociedades hispanocélticas.

el individualismo con la pena de muerte (vid. *infra*). Por consiguiente, las comunidades agroganaderas de la Hispania Prerromana, en tanto que basadas en muchos casos en parámetros y técnicas similares a los medievales y tradicionales, responden a agrupaciones que procuraban a sus miembros el acceso directo –no de mercado– a los medios con los que subsistir.

Aunque Marcial (*Ep.* III 24, 1-2) mostraba que la cabra que había ramoneado en viñas ajenas era condenada al sacrificio, la experiencia etnográfica pone de manifiesto la amplia variabilidad de regulaciones y particularidades geográficas en todo lo relativo a la propiedad. Tanto las tradiciones como el contexto latino de Marcial pueden aportar modelos de conductas generales que, dado el polimorfismo de la Hispania Céltica, no deben ser aplicadas a todas y cada una de las comunidades prerromanas, puesto que coexistirían distintos sistemas de propiedad que, a su vez, pudieron variar en el transcurso de la Edad del Hierro.

#### 4.2.I.2.A.- PROPIEDAD DE CAMPOS DE CULTIVO, PASTOS Y MONTES

En la historia y tradición social de la Península Ibérica se tiene conocimiento de distintos regímenes de propiedad de objetos y espacios que ni eran excluyentes entre ellos en un mismo contexto ni tampoco conllevaban la posesión o no de los medios de producción. Como en capítulos anteriores se ha confrontado la consideración de espacios públicos/privados de los asentamientos con el tipo de propiedad (vid. *supra* § 4.1.VI), conviene diferenciar sus formas tradicionales:

- *Propiedad Colectiva*: las fuentes de riqueza –bienes naturales–, los medios de producción y el producto del trabajo pertenecen a la totalidad del grupo para su beneficio común, el cual se reparte de forma igualitaria o en función de las necesidades particulares (Harris, 1990: 159).



Los vacceos de la Meseta Norte han sido señalados como el principal ejemplo de colectivismo de la tierra en la Hispania Céltica: Diodoro Sículo (*B.H.* V 34, 3→) escribió que los cultivos vacceos se repartían cada año entre los vecinos y la cosecha obtenida era propiedad común so pena de muerte por ocultación, sistema coercitivo propio de los colectivismos (Salinas, 1989). El hecho de que esta forma de redistribución sea propia del contexto indoeuropeo a tenor de su presencia, por ejemplo, entre los dorios (Str., *Geog.* XV 166) (Almagro-Gorbea, 1993: 142), y de que también esté bien documentada en la Península Ibérica<sup>299</sup> como tierras comunes roturadas y recogidas por la comunidad en beneficio de todos cuantos tomaban parte del trabajo —esto es, de toda la comunidad excepto profesionales liberales, etc.—, hace posible la existencia de este tipo de régimen de propiedad a otras sociedades de la Hispania Céltica.

- *Propiedad Comunal*: el *comunalismo*, que no comunismo (Abad de Santillán, 1993), se basa en la existencia de suelo y bienes naturales pertenecientes al conjunto de la comunidad en los que cada vecino podía obtener beneficio individual en usufructo de su trabajo; incluso se podía reconocer la posesión. Los últimos testimonios colectivos y comunales peninsulares han sido tratados, entre otros, por J. Costa ([1902] 1981: I, 58); Caro Baroja (1943: 186 y ss.), Barrero (1979: 19), Sánchez Gómez (1991: 27 y ss.) o Junquera (1993: 130 y ss.).

Los estudios al respecto se centran fundamentalmente en zonas montañas y atrasadas respecto al ritmo del resto, como los sistemas Ibérico y Central, montañas leonesas, cantábricas y pirenaicas, o en las comarcas zamoranas del Aliste y Sayago. En tierras de labor aragonesas y castellanas todavía están vigentes, por ejemplo, en la figura de los pastos en *abertal* del valle del río Alberche (*AV*); en ciertas *bouzas* de las que se obtenían leña y follaje de los bosques; y en la de otros repartos como el *fetosín*<sup>300</sup> (Costa, [1898] 1983: § VI y X; *Id.*, [1902] 1981: I, 350; II, 375; Báguena, 1984; Tomé, 1996: 402; Garayo, 1991; Casado, 1999: 61).

La mayoría de las referencias documentales a cultivos y pastos **comunales** se remontan a donaciones de tierras a las villas medievales, pero en última instancia se trata de un sistema de subsistencia que perpetúa *pro indiviso* el aprovechamiento de ciertos recursos para la autogestión e independencia de los núcleos rurales, que también tie-

ne paralelos en Europa<sup>301</sup> (Costa, [1902] 1981: I, 57 y ss.; Kelly, 1988: 99 y ss.). Es más, tal tipo de territorios —donde sólo los vecinos pueden cortar leña o apacentar al ganado (Hyg., *Gen. Con.* Th. 116)— aparecen en el denominado *Ager Publicus* del Derecho Romano como una figura ya arcaica (Capogrossi, 1980; Torrent, 1991: 251 y s.), lo cual permite considerarlo no sólo un “modo de producción germánico” —como reduciría Marx (Posadas, 1991)—, sino como un rasgo propio del marco indoeuropeo<sup>302</sup> y en el que tenían cabida notables variantes. Es más, la pervivencia de términos prerromanos como el *sel* de Cantabria —bosques comunales para refugio de ganados boyales— es más que significativa por las posibles pautas económicas y sociales indígenas que pueden albergar (Costa, [1902] 1981: II, 403; Junquera, 1993: 180 y ss.; *DRAE*, 21ª Ed.).

Analizando someramente estos datos, es posible plantear cómo las praderías y monte de algunas comunidades prerromanas pudieron ser fuente de materiales y alimentos para las personas, viviendas y ganado gracias a su explotación en común —durante pocos años—, y al libre uso de pastos, aguas, leña, madera, frutos, caza, etc. Además, como el interés general primaba sobre el particular, se establecían turnos de colaboración y mantenimiento y otros mecanismos de regulación comunal para explotarlas o vedarlas durante ciertas temporadas y permitir así su recuperación (Costa, [1902] 1981: I, 354 y s.; II, 353; García Moreno, 1986: 382; Leizaola, 1991: 21; García Martínez, 1996: 28 y s.; Tomé, 1996: 401).

Cuando existían pactos entre comunidades tradicionales había derechos y deberes similares. Estos se establecían de acuerdo a los grupos implicados y a través de reuniones que relacionaban las aldeas del entorno en instituciones supralocales. La ritualización de tales momentos bajo la protección de ermitas y santos o vírgenes concuerda con el amparo de ciertas divinidades de tradición céltica de la mitología irlandesa. Como se tratará más adelante (*vid. infra* § 4.3.II.3.b), se proyecta así en la Hispania Céltica un modelo de organización social que cíclicamente tuvo que reproducir festivales que operaban de forma indisoluble en planos jurídicos, sociales, económicos y religiosos de los grupos mancomunados.

- *Propiedad Privada*: El Derecho tardoantiguo y medieval europeo contempla cómo el individuo o la familia organizan su supervivencia en función de la defensa y explotación de bienes y territorios adscritos jurídicamente a ellos. La propiedad se transmite a los herederos y el resto de convecinos no tiene derecho alguno sobre ella (Costa, [1902] 1981: I, 57 y s.; Kelly, 1988: 110).

299 Véanse las *jaras* de Asturias, en numerosas *bouzas* de La Cabrera Baja leonesa, en los *tajones* sorianos y en las *artigas* o *comunales* de Castilla, Altoaragón (Benavente de Aragón, *H*) y de Teruel (Mosqueruela) (Costa, [1902] 1981: I, 354 y s., nota 77; II, 259; Casado, 1999: 63 y s.).

300 En concejos de Segovia, Valladolid y Burgos se adjudican lotes de tierras —*fetosines*— de forma vitalicia a los vecinos del pueblo por sorteo o por turnos. Cuando es por turnos rige la mayor antigüedad de residencia en el municipio. A la muerte del adjudicatario la mujer es la usufructuaria del *fetosín* hasta que ella fallece y la tierra vuelve a recaer en otra familia a cambio de una cantidad simbólica en concepto de arrendamiento. La diplomática sitúa su origen en el siglo XIV como medida de gracia de los señores feudales para aliviar la tensión social producida por la escasez de tierras cultivables.

301 Ha sido un modelo bien documentado en el *mir* eslavo, en la tradición lombarda, en los *fruits commun* de pastos de las montañas saboyanas, en el *village-community* inglés o en Irlanda hasta Jacobo I, en el siglo XV (Costa, [1902] 1981: I, 57; Buttin, 1943; Hudry, 1991).

302 Como ya señaló A. García Gallo (1955; 1974: 417 y ss.), el Derecho Romano Vulgar presenta coincidencias con otras regulaciones germánicas que superan la mera afinidad.

Las alusiones a la acumulación de riqueza del suegro de Viriato apuntan hacia su existencia entre los lusitanos (García y Bellido, 1981: 77), y los objetos de prestigio y ajuares especializados de las necrópolis celtibéricas así lo avalan (Francisco, 1989: 79; Lorrio, 1997: 314 y 326). Otro indicador de ello que también se ha propuesto son las parcelaciones del territorio, como muestra Columela (*R.R.* XI 3, 3) en el mundo hispanorromano acerca de la protección de huertos privados con muros y con setos de zarzas. Los cerramientos de parcelas, murados o no, han sido uno de los elementos del paisaje que se han interpretado como nítido indicador de la existencia de propiedad privada. Esta tesis, aplicada a la Hispania Céltica en el sentido de las estrategias de monumentalización de F. Criado Boado (1993: 45 y ss.), propendría el paisaje parcelado como primera manifestación de la disolución de las comunidades primitivas.

Sin embargo, en contra de esta identificación y de la unívoca cronología medieval y moderna de los muros en Europa y la Península Ibérica (contra Cabero, 1980: 60; contra Simon, 2001: 89 y ss.), se ha de advertir que la parcelación es un fenómeno prehistórico que, aunque difícil de documentar en la Península Ibérica, se refleja en las trazas de *celtic fields* en el Wiltshire inglés (Cunliffe, 1997: 316; Birkhan, 1999: § 700 y s.) y en algunos *talus* de la región bretona de Morbihan (Giot, 1995: 266 y ss.). Del mismo modo, se ha de remarcar que la individualización del territorio o parte de él no implica necesariamente el acaparamiento y transmisión hereditaria del mismo por un único grupo familiar.

En primer lugar, la delimitación de un espacio con muros está presente en Europa –Inglaterra, Bretaña, etc.– desde la Edad del Bronce con los denominados “campos célticos” y se generaliza en la Edad del Hierro (Fowler, 1983: 94 y s.; Audouze y Buchsenschutz, 1989: 203 y s.). Además, conviene recordar que un amurallamiento de espinos o de piedra no es sinónimo de uso particular o privado, sino que puede encerrar precisamente terrenos comunales, como se evidencia en épocas históricas (Jovellanos, 1793: 92; Izquierdo, 2001: 287; Simon, 2001: 87); y que, en todo caso, depende de la actividad desarrollada en su interior. Si se tiene en cuenta que en los asentamientos sedentarios estos eran una forma pragmática de evitar las intrusiones de animales en huertas, corrales y almacenes al aire libre-amea-les, en ocasiones comunales, cabría interpretar muchos de ellos como una formalización en arquitectura dura de los separadores de zarzo que, con idéntica función, se documentan en otros asentamientos temporales de pastores de la Península Ibérica (Jovellanos, 1793: 88; Leizaola, 1991: 20; Tomé, 1996: 379).

A través de los denominados *fueros de troncalidad* –asumidos en el *Fuero Juzgo* (1241) y el *Fuero Real* (1254)– se evidencia la variedad de modelos de propiedad en torno a los espacios cercados. Dichos fueros muestran cómo la familia proporcionaba un solar con casa, huerto y muro de cinco *cabnadas* de extensión al hijo que fundaba su nueva

familia (Costa, 1917: 84). La característica fundamental de tal solar era su condición de inalienable, pero era reversible al tronco en ciertas excepciones. Teniendo en cuenta que los pequeños asentamientos rurales están formados por troncos familiares-gentilicios comunes y que éste sistema recuerda a los cinco acres de propiedad libre que se reservaban bretones y germanos o al *haeredium* inalienable de la primitiva familia romana (Costa, [1902] 1981: I, 151 y s.), es probable que alguna de las formas de propiedad privada en la Hispania Céltica fuera cercana a la que sobrevivió en la zona de Albarracín (Almagro-Gorbea, 1994: 50) o en las concesiones consensuadas de tierras por los concejos abulenses a sus vecinos para la construcción de tinadas y rediles en zonas comunales (Tomé, 1996: 395). En contextos feudales (Le Goff, [1964]: 114) esas prerrogativas pasarían al señor y así, en las familias pudo perdurar un modelo de derechos de posesión provisional o de usufructo más o menos extenso.

Con todo, el régimen de propiedad es una respuesta adaptativa a un contexto socioeconómico y cultural concreto que también fluctúa en un mismo lugar en función de otros condicionantes particulares y puntuales. Por tanto, dentro del comunismo han existido prácticas colectivistas, como en Galicia, Aliste, Soria o Altoaragón, donde toda la comunidad laboreaba y segaba huertos de regadío y tierras de secano y transformaba otras tierras comunales para sustentar a aquellos vecinos que habían perdido las suyas, e incluso sufragaba la muerte de un buey o mula al que lo había perdido (Costa, [1902] 1981: I, 320; I, 329 y s.; Lázaro Carrascosa, 2001b: 13).

Mientras, la individualidad también era habitual en forma de usufructo, que, si bien no es estrictamente propiedad privada, opera hasta cierto punto de forma similar. Este sería el caso del aprovechamiento de los panales silvestres que realizaban corsos (Diod. S., *B.H.* V 14, 1) y vascos (Aranzadi, 1943: 370) y que podría intuirse en la Hispania Céltica a tenor de la gran cantidad de miel de la Celtiberia (Diod. S., *B.H.* V 34, 2→). Lo mismo ocurriría en los pastos y bienes comunales, ya que, como en la zona somedana (*O*), la propiedad comunal no impedía que cada vecino poseyera uno o varios prados cercados para pastos y laboreo (García Martínez, 1996: 20). Otros testimonios, por ejemplo, de la Galicia entre los siglos XII y XVI también señalan la adscripción de huertas, alpendres, caminos de acceso y derechos a prados al *casal* ‘hogar de la familia extensa’ (Pena, 2007b: 96 y s.; 102 y s.). En este sentido, el estudio de D. Blair Gibson (2007) acerca de la coexistencia de jefaturas con “propiedad privada” y de propiedad comunal en la Irlanda Medieval refuerza la existencia de sociedades y sistemas socioeconómicos menos rígidos que los habitualmente propuestos para las sociedades de la Edad del Hierro de la Europa Templada.

Todavía a finales del Antiguo Régimen se tiene conocimiento de circunstancias críticas en las que las aldeas primaron la supervivencia misma de la comunidad de forma

transitoria sobre el beneficio individual. Tal y como apunta García Sanz (1977: 372), fue el concejo abierto de Fuentelcésped quien acordó en 1699 la “autoconfiscación” de productos excedentarios existentes en la villa –vino– para comprar otros deficitarios y vitales –cereal– y repartirlos entre los vecinos según sus necesidades. Los magistrados del concejo fueron los gestores de la operación. Por ello debe considerarse la capacidad de las sociedades de economía preindustrial, como las hispanocélticas, para afrontar guerras y hambrunas regulando –desde la reciprocidad y en comunidad– la propiedad y las relaciones sociales, más allá de la creación de modelos estancos y esclerotizados que hubieran abocado a la autodestrucción a la gran mayoría de la población ya en la Antigüedad.

#### 4.2.I.2.B.- MARCAS DE PROPIEDAD

En el entorno rural han existido numerosos ejemplos de marcas y distintivos fijos y perecederos usados con el objetivo de señalar una condición especial de un lugar, artefacto o animal<sup>303</sup>. Los amojonamientos también pudieron ser una forma de materialización visual de la posesión de un territorio celtibérico tal y como refleja la *Tabula Contrebiensis* (Fatás, 1980: 71). Puesto que se hará referencia a ellos al tratar los espacios simbólicos, árboles y piedras en la mentalidad popular (*vid. infra* § 4.3.II.2.a), conviene recordar la presencia de otras maneras de señalar la propiedad de la tierra. Entre las más llamativas destacan la *terminatio* sacrificial de F. Delpech (1990), los rituales de arrojar lanzar o armas estudiados por M. Tenreiro (2005; 2007b) en la Península Ibérica y Europa, y la que cita A. Álvarez (2005b) en el centro asturiano<sup>304</sup>, consistente en plantar un árbol y trabajar su plantador la tierra circundante en usufructo mientras el árbol viviese.

Del mismo modo, hay otros espacios que pierden su régimen de propiedad bajo ciertas circunstancias. El derecho irlandés arcaico señala que robar en una casa quemada, a cadáveres o en cuevas no puede ser considerado robo (Kelly, 1988: 148), lo cual merecería conocer si circunstancias semejantes en España y Portugal serían pervivencia del mundo prerromano.

Los distintivos tradicionales de reses más extendidos en toda Europa consistían en marcas fijas, de por vida, como sellado, cortes y mutilaciones en las orejas, rabos, etc. (Leizaola, 1991: 22; Tomé, 1996: 383; Rodríguez Pascual, 2001: 135 y s.; Vázquez Varela, 2006: 447). La continuidad de prácticas ganaderas similares desde época prerromana se revela en la alusión de Diodoro de Sicilia (*B.H.* V 14) a las marcas que hacían los corsos a sus animales de montaña para distinguirlos. P. Balbín (2006: 84 y s.) también ha

sugerido que los signos inscritos de las *tesserae* de hospitalidad peninsulares –círculos concéntricos y otros motivos lineales– podrían interpretarse como distintivos pecuarios.

Aunque es difícil corroborar la hipótesis de Balbín<sup>305</sup>, todo análisis de la Hispania Céltica debe considerar la existencia de marcas de propiedad imperecederas en materiales perecederos<sup>306</sup>, así como otras marcas inmateriales, como el sonido singular de los cencerros: en contextos aldeanos, el tintineo de estas herramientas, bien conocidas en la II Edad del Hierro de la Península Ibérica (Cuadrado, 1991; Penedo, 2001; Urbina *et alii*, 2005a: 168), ha servido para reconocer al animal y a su propietario en la distancia en tanto que cada pastor dotaba a su cabaña de un sonido personal. Este sistema de identificación auditiva ha sido utilizado incluso como prueba definitiva para dirimir hurtos de vacas en el País Vasco (Aranzadi, 1945: 495).

Otro buen ejemplo de continuidad del derecho tradicional de propiedad a medio camino entre la explotación silvícola y la ganadería es la apicultura. La explotación de los panales silvestres era, tanto para los corsos de Diodoro de Sicilia (*B.H.* V 14) como en el derecho consuetudinario vasco que recogió Aranzadi (1943: 369), para el que encontraba la colmena, independientemente del dueño del árbol; para ello el árbol debía ser marcado. Otra opción era transportar el panal a uno nuevo confeccionado con mimbre y barro o cortezas y troncos de árboles (Aranzadi, 1943: 370). ¿Podría la importancia de la recolección de la miel en la Celtiberia (Diod. S., *B.H.* V 34, 2→) extender estos modelos al conjunto de la Hispania Céltica?

#### 4.2.I.2.C.- PROPIEDAD DEL AGUA

Pese a la importancia del control de los recursos agropecuarios, el agua es, todavía más, un condicionante de la vida de las personas y de sus actividades. Los usos y costumbres tradicionales en la explotación y propiedad del agua ponen de manifiesto la posibilidad de profundizar en estructuras sociales comunales e intercomunales para la regulación y aprovechamiento de recursos básicos en contextos rurales de la Hispania Prerromana.

305 A nuestro juicio la teoría es verosímil, más aún cuando la tésera nº 6 que la autora interpreta con “*forma de pez*” (Balbín, 2006: 85) representa un vellón o piel de res. Todos los símbolos se enmarcan inequívocamente en el ámbito ganadero pero, como reconoce la autora, también podría tratarse de firmas de magistrados o de otros significados que no alcanzamos a comprender.

306 Las marcas en las encinas u otros árboles son habituales desde los amojonamientos de los gromáticos, como Higinio o Sículo Flaco, hasta los deslindes medievales y modernos. Véase que en «*algunas regiones se contemplan estacas como mojones, unas de encina, otras de olivos, otras de hasta enebro. [...] es necesario que se respete un mojón, árboles, o cualesquiera de los tipos (de delimitaciones) mencionados*» (Hyg., *Gen. Con.* Th. 103) y que «*en los linderos se hallan piedras marcadas [...] gammas que están orientadas hacia sus (respectivas) alineaciones. También hallamos algunas marcadas con una cruz aspada*» (Agro. Th. 104→). Siglos después, esto mismo se hacía en el deslinde entre las villas abulenses de Pedro Bernardo y Mombeltrán en 1679: «*y allí se fue a la laguna del Quejigal y en dicha tierra se fijó un mojón en una encina, y en el tronco se hizo una cruz [en su corteza], y por el pie se le echó tierra y jaras*» (Martino, 1995: 66).

303 Por ejemplo, las marcas de colores para señalar a los animales que se han retrasado en el parto, los que todavía no se ordeñan o para facilitar la labor del pastor a la hora de reunir a corderos extraviados con sus madres (Leizaola, 1991: 22; Tomé, 1996: 384; Represa, 1998a). Del mismo modo, para evitar que los ganados entraran en tierras sembradas o acotadas en León-Cantabria se ataba un manojo de paja a un palo hincado, el *pachizo* o la *mondiella* (Mingote, 1988: 345).

304 Berrueto (Teverga) y Valdemora (Candamo).



La localización en regatos y puntos muy concretos ha determinado tradicionalmente la consideración del agua como un bien común sobre el que no se podía especular ni alterar su recorrido en beneficio particular<sup>307</sup>. El derecho de su uso, que va unido a la tierra que se trabaja, ha requerido de una organización mayor que la familiar, tanto para garantizar normativamente el provecho de todos los vecinos como para gestionar a largo plazo las infraestructuras por las que discurre, tal como se aprecia en el sistema de turno *a tocas* abulense o en las dos *hacenderas* a las que debían atender algunas comunidades de regantes segovianas<sup>308</sup> (Tomé, 1996: 444 y ss.; Canales y Crespo, 2001: 134; De Miguel, 2007).

El hecho de que la mayoría de conflictos entre vecinos de un mismo pueblo tuviera su origen en asuntos de riego también evidencia la existencia de instituciones locales de regantes. En la Península Ibérica quizás los órganos reguladores más conocidos son los levantinos<sup>309</sup>, pero el derecho comunal en materia de aguas ha pervivido en todo el territorio de la Hispania Céltica, como en las “juntas de regantes” de las serranías de Ávila<sup>310</sup> (Tomé, 1996: 445 y s.).

Este tipo de organizaciones reunía de forma cíclica a los regantes beneficiados de los distintos regueros del territorio, al menos anualmente, y designaban un órgano rector para cierto tiempo<sup>311</sup>. Esta institución no implicaba lucro ni prestigio alguno a sus rectores, sino que servía de órgano comunal para la solución de problemas y para regular el turno estricto de aprovechamiento igualitario del agua (Tomé, 1996: 446). También gestionaba el trabajo comunal en los arreglos necesarios, especialmente por parte de los regantes inmediatos. Además, es muy interesante la elección de una persona como magistrado ejecutivo y rotativo que, al margen de procurar su subsistencia, organizaba, vigilaba y ponía en funciones el sistema de riego abriendo y cerrando regatos (Kavanagh, 1988: 135 y s.). A cambio, este *aguardor*, que así se denominaba en Nava del Barco (*AV*), recibía una compensación económica a partes iguales por todos los regantes a los que daba servicio (Tomé, 1996: 444 y ss.).

La responsabilidad de los individuos con la comunidad se manifiesta en las penas que se aplicaban por cualquier

incumplimiento de turnos, abuso o ausencias del regante aunque el sistema era lo suficientemente flexible como para albergar cambios y pactos siempre y cuando fueran avisados con tiempo (Tomé, 1996: 445).

El carácter comunal del uso del agua no se limitaba a un núcleo concreto, puesto que se trata de un bien que afecta a intereses supracomunitarios. Cualquier acción o cambio sobre un cauce modifica sus condiciones curso abajo y, por tanto, desestabiliza el equilibrio de las estrategias económicas de los grupos colindantes. Si se atiende a la práctica tradicional, es muy probable que el litigio entre los allavonenses y salluenses y sosinestanos del *Bronce de Botorrita II*, del 87 a.C. (Fatás, 1980), estuviera causado por una desviación de aguas naturales de forma bilateral sin tener en cuenta el perjuicio causado a terceras comunidades. La reacción allavonense fue denunciar que tal apropiación no se ajustaba al derecho consuetudinario pero, puesto que la sentencia no les fue favorable, cabe pensar que las condiciones específicas del caso, las cuales desconocemos, inclinaron el arbitraje de Contrebia a favor de los denunciados.

#### 4.2.1.2.D.- PROPIEDAD DE VIVIENDAS, MEDIOS DE PRODUCCIÓN Y ARTEFACTOS

Las formas de propiedad privada de los últimos siglos han otorgado título de privacidad a todo bien mueble o inmueble que se halla alrededor de sus poseedores. El estudio de otras comunidades preindustriales de la Península Ibérica muestra que el modelo individualista no parece ser mayoritario ni total dentro de las pautas tradicionales. En materia de vivienda, ya se ha señalado cómo en zonas del Sistema Central o en Las Hurdes el suelo sobre el que se asentaba la residencia de los recién casados o la tinada era donado por acuerdo del concejo. También allí, como en tierras leonesas, existía la costumbre de que en los chozos pastoriles de montaña el pastor fuese usufructuario mientras duraba su estancia temporal, pero no más (Alonso Ponga, 1981a: 31; Domínguez Moreno, 1983b: 118; Leizaola, 1991: 19; Tomé, 1996: 395). Sólo el utillaje doméstico más sencillo parece haber sido tradicionalmente privado al ser fabricado por sus mismos poseedores. Por el contrario, en la consideración de grandes aperos y otros elementos singulares de origen foráneo entra en juego bien el comunalismo, bien la especialización, el comercio y las consiguientes relaciones de poder.

La dualidad de formas de propiedad y transmisión de bienes inmuebles en la Historia y el Folklore de la Península Ibérica —reflejada unas veces en que el concejo concede tierras a la familia y otras en que la familia es la que transmite las propiedades como bienes raíces e inalienables— plantea el dilema de si es posible inferir modelos de transmisión comunales y privados también en las aldeas prerromanas: o los testimonios etnohistóricos y etnográficos sirven por haber entrado la propiedad individual de lleno o, por el contrario, lo que se manifestaría es la existencia desde la Antigüedad de un mecanismo de adquisición de bienes raíces por parte de la familia a través de las

307 Así aparece ya en un fuero de Jaime I en el siglo XIII: «*Tots los flums els ports de les aygues dolces o de la mar son publichs, e comuns a tots*» (Graullera, 1997: 1498).

308 Un trabajo comunal implicaba tareas en los cauces locales por parte de los vecinos; en otro momento del año todas las comunidades beneficiadas por los riegos debían aportar vecinos suficientes para realizar trabajos que afectaban a todas (De Miguel, 2007: 5).

309 Aunque los primeros testimonios del *Consejo de Hombres Buenos* de Murcia y del *Tribunal de las Aguas* de Valencia aparecen en el siglo XIII, el origen de estas instituciones se remonta, al menos, al siglo X, época de la que se conocen reglamentos hispanomusulmanes (Graullera, 1997: 1505 y ss.).

310 Por ejemplo, en Navaescurial y Navacepedilla de Corneja (Tomé, 1996: 445 y s.).

311 En el citado ejemplo abulense se reunían anualmente a inicios de verano y designaban una *Junta de Aguas* cada cuatro años, compuesta por cuatro miembros (Tomé, 1996: 445 y s.).

donaciones que el resto de la comunidad acuerda dar para la constitución de nuevos hogares.

En este sentido, el conocimiento de las estructuras sincrónicas de los asentamientos de la II Edad del Hierro es fundamental para estudiar las formas de propiedad y la existencia de espacios o infraestructuras de uso comunal. Esta es la situación de grandes espacios domésticos a priori diáfanos, como los del poblado de la Edad del Hierro de Intxur en Guipúzcoa (Peñalver y San José, 2003: 32-35 y 74) o los tradicionales abulenses, o las estructuras prerromanas que albergan una alta concentración de herramientas. Un óptimo registro arqueológico podría dilucidar la existencia de modelos de control de los medios de producción por élites locales o todo lo contrario, la existencia de espacios, herramientas o materias primas comunales que se aprecian en la organización tradicional (Lázaro Carrascosa, 2001a).

Así, partiendo de menciones de los autores grecolatinos alusivas a pueblos peninsulares que reunían bienes de propiedad pública y privada, como el oro y plata de los saguntinos en el contexto ibero (App., *Ib.* 12), podría volver a leerse en clave comunal la existencia de depósitos de herramientas y bienes. Visto desde esta perspectiva, la acumulación de herramientas y otros artefactos podría verse también como una forma de acopio comunal y no tanto como la anteriormente sugerida forma de tributación (Fita, 1883a: 220 y ss.; 1883b; Gárate y Knörr, 1982) (*vid. supra* § 4.1. X). Del mismo modo, la presencia de un número reducido de otros elementos en proporción a los habitantes estimados para algunos yacimientos, como los *horrea* u hornos (García Huerta y Rodríguez, 2009), también trae a colación su uso de forma comunal, tal y como se aprecia en otras instalaciones tradicionales “*do povo*”.

Esta cuestión no es óbice para que, tomando el ejemplo de estructuras comunales para el almacenaje u horneado en las que coincidían varias familias, como en los *espigueiros* y *fornos do povo* norportugueses y castellano-leoneses (Veiga de Oliveira, 1984: 253 y ss.; Lázaro Carrascosa, 2001a; Alonso González, 2008: 28; Aladro, 1991: 83), la Etnografía también plantee la perfecta coexistencia en épocas prerromanas de espacios comunales con elementos distintivos de propiedad particular. En el contexto mencionado, por ejemplo, este detalle vendría descrito por marcas y elementos particulares como los sellos acuñados en la masa de pan<sup>312</sup> (Sánchez y Timón, 1981: 5).

El registro etnográfico también ha aportado suficientes ejemplos de animales individuales –verracos o *toros padres*– y de rebaños pertenecientes al concejo que ilustran la viabilidad de los modelos de propiedad ganadera comunal mixta que citan las fuentes clásicas. Estos sistemas comunitarios tradicionales, introducidos al tratar formas de pastoreo libre (*vid. supra* § 4.1.IV), ya fueron considera-

dos prerromanos por etnólogos como E. Veiga de Oliveira (1984: 252).

La existencia de un cerdo, de un toro para cubrir las vacas de toda la comunidad –como en El Tremedal (*AV*), en Carbajales de Alba (*ZA*), en Rio de Onor (*P-BZ*) y en general en Barroso y en todo el tercio Norte de Portugal, tierras de Burgos, Soria, Rioja, Asturias y Altoaragón (Costa, [1902] 1981: I, 346; II, 361; Cabero, 1980: 74; Veiga de Oliveira, 1984: 252 y ss.; Junquera, 1993: 177 y ss.; Sánchez García, 2000: 27)– y de “animales padres” para todas las cabañas muestra otras singularidades propias en lo relativo a infraestructuras y a su mantenimiento que bien deben plantearse en el mundo prerromano.

El sistema se basa en la existencia de un prado –*lamas do touro*–, un *palheiro do touro* y/o un corral comunal<sup>313</sup> que era rotativamente usado y mantenido por alguno de los vecinos poseedores de vacas a cubrir. La existencia del semental llevaba implícita la prohibición de deshacerse de él si no era para adquirir otro ejemplar. Pero, además, la identificación de las aldeas con dichos animales y los combates que protagonizaban principalmente los toros entre aldeas aportan un origen tangible a las leyendas de resolución de disputas entre pueblos a través de estas peleas (*vid. infra* § 4.2.IV.4.a) (Veiga de Oliveira, 1984: 252 y ss.; Álvarez Peña, 2007: 247-249).

Los perros son otros protagonistas indispensables de la actividad ganadera cuya propiedad también es susceptible de ser comunal; a este respecto, es muy interesante que al menos en tierras alcarreñas (Matallana, *GU*) existieran por costumbre dos mastines comunales. Estos canes especializados se unían cada mañana al pastor que salía a la sierra con el ganado y, a su regreso, los mastines iban puerta a puerta para ser alimentados por la comunidad. Teniendo en cuenta la voracidad de los mastines necesitarían de toda la aldea. Si algún vecino no los alimentaba, los perros instintivamente nunca les acompañaban, con lo cual se denotaba la falta de colaboración con el bien común (Nieto y Embid, 1989: 9). La presencia de objetos asociados a perros pastores –carlancas<sup>+</sup>– en la II Edad del Hierro de la Meseta (Vega *et alii*, 1998; García-Moncó, 2008) y el hecho de que muchos huesos localizados en calles de *oppida* y castros hispanocélticos estén roídos también por cánidos (Torres Martínez, c.p.) hace totalmente factible la existencia en esta época de sistemas de propiedad comunal de perros semejantes a los documentados etnográficamente.

Por su parte, también hay constancia de rebaños de vacas y recuas en tierras de Asturias y Galicia<sup>314</sup> cuya condición

313 En Portugal, véase la *casa del touro* en Rio de Onor o el *corte do boi* en tierras de Barroso (*P-BZ*) (Veiga de Oliveira, 1984: 254).

314 Véase la Tesis Doctoral del P. Iglesias Hernández (1973) así como las bien conocidas prácticas de la *rapa das bestas* de Sabucedo (La Estrada, *PO*) y otras que tienen lugar en los *curros* gallegos ‘encerraderos circulares’ (Cabada, 1992; Peralta, 2000; Vázquez Varela, 2006; Torres Martínez, 2011: 126-137).

312 Tradicionalmente eran las iniciales de la mujer que lo amasaba y llevaba a cocer.

semilibre ha sobrevivido en paralelo a los ganados privados. Es más, de acuerdo con los trabajos etnoarqueológicos llevados a cabo por H. Pose y J.M. Vázquez (2005: 489 y ss.) acerca de las deformaciones que implica la estabulación tradicional en los équidos, la existencia de ganados en régimen de semilibertad en la Edad del Hierro se revela como una estrategia de explotación altamente adaptada al contexto preindustrial.

La explotación de su carne, cuero y derivados aportaba fondos y garantías de supervivencia a las aldeas, así como animales de tiro seleccionados, gracias a la participación de todos los habitantes en su mantenimiento, caza y marcado de las reses con el símbolo comunal. Si a estas formas ganaderas se unen los sistemas de propiedad y trabajo comunal en cultivos (*vid. supra*) (Costa, [1902] 1981: I, 354 y s.; Dias, 1953), y aun careciendo para Hispania de citas tan concretas como las de Tácito para los germanos<sup>315</sup>, las referencias de Apiano (*Ib.* 73→) a la entrega de caballos, trigo, monedas y cuanto recurso público poseyera la ciudad de *Talabriga* (Lamas do Vouga, Águeda, *P-A*) en el 136 a.C., o la de los numantinos, así como la devolución de caballos que dicta el bronce de Alcántara, confirmarían la convivencia de estructuras comunales con otras formas de posesión particular en la Hispania Céltica e Ibérica ya señalada por Torres Martínez (1993: 173) y Sánchez-Moreno (2005: 255 y s.).

En última instancia, este mismo concepto podría hallarse en algunas incidencias en los deslindes romanos de Hispania a finales del siglo I d.C. De una parte, tenemos el hecho de que algunos deslindes fueran sólo del perímetro de las tierras del asentamiento –*Lat. pertica*, mutatis mutandi término municipal– y no de los campos privados internos. Si bien Sánchez-Palencia *et alii* (2009: 295) consideran que esta medida es una consecuencia de la reordenación augusta de la administración imperial –que, en efecto, podría estar actuando en ciudades de relevancia como *Helmantica* o *Pallantia*–, la alusión de Frontino (*Agr.* 1-2→) a que el fenómeno sucedió en muchas provincias donde las poblaciones habían deslindado el suelo tributario en general y, por tanto, tributaban por núcleo, sí podría evidenciar organizaciones comunales prerromanas (Francisco, 1989: 78 y s.). Por otro lado, conviene recordar el mencionado pasaje de los “lugares abandonados” –no regulados– que no recibieron límites, y que estos vienen regulados por el derecho de los habitantes (Fron., *Contr.* VII 23-8.6→).

#### 4.2.1.3.- SISTEMAS DE HERENCIA

La conducta humana transmite entre generaciones conocimientos, rasgos identitarios y otros aspectos culturales que sirven para su supervivencia e identidad. Sin embargo, cuando desde la investigación histórica o etnológica se alude a sistemas de herencia, el significado se circunscribe

al ámbito más puramente económico y social del término: alude a las formas de transmisión de bienes muebles, inmuebles y territorios y a los tipos de organizaciones familiares en los que se desarrollan. En la Hispania Céltica, el tema de la herencia ha sido tratado acaloradamente sobre las referencias que aportaron los autores grecolatinos (Str., *Geog.* III 4, 18→), las fuentes epigráficas y, en particular, desde los datos que aportaba el registro etnográfico posterior (Costa, [1902] 1981: I, 151 y ss.; Caro Baroja, 1943).

El posicionamiento en esta discusión implica otras características sociales muy profundas de las comunidades prerromanas en las que se desarrollaron –tipo de propiedad, linealidad, formas de aprendizaje, tuteladas, dotes, lugares de residencia, etc.–. El problema reside en que, puesto que en la mayoría de los casos son desconocidos, se ha cometido el error de generalizar, confundir y extrapolar libremente los modelos registrados por las fuentes grecorromanas y etnográficas o los inferidos del registro arqueológico. El ejemplo más evidente ha sido en confusión durante todo el siglo XX entre linealidad, domicilio, representatividad y poder decisorio familiar, ya que se ha considerado frecuentemente que quien heredaba era también quien ostentaba la cabeza de familia.

Un pilar necesario para acercarse a la herencia prerromana pasa por conocer las **formas de propiedad**. A tenor de lo referido con anterioridad en la Hispania Céltica, la existencia paralela de sistemas colectivistas con otros en los que la propiedad privada tuvo más peso esboza un panorama polimórfico en la transmisión de derechos jurídicos, económicos, sociales, etc. dependiente de condiciones y tradiciones concretas. La progresiva elitización de las sociedades de la Edad del Hierro, mayoritariamente basadas en la explotación del medio rural, continuó paralela a la búsqueda de las comunidades de su autosuficiencia.

Los historiadores del Derecho evidencian que la familia medieval peninsular, célula principal de consumo y producción, todavía manifiesta la protección de su autonomía gracias a la existencia de propiedad privada inalienable. Es más, los denominados como *fueros de troncalidad* –asumidos en el *Fuero Juzgo* (1241) y el *Fuero Real* (1254)– muestran cómo la familia proporcionaba un solar con casa, huerto y muro de cinco *cabnadas* de extensión a todos los hijos que fundaban su nueva familia (Costa, [1902] 1981: 54 y s.; 1917: 84). Así lo recoge el *Fuero Viejo de Castilla* (IV 1, 1, 10→ y 13), fechado entre el siglo XIII y XIV, y su énfasis en que estos bienes no podían comprarse ni venderse sugiere unas consecuencias sociales muy significativas. Si se tiene en cuenta que esta situación obligaba, en la sierra de Albarracín, entre otras, a matrimonios consanguíneos para reconstruir la unidad de autoabastecimiento (*vid. infra*), debería considerarse esta práctica como una de las que muy posiblemente pudieron predominar en el mencionado sistema que describe Justino en el siglo II d.C., y que comparte la inalienabilidad de las propiedades familiares (Costa, 1917: 84 y s.; Almagro-Gorbea, 1994: 50).

315 Los caballos para oráculos «*están cuidados a expensas públicas en los mismos bosques y arboledas, blancos y no alcanzados por ningún trabajo profano*» (Tac., *Germ.* 10→).



Por tanto, la herencia no se ha de entender sólo como un capital mueble que pasa de mano en mano, sino que la fortuna traspasable también debía contener un alto grado de patrimonio inmóvil e inmaterial. Esto es, además de los bienes muebles e inmuebles —el hogar y las estancias domésticas ligadas a él—, la herencia debía transmitir elementos intangibles pero fundamentales en la sociedad: la filiación gentilicia. La identificación durante 4 ó 5 generaciones con un mote familiar podría dar respuesta a los problemáticos “genitivos de plural” de la onomástica celtibérica<sup>316</sup>. Y es que, como ya señalara Fustel de Coulanges ([1875]: 107), eran los sujetos los que pasaban por el patrimonio material e inmaterial de la familia en distintas generaciones, y no al revés.

En relación con ello se encuentra el debate acerca de quién podía recibir herencia. De nuevo es necesario remarcar que la mención a uno u otro modelo no impide la existencia de variantes ni que unos derivaran en otros, pero, con los datos actuales y con la intención sintética de este trabajo, se debe asumir tal forma de exposición. Así, en otros pueblos prerromanos de Europa Central, según Tácito (*Germ.* 20, 4-5), si no había hijos, accedían los familiares más cercanos, pero también podían heredar incluso las enemistades; ni tan siquiera tenía por qué existir un testamento formal.

El papel atribuido a la mujer en la herencia ha sido desorbitado en la bibliografía tanto por exceso como por defecto. De una parte, existe un ideal amazónico basado en la supremacía de las mujeres de la montaña cantábrica (Str., *Geog.* III 4, 18→), lo cual marcó los estudios antropológicos de matriarcados en la Península Ibérica<sup>317</sup>. Por el contrario, el progresivo respaldo normativo en la implantación del varón sobre la mujer, como en la *Ley Sálica* de los francos —siglo VI d.C.— (Le Goff, [1964]: 255 y s.) y sus ramificaciones en tempranas leyes irlandesas —siglo VII— (Kelly, 1988: 68 y ss.) e hispánicas, refuerzan la negación total de los textos y mitos clásicos en esta materia (Finley, 1961: 99; Bermejo Barrera, 1979: 81; *Id.*, 1980: 108; Reboreda, 1998).

En sentido estricto, es difícil determinar la fiabilidad de las fuentes que, tanto para la Edad del Hierro como para momentos premodernos de la Península Ibérica y de otros territorios de raigambre indoeuropea, mezclan matriarcado, ginecocracia, matrilocidad, matrifocalidad o matrilinealidad con independencia de otros importantes aspectos relacionados (Esq., *Eum.*; Tac., *Germ.* 20, 4-5; D. Cass., *H.R.* LXII 2, 2-4 y ss.) (Brogger y Gilmore, 1997). Sin embargo, determinados *corpora* y ciertas áreas han conservado —más o menos mermada— la capacidad jurídica de la mujer para heredar. Hasta el siglo VI d.C. existieron ricas propietarias de Irlanda, pues estaban obligadas a prestar

servicio militar (Le Roux y Guyonvarc’h, 1991: 158 y ss.), y en la legislación posterior pudieron seguir como cabezas de familia si tenían maridos insolventes o forasteros (Kelly, 1988: 73-75 y 104; Alberro, 2003b). Algo similar ocurría en tierras maragatas (*LE*) pues el *usaje* del país permitía a la mujer *amontonarse*, esto es, hacerse cargo de todos los recursos de la casa, vivir separadas y no recibir al marido si este regresaba sin dinero o enfermo (Rodríguez Pérez, 2008: 8).

En el *Liber Iudiciorum* (654) y los fueros de troncalidad también se concede a la mujer una dote correspondiente a la décima parte de los bienes; y para J. Costa [1902] 1981: I, 350) y J. Caro Baroja (1970) los privilegios femeninos existieron en ambas vertientes del Pirineo en las leyes vascas de primogenitura indistinta (Valdivielso, 2005). En otros testimonios etnográficos los varones asumían un rol dependiente<sup>318</sup>, como en el rito de la *covada* (Valdivielso, 2005) que también citara Estrabón (*Geog.* III 4, 17). En este contexto, también podría desprenderse de la conocida mención del siglo II d.C. de que la mujer de *Gallaecia* se ocupaban de las tareas domésticas y de la labranza (Just., *Ep.* XLIV 3, 6) y de otras similares posteriores<sup>319</sup>, referentes a que la mujer llevara al matrimonio la casa y el huerto, esto es, el sustento más inmediato (Fraguas, 1973: 37 y s.). Mientras, el varón, como aparece en el mundo indoeuropeo (Benveniste, 1969: 40), aportaría posesiones inmobiliarias como las armas, herramientas y el ganado. Vista esta hipótesis se hace necesario seguir profundizando y aportando ejemplos de la Península Ibérica en los que nuestra metodología aporte nuevas líneas de discusión acerca de las herencias, las mujeres y la representatividad familiar (*vid. infra* § 4.2.III.6).

Una cuestión paralela es que matriarcado y matrilinealidad raramente han coexistido históricamente, y que el primero jamás se desarrolló en grado pleno (Lévi-Strauss, 1955b; Harris, 1990: 426 y s.). Hubo comarcas, como en algunas gallegas, con predominio del sistema de herencia matrilineal, pero ello no implicaba en absoluto el dominio social ni político de la mujer; en todo caso, su situación mejoraba algo respecto a las otras en las que no lo había (Lisón, 1971: 243 y ss.; González Reboreda, 1990: 136 y 164). De ahí que, a la hora de enjuiciar la relevancia política de la mujer hispanocéltica, la posibilidad de que alguna

316 Véase la bibliografía relativa a esta discusión en Almagro-Gorbea (1994: 50).

317 Esta corriente ya fue criticada por J. Caro Baroja (1970: 26-29). Véase, entre otros, a Bachofen [1861] y Schmidt (en Aboy, 1987: 491).

318 En las *caserías* cántabras y en otros casos de Vascongadas e incluso baleáricas, la hija heredaba el hogar y el futuro marido iba a convivir con ella. En casos como el *petricio* que se practicaba en algunas partes de Galicia —fórmula por la cual el padre elegía al sucesor para continuar la labranza y la casa—, el heredero podía dotar a las hermanas con dinero o con casa, muebles, aperos de labranza, era, huerta y hasta con cosechas verdes o ya recogidas (Fraguas, 1973: 38).

319 Resulta paradójica la mención de P. Madoz a mediados del siglo XIX a «la extravagante costumbre que se observa en los lugares de la otra parte del Órbigo: las mujeres se ocupan de los trabajos del campo, y los hombres se quedan en el hogar tomando el sol, a hilar lino o estopa con un huso formidable de hierro, y de cuando en cuando van a la taberna a mojar el lino como ellos dicen, para que mejor corra el lino» porque, aunque C. Junquera (1993: 240 y s.) recuerda que se trata de una generalización, parece una transposición directa del texto de Justino.

fémica pudiera llegar a encabezar una comunidad se contempla más como una situación excepcional que como un fenómeno habitual (González Ruibal, 2006b: 165).

El análisis onomástico de la epigrafía de zonas como Lusitania no parece mostrar el esquema matrilocal que intuyó M.L. Albertos (1976a: 65 y s.), sino, más bien, vínculos agnaticios (Navarro, 2009: 466). No obstante, la matrilinealidad puede pasar desapercibida incluso bajo la apariencia de patriarcados en los que el varón ostentaba la cabeza de la familia –y así lo ejercía a todos los efectos– cuando, en verdad, la legitimidad y posesiones le venían por su matrimonio con la mujer. Tampoco se puede perder de vista que el avunculado no fue sólo una forma de criar a los hijos de sus hermanas, sino que procuraba concentrar y guiar las herencias. De hecho, la legislación carolingia no tuvo más opción que tolerar en sus territorios el hecho de que las comunidades rurales estaban organizadas –de forma tan numerosa como impercible a las fuentes– por familias agnaticias, como la del mismo Carlomagno-Roldán (Le Goff, [1964]: 256) (*vid. infra* § 4.2.II.1.a.). Esto mismo podrían estar reflejando las tumbas 127a y 128 de la necrópolis de Las Ruedas, las cuales, destacables por un numeroso y nutrido ajuar del siglo II a.C. habitualmente considerado masculino o de guerreros, estaba asociado a la inhumación de una joven vaccea (Sanz y Romero, 2010: 406-409).

En efecto, hay suficientes datos para reconsiderar durante la Edad del Hierro de Europa la importancia de la herencia de varón a varón por línea femenina. Frazer (1922: 191-196) ya comprobó en el Lazio, Grecia y Escandinavia que la filiación real pasaba de suegros a yernos aunque estos fueran desconocidos o serviles. Este tipo de transmisión encaja con la sugerida por Butterworth –no sin críticas (Finley, 1961: 99)– al considerar a Penélope como receptora de la realeza de su madre Euriclea y con las características patriarcales que ejerce Odiseo (Bermejo Barrera, 1980: 108). A este respecto, tal mecanismo también aparece en la monarquía asturiana cuando el futuro Alfonso I alcanzó el trono tras casarse con la hija de Pelayo en el siglo VII (*Crónica Albeldense* XV, 3) y cuando la hija de Alfonso I dio el trono a Silo por matrimonio (*Ibid.* XV, 5) (Alfonso y Escalona, 2001) (Fig. 95). Desde esta óptica, el matrimonio de Aníbal con Himilce, hija de un rey oretano (Sil., Pun. III 41), bien podría estar manifestando un sistema de herencia generalizado en otros grupos de tradición indoeuropea en toda la Península Ibérica: Aníbal no sólo trataba de ganarse a la población oretana, como señala Almagro-Gorbea (2001a: 342), sino que aspiraba algún día a acceder directamente al trono utilizando los propios cauces de la legalidad indígena de un pueblo que presenta rasgos tan ibéricos como hispanocélticos<sup>320</sup>.

En última instancia, las implicaciones de otros **patrones de descendencia** orientados a concentrar el patrimonio también deben tenerse en cuenta a la hora de estudiar los

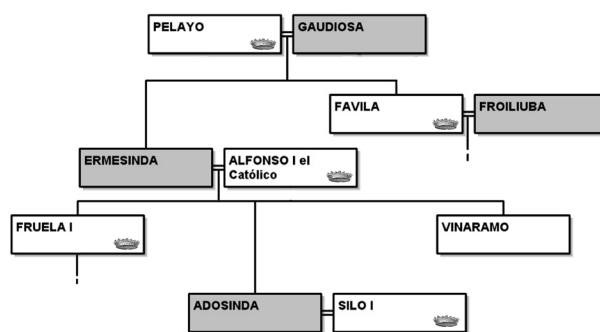


Fig. 95- Esquema sucesorio de los primeros monarcas asturianos a partir del siglo VIII.

sistemas de herencia entre las comunidades de la Hispania Céltica. Además de las uniones entre primos cruzados matrilineales o patrilineales, primos cruzados bilaterales, intercambio de hermanos o de tíos con sobrinas, como los que se daban tiempo atrás en la Maragatería (Rivero, 2008), la Historia y la Literatura Oral de la Península Ibérica está plagada de episodios de incesto de padres y hermanos (Díaz González-Viana, 2004: 147; Pedrosa, 2006).

Dichas prácticas, difícilmente contrastables en la Edad del Hierro sin elementos arqueológicos que indiquen una secuencia familiar, pueden ayudar a entender el proceso de jerarquización y de elitización de las sociedades hipanocélticas en tanto que, en las ideologías indoeuropeas, las jefaturas parecen expresarse con la violación suprema de las leyes de parentesco –incestos, parricidios, etc.– (Brañas, 2005: 165). Esta transgresión, conocida por la comunidad, sería otro motivo para establecer ritualmente un pacto ritual entre la sociedad y el jefe a fin de controlar mediante juramento al gobernante o a la autoridad política. La existencia de estos rituales en la Hispania Céltica parece clara a tenor de las huellas arqueológicas, las tradiciones y relatos históricos (*vid. infra* § 4.2.II.5).

#### 4.2.I.4.- APORTACIONES Y TRIBUTOS A LA COMUNIDAD

El título del presente epígrafe pretende destacar dos engranajes sociales para la convivencia en las sociedades de tecnología preindustrial de la Península Ibérica cuyo modelo replantea la vida de las comunidades prerromanas de la Hispania Céltica. Y es que la preocupación del hombre por cubrir sus necesidades básicas –habitación, alimentación, reproducción, etc.– desarrolló agrupaciones mayores donde su subsistencia estaba asegurada si mantenía todas aquellas normas enraizadas en la coexistencia y apoyo de varias familias y en la herencia cultural de sus ancestros de forma estable (Ratzel, 1899: 6; Costa, [1902] 1981: I, 137; Chayanov, 1925). J.F. Torres Martínez (2008: § 3; 2011: 253-260) ha sistematizado con brillantez la importancia de la **reciprocidad** entre los pueblos del Norte de la Hispania Prerromana.

Las relaciones del hombre con el medio son distintas según se trate de grupos centrados en la agricultura o en el

320 *Vid. infra* nota 47.

pastoreo, pero unos y otros necesitan de la ayuda de sus vecinos y/o familiares en la vida cotidiana y en momentos críticos. Particularmente están condicionados para realizar un esfuerzo puntual y colectivo o cuando la naturaleza del trabajo obliga a realizarlo en un lapso de tiempo relativamente corto. La construcción de casas o la matanza son algunos momentos en los que se manifiesta la importancia de los factores *vecindad*<sup>321</sup> y *familia cercana* como una colaboración “desinteresada”, con comillas, porque la finalidad última de prestar ayuda es esperar la devolución de tal esfuerzo cuando sea necesario. De hecho, aunque la actividad agrícola puede ser llevada en gran parte por una unidad familiar en terrenos muy localizados, ésta requiere la ayuda de más brazos en momentos concretos.

Las referencias a la colaboración agrícola aparecen frecuentemente ya en la Edad Media europea (Jenkins, 1982) y así lo describió Costa ([1902] 1981: I, 305 y ss.) en la Península Ibérica cuando se necesitaba el pacto entre familias incluso para compartir animales de tiro. El pastoreo, por su parte, precisa de mayor movilidad y territorio y también supera la capacidad familiar (vid. supra § 4.1.IV). Es por ello que, tanto por simples cuestiones organizativas –véase aunar fuerzas de trabajo, como en mecanismos habituales de Galicia, Aliste, Soria y Altoaragón para sufragar las pérdidas ganaderas (Costa, [1902] 1981: I, 320; I, 329 y s.; Lázaro Carrascosa, 2001b: 13)– como en soluciones adaptativas a problemas concretos –como el citado caso colectivista del concejo de Fuentedelcésped (SG) en 1699 (García Sanz, 1977: 372) y otros casos de comunismo portugués (Dias, 1953)–, fue habitual la entrega de trabajo entre convecinos y a la comunidad en general. He ahí donde se diferencian las “aportaciones” entre vecinos de los peyorativos “tributos”, pues son contribuciones voluntarias y en ambiente de cordialidad cuya finalidad es la mejora general de la comunidad.

Como ha sintetizado Torres Martínez (2008: § 3; 2011: 253-260), toda la ayuda y trabajo comunal de los vecinos se ha fundamentado en el principio igualitario de *reciprocidad* más allá de las jerarquías y de la estratificación social. Lo más interesante a este respecto es la posibilidad de que uno y otro sistema pudieran convivir en distintos planos para evitar un reparto desigual de los recursos y para atenuar que la acumulación de riquezas o de prestigio social afectara a las relaciones de vecindad (Polanyi, [1957]; Harris, 1990: 152 y ss.; Tomé, 1996: 399). Se trataría, así pues, de un mecanismo pregentilicio que se advierte en distintas sociedades indoeuropeas y en varios niveles de relaciones humanas que facilitaría en la Hispania Céltica la coexistencia en una misma comunidad de sistemas de prestigio como los descritos por Almagro-Gorbea (1994: 52) y de prácticas comunales (Diod. S., *B.H.* V 34, 3→). El comportamiento recíproco se advierte en textos como *La*

*Odisea* (Hom., *Od.* VII 158 y ss.) y *La Iliada* (Montes Miralles, 2004; 2006), en los regalos interpersonales o intercomunales entre germanos (Tac., *Germ.* 15, 2-3→; 21, 3) y en el arraigado concepto de hospitalidad en la Hispania Céltica (vid. *infra*).

Desde este punto de vista, la metodología etnoarqueológica se plantea como una interesante estrategia para reconsiderar las relaciones intravecinales y las formas sociales de la Edad del Hierro partiendo del conocimiento y estudio de otras prácticas similares de épocas posteriores. Al fin y al cabo, todo apunta a que tanto la comunidad tradicional (Izquierdo, 2001: 337) como la prerromana basaban su misma existencia en prácticas que expresaban la igualdad de sus miembros (Torres Martínez, 2011: 253-256). Es por ello que, a continuación, se expondrán algunos ejemplos de colaboración intravecinial tradicional tanto individual como organizada en la Península Ibérica.

Por ejemplo, un ámbito en el que se manifestaba la **colaboración vecinal** en el mundo tradicional era en la construcción de las casas. El apoyo de la comunidad difería según el caso, y, así, mientras que la ayuda era generalizada para levantar la primera vivienda de una nueva familia, en los traslados o cambios de residencia de familias ya formadas participaban sólo algunos vecinos y parientes (Dominguez Moreno, 1983b: 117). En este sentido, el remate de la cubierta de la casa era el momento cumbre en el que la comunidad se volcaba con sus vecinos. La fábrica de paramentos podía haber sido desarrollada enteramente por la familia, pero la construcción de una techumbre tradicional necesitaba la ayuda de la comunidad:

- La solidaridad comunal era una acción coordinada y puntual en el tiempo y en el espacio. Por una parte, la operatividad de la vivienda se basaba en su sólida construcción de una vez y, en segundo lugar, puesto que los participantes no podían desatender sus propios quehaceres, la cooperación se restringía a uno o pocos días.

- Todo se iniciaba con el ofrecimiento de ayuda ante un aviso general sobre cuándo se desarrollaría el trabajo. Los cooperantes ofrecían su predisposición a colaborar pertrechados con sus propias herramientas y, según se cubría el número de personas estimado para la labor, se podía rechazar su ayuda, aunque estuvieran en deuda con los beneficiarios (Tomé, 1996: 398 y 446).

- Se reunían bastantes participantes, especialmente familiares inmediatos y vecinos; los familiares lejanos eran escasos. No obstante, nunca eran pocas las manos que se necesitaban. Por ejemplo, a principios del siglo XX podían darse cita unos 70 varones para una techumbre de una tinada normal (Queralt, 1992: 12; Tomé, 1996: 395 y ss.)<sup>322</sup>.

321 Todavía a mediados del siglo XX «los vecinos eran casi como hermanos, siempre unos en casa de los otros, pidiéndose cosas, ayudándose en [...] muchas tareas que necesitan manos y que se realizan de buena gana y en buena armonía» (Nieto, 2003: 350).

322 Mientras unos buscaban el ramaje vegetal por el monte, 20 lo pisoteaban para prensarlo a pie de tinada y otros tantos se encargaban de colocarlo en el tejado durante siete horas (Tomé, 1996: 397).



- La familia demandante de ayuda corría con la mantenimiento de los participantes (*Ibid.*: 397).

El caso expuesto por Tomé Martín (1996: 398) de la construcción de tinadas en el valle del río Alberche (*AV*) es muy revelador del funcionamiento de la reciprocidad en comunidades tradicionales y coincide plenamente con las mencionadas pautas germanas descritas por Tácito (*Germ.* 21, 2): en la sierra abulense «*la devolución del favor no tenía ni cuantía ni fecha determinada*», ni tan siquiera se exigía corresponder y tampoco se tomaba como afrenta si no se era compensado inmediatamente. Como señala Torres Martínez (2011: 253-256) y antes ya estudiara Polanyi [1957], no se precisa una devolución del mismo valor objetivo que el otorgado pero sí hay un cálculo efectivo entre lo otorgado y lo recibido, esto es, la contrapartida a la ayuda de los vecinos se basaba en demostrar una disponibilidad recíproca cuando fueran solicitados sus servicios. La responsabilidad de presentarse a prestar ayuda a otra persona o a una tarea comunal era de cada vecino.

Otra esfera tradicional en la que se institucionalizaba la cooperación era en los **sistemas rotativos** en algunas actividades económicas, de cuyo análisis se pueden inferir modelos similares en la Edad del Hierro. Estas prácticas, denominadas como *turnos*, *ronda* o *vez*, fueron descritas específicamente por Costa [1902] 1981: I § 15) y por autores como Kavanagh (1988), pero también aparecen detalladas tanto en ordenanzas medievales (Orella, 1985: 359) como en trabajos etnográficos más o menos críticos y de enfoque local o comarcal (Junquera, 1993: 120 y ss.; Tomé, 1996: 382; Sánchez García, 2000: 109 y s.; Lázaro Carrascosa, 2001a; Zamora Moreno, 2003: 399).

La colaboración rotativa se ha de entender como un sistema de implicación de los vecinos para con su comunidad a todos los niveles. Así, es posible entender el desempeño de cargos tan importantes como el de la autoridad superior cada 15 días en tierras del Órbigo (Junquera, 1993: 120-126); o de labores más coercitivas, como la de *guarda* en las cuadrillas de la Orduña (*BI*) del siglo XVI, que obligaban durante un año a ser “policía” e inspector de mercados (Orella, 1985: 359). En otras partes estos turnos servían para amortizar el mantenimiento de bestias y dosificar el sobreesfuerzo individual entre todos los que tenían intereses comunes, bien fuera con el control de los riegos ejerciendo de magistrado de aguas o *guardadores de agua* (Días, 1953; Tomé, 1996: 444 y ss.), en el pastoreo de rebaños o en el cuidado nocturno de animales, ya que con pocas personas podían vigilar un número importante de cabezas.

Unas veces un pastor siempre se hallaba a pie de majada en un chozuelo precario o al raso mientras los demás dormían (Monesma, 2006a: vol. 8). Otro sistema ampliamente representado en la Cornisa Cantábrica, León, Norte de Portugal y el Sistema Central –que hemos avanzado al tratar la economía (*vid. supra* § 4.1.III y IV)– establecía *vezeiras*/

*veceras* o turnos de vigilancia de los rebaños, piaras, etc. Esto implicaba desplazarse junto al ganado cuando la distancia entre el pueblo y los pastos impedía el regreso diario de los animales y se trataba de zonas montañosas con lobos (Aranzadi, 1943: 373; Dias, [1953]: 13; Cabero, 1980: 76, 123 y ss.; Tomé, 1996: 382; Sánchez García, 2000: 44) o cuando había que sacar diariamente el ganado que no había trasterminado por tratarse de individuos enfermos, recién paridos, etc. (Casado, 1999: 58; Del Estal, 2005: 40). Los testimonios al respecto remarcaban que el orden se establecía según la residencia de los vecinos y en días proporcionales al número de cabezas poseídas, aunque su número variaba según la zona y el tipo de animal<sup>323</sup> (Tomé, 1996: 400 y s.).

Más cercano al significado reciente del término “tributo” –impuesto–, se tiene conocimiento de la existencia tradicional de una serie de trabajos que son propiamente **tareas comunales**, cuyo resultado beneficiaba a toda la comunidad y era de obligada participación para los principales interesados. Se trata de formas institucionalizadas de cooperación relacionadas directamente con los tipos de propiedad comunal y privada, puesto que estaban orientadas al aprovechamiento de recursos comunales, como tierras y ganados, y al mantenimiento de infraestructuras adscritas a todo el concejo.

La esencia del trabajo comunal era el compromiso de las familias con la comunidad; cada uno gastaba de su casa y si una familia no podía aportar ningún miembro debía entenderse con otra para que supliera tal vacante o, en consecuencia, perdía derechos o se le multaba (Costa, [1902] 1981: I, 356; Junquera, 1993: 110). Como narra Rodríguez Merino (2006) en su experiencia segoviana, «*se dejaba lo propio para hacer lo común [...] sabiéndose colocar cada uno en su función*». Estos llamamientos ponían a prueba cíclicamente las relaciones de reciprocidad a nivel comunal con las consecuencias que ello conllevaba, puesto que como evidencia el refrán «*Honra merece quien a los suyos se parece*» (*Ibid.*).

En este sentido, se pueden diferenciar las canalizaciones de aguas, como en tierras segovianas, montes abulenses y toledanos –que eran construidas conjuntamente por los dueños de los prados y campos beneficiarios de ellas (Tomé, 1996: 444; De Miguel, 2007)–, de la limpieza de montes (Costa, [1902] 1981: II, 421; Rodríguez y Rodríguez, 1983), la revisión de los hitos fronterizos o de la construcción y mantenimiento de los accesos a la población y la red viaria –terrestre y fluvial– (Fig. 96) (Madrazo, 1984: 203 y s.; Junquera, 1993: 100, 110 y ss.; Tomé, 1996: 446; Izquierdo, 2001: 292; Rodríguez Merino, 2006). Si se tiene en cuenta que los caminos son los vínculos del complejo universo económico y cultural inter e intracomunitario, y la decisiva importancia de los bosques, de los puntos de agua y del transporte fluvial, el desbrozado de los ríos y

323 Sirva de media que había que echar un día de pastor por cada 5 ovejas o cabras o por cada 2 vacas de labranza (Tomé, 1996: 401; *Inf.*: Crespo).



Fig. 96- Instantánea de hacendera en San Pedro de Gaillos (SG) en 1944. Foto: portada revista Lazos, 10.

fuentes, su drenaje y el mantenimiento de los caminos de sirga, estas tareas se han de considerar faenas básicas en las sociedades premodernas<sup>324</sup>.

En esta línea, la tradición aporta testimonios comunales de asuntos tan prioritarios como variopintos y polifuncionales. Por ejemplo, en Galicia la comunidad debía hacer batidas de lobos en los inviernos más crudos para proteger los rebaños equinos que vivían en régimen de semilibertad (Vázquez Varela, 2006: 446); y en las sierras sanabresas, la aldea se movilizaba para erradicar del monte ciertas hierbas venenosas que son tan apetecibles como letales para las vacas (Del Estal, 2005: 45). Una labor parecida en tierras del río Órbigo también propone un coordinado mecanismo de subsistencia y de aportaciones a las comunidades hispanocélticas: los linderos, prados y campos de cereal comunales se limpiaban de cardos lecheros, achicorias (*Cichorium intybus*) y otras “malas hierbas” entre febrero y junio, pero las plantas obtenidas de esta limpia eran transportadas al pueblo para alimentar al ganado (Junquera, 1993: 148 y s.).

Este sistema de trabajos en común, como las *facenderas* o *hacederas* (LE, AV, SG) o las *azofras* (SO), es heredero, en última instancia, de las *sernas*, *sextafeiras*, *facenderas* o peonadas gratuitas feudovasalláticas. Sin embargo, además de estar presentes en otros sistemas comunales centroeuro-

peos (Hudry, 1991: 349) y de que fundamentan el sistema romano mismo de *munera* (Varela, 2007: 43 y s.), hay indicios que pueden sugerir la existencia de este mecanismo socioeconómico en la Hispania Céltica. La denominación de “*sacar comunal o artiga*” con que se conocía en el Alto Aragón a roturar y poner partes de monte comunal muestra la aplicación del vocablo prerromano *artiga* (DRAE, 2001) a este tipo de tareas (Costa, [1902] 1981: I, 354; Tomé, 1996: 446; Lázaro Carrascosa, 2001a; Alonso González, 2008: 18).

Es interesante cómo algunas de estas tareas puntuales en comunidad eran llevadas a cabo por las sociedades de mozos (*vid. infra* § 4.2.III.3). Por ejemplo, los de Gradefes (LE) o los de San Pedro de Gaillos (SG) limpiaban anualmente las pozas para lavar la ropa en una acción de compromiso con la comunidad (Puerto, 1991; Matey, 2005). Un momento en el que también se necesitaba de su fuerza y coordinación era el de regular el ganado comunal, como en la *rapa das bestas* de Vimianzo (C) o Sabucedo (PO) (Cabada, 1992).

Otra de las obligaciones de las comunidades rurales tradicionales que se ha de tener en cuenta para el mundo hispanocéltico es el sustento de otros contingentes humanos de paso por el núcleo habitado, en especial todo lo relativo a grupos y ejércitos itinerantes en un contexto de sucesivas guerras intestinas, púnicas o romanas. Y es que, teniendo en cuenta que los principales recursos demandados a las comunidades rurales por los ejércitos en marcha o acampados eran fundamentalmente sal, aceite, vinagre y abrigo tanto en el siglo XVIII (Puell, 2002: 83) como por el ejército romano –además de vino (App., *Ib.* 54)–, es posible abrir nuevas vías de interpretación para interpretar social y económicamente el registro arqueológico de la Edad del Hierro.

Se hace necesario reconsiderar si se han sobredimensionado las implicaciones económicas, sociales y simbólicas del vino o la sal en relación con su presencia o acumulación en la Hispania Céltica –tanto en sus momentos de plenitud como para los últimos siglos a.C.– cuando bien pudieron estar operando en su presencia otras causas mucho más funcionales. En lo que respecta a los *oppida*, castros y otras unidades domésticas diseminadas en el espacio prerromano, este “gasto latente” se evidenciaría como un sobreesfuerzo o como la necesidad de elaborar cíclicamente un diseño económico de viabilidad dentro de poblaciones de economía de subsistencia sujetas a pactos de hospitalidad o a alianzas estratégicas con otros pueblos o con la potencia invasora correspondiente.

El grado de implicación “desinteresado” de ciertos individuos con sus vecinos tiene el valor añadido de potenciar su prestigio dentro de la comunidad, un mecanismo fundamental para nuestra forma de entender las sociedades de la Edad del Hierro en la Península Ibérica. La valía de personas que, sin ser especialistas a tiempo completo en una

324 La institucionalización de la *vereda* que se conoce en la Península Ibérica sería la *corvée* de la Francia del siglo XVIII, que reservaba el mantenimiento de caminos a todo habitante que viviera en un radio de 15 km (Madrazo, 1984: 203). Aunque durante el Imperio Romano el mantenimiento de los caminos de sirga fue asumido por la Administración (Fornell, 1997: 133), el mundo tradicional muestra la preocupación de las poblaciones que hacen uso de estas vías de comunicación por su buen estado de conservación y operatividad.

materia, ponen sus conocimientos a disposición del resto de vecinos, como las parteras, los capadores, los sanadores, los distintos tipos de artesanos o los matalobos (*vid. infra* § 4.2.II.3), implica su individualización dentro de las sociedades rurales. La correspondencia no era económica, pues recogía sólo la voluntad –que era poca (Nieto, 2003: 330)–, sino que tales actitudes y aptitudes servían más bien para posicionar la posible influencia de ciertos individuos dentro del común.

El **comensalismo** es otra práctica muy interesante para la Hispania Céltica, pues se trataba de una norma importante de las comunidades tradicionales en momentos tan distintos como los funerales y los ritos de paso protagonizados por quintos o sociedades de mozos. La relación de algunas de estas agrupaciones con fratrías de reminiscencias indoeuropeas (Moya-Maleno, 2007) también permite proponer, sobre la semejanza con otras reuniones de fraternidad propias de tal ámbito –como la *ghilde* galorromana y germánica (Benveniste, 1969: 49)–, la existencia de cuestaciones hispanocélticas similares como forma de hacer partícipe a la comunidad de cierta idea de colectividad en tanto que comunión social y sagrada entre sus miembros (*vid. infra* § 4.2.III.3).

En las cuestaciones, mal definidas por algunos antropólogos como la “costumbre de pedir”<sup>325</sup>, los jóvenes recorrían la población para recaudar –en metálico o en especie– lo que cada vecino considerara oportuno dar para sus reuniones. En algunas aldeas de la montaña cántabra, como en Tresvisos (Bustio y Casado, 2006: 233), incluso existió la tradición de ceder anualmente –por turno o voluntariamente– una vivienda para que se celebrara la reunión de sus jóvenes. Pero, analíticamente, en las cuestaciones de quintos de la Meseta Central o marceros y zamarrones de la Cornisa Cantábrica, los jóvenes reactualizaban de forma simbólica las redes de convivencia y de reciprocidad aldeana, pues ellos encarnaban el futuro de esa misma sociedad (Fig. 97). Es más, estos mecanismos ponía de manifiesto la pertenencia a una colectividad y la necesidad del constante y cíclico compromiso intervecinal que remarcaban canciones y farsas alusivas al tema (Caro Baroja, 1979a: 163; López de los Mozos, 1981b: 497; Fernandé, 1997: 71; Bustio y Casado, 2006: 233).

El carácter grupal de la mocedad se revela en el cocinado de los alimentos y su ingesta ritual en lugares secretos (Almiruete, *GU*), pero también llama la atención la forma por la que la ceremonia comensalística enlaza con su comunidad –relación intravecinal– y con el concepto de hospitalidad comarcal –relación intercomunitaria–. En ocasiones eran invitados grupos forasteros o la comida era directamente repartida a todos los vecinos, en especial, a grupos desfavorecidos –viudas o mujeres encintas– (Caro Baroja, 1979a: 163; López de los Mozos, 1981: 497 y ss.; Mon-



Fig. 97- Foto de cuestación en Almedina (CR) en 1999 por parte de la Cofradía de Ánimas, con motivo del Día de las Ánimas (28/XII). Foto: EFE, cortesía de A. Alfonsea Patón.

tesino, 1992: 121; Rodríguez Cantón, 1997: 6; Fernandé, 1997: 71; Bartolomé, 2005: 152).

En definitiva, la no correspondencia en la solidaridad o la constante puesta en tela de juicio de los sistemas de reciprocidad ha supuesto en las sociedades de economía preindustrial un grave peligro de inestabilidad para la comunidad. Por tal razón, la colectividad se sirve de mecanismos que la protegen y exhibe sanciones que desaprubaban sutil o explícitamente los comportamientos tendentes a la disgregación. Las familias se hallaban bajo una permanente y cíclica demostración de su grado de compromiso con el concejo a través de diversas costumbres y la falta de solidaridad no pasaba inadvertida al resto del grupo.

La contribución a las cuestaciones de los mozos, la adaptación a las costumbres y a las formas de vida locales sin conflictividad y las ayudas mutuas destacaban las cualidades de “buen vecino” frente a la actitud de los “malos vecinos”. Estos podían recibir desde mofas sarcásticas, como encerradas y cantos negativos en marzas y carnaval, hasta recibir acusaciones y aislamientos directos que ponían en dificultad la subsistencia de la familia (Harris, 1990: 153 y s.; Montesino, 1992: 194 y ss.; Tomé, 1996: 398). Por consiguiente, a la hora de estudiar la organización de las comunidades hispanocélticas, procede recordar, de nuevo, cómo el modelo de cooperación en este tipo de contextos se ha simplificado en el refrán «*Manos que no dais, ¿qué esperáis?*» (Bustio y Casado, 2006: 274), puesto que, como ya estudió E. Benveniste (1969: 206), en el contexto indoeuropeo la solidaridad diaria y en momentos críticos es sinónimo de familia y de subsistencia.

#### 4.2.I.5.- TRATOS Y PACTOS

Pactos, tratos, disputas y su resolución son actos sociales habituales que los *corpora* oficiales romanos y visigodos dejaron regular por derecho consuetudinario hasta la Edad Media a no ser que derivaran a situaciones más crí-

325 Incluso Caro Baroja (1979a: 217) la definió, con cierto desdén, como propia de *aguilanderos*.



ticas (*Dig. XXV 4, 1, 15*→). Estas formas de relacionarse trascienden al mero intercambio de productos, y los usos y costumbres que han prevalecido frente a otros códigos atañen a la subsistencia más básica de una comunidad rural, tanto en la obtención de recursos como en la defensa de su propia integridad. De ahí la importancia de estudiar estos mecanismos sociales por su posible aplicación a la Hispania Céltica.

Desde un principio hay que diferenciar los *tratos* de los *pactos*. Aunque ambos términos puedan ser sinónimos, el *trato* se asocia a acuerdos en cuestiones inmediatas y concretas, generalmente contratos y transacciones. La presencia de lenguajes específicos y tradicionales en la forma de negociar y acordar tratos se basa en el mismo principio de continuidad que ha permitido ver, por ejemplo, en las instituciones medievales castellanas (Balbín, 2006) uno de los mejores ejemplos de la viabilidad del método etnoarqueológico y etnohistórico para el estudio de aspectos sociales y mentales de la Hispania Prerromana: el intercambio en entornos rurales ha estado presidido por la reciprocidad a largo plazo hasta hace escasas décadas y coexistió con otras transacciones tradicionales basadas en la presencia física de la materia fruto del trato. Por ejemplo, los términos de pago a artesanos irlandeses como herreros o carpinteros se medían por el buen hacer de su trabajo en tiempo y forma (Kelly, 1988: 63).

Los tratos tradicionales se hacían frente a frente y de forma verbal –durante horas a veces– en tanto que la **palabra** era compromiso de cumplimiento en cualquiera de las situaciones a formalizar. Recoge E. Casas (1931: 147) que el rito oral era tan importante en los esponsales cristianos de la Península Ibérica que estos no requerían más solemnidad que un cambio de consentimientos<sup>326</sup>.

Este hecho también lo pone de manifiesto M. Tenreiro (2007c: 179) cuando afirma que en ciertos actos jurídicos de la Galicia del siglo XVI no sólo tenía lugar la firma del testimonio escrito con escribano y un par de testigos –la *voz muerta* con que se definen los testimonios escritos desde la Edad Media (Ruiz García, 2006: 389)–, sino que todos los vecinos estaban presentes y encarnarían la “*voz viva*” de lo allí pactado. Se trata de un protocolo que descansa en la existencia de una Memoria Colectiva de la comunidad o de cierta parte de ella, especialmente de los ancianos y de aquellos individuos más rectos y prudentes para sus convecinos. Así sucedía en la “*vista de ojos*” en el caso de los litigios comunales o entre aldeas castellanas en época de los Austrias (Izquierdo, 2001: 338 y ss.).

Lo contrario –el fraude, coacción o ignorancia– invalidaba los contratos (Costa [1902] 1981: I, 309; Martino, 1995: 115; Tomé, 1996: 408 y s.), y así aparece también en la *Old*

*Irish Law* (Kelly, 1988: 158 y ss.). Por ende, puede inferirse el peligro que corría quien en el mundo prerromano pretendiera incumplir las normas, pues se puede convenir que la comunidad era la única garante del intercambio y su transgresión sistemática implicaba la desidentificación de las instituciones comunales con el transgresor.

En la Península Ibérica el protagonismo patriarcal de los varones aparece reforzado en la formalización final del trato. El hecho de que las **mujeres** también pudieran elegir el ganado que compraban y de que presenciaban el acto (Tomé, 1996: 408) sugiere que ciertas mujeres también pudieron realizar dichos intercambios en algunas comunidades hispanocélticas, como en otras sociedades de raigambre indoeuropea (Alberro, 2003b).

La figura del árbitro es fundamental. Tanto en contextos peninsulares como irlandeses aparecen uno o varios “mediadores espontáneos” ajenos a la transacción que acercaban posiciones y garantizaban su cumplimiento (Kelly, 1988: 158 y ss.).

Además de la importancia de la palabra, los apretones de manos entre amos y pastores o entre ganaderos, en ocasiones exagerados, finalizan el trato (Fig. 98) (Martino, 1995: 115).

Tanto el ritual de la mano como el arbitraje de terceros trae a colación las formas rituales de pactos hispanocélticos muy similares a otros indoeuropeos (Hily, 2007: 242-245). En efecto, el *pacto* alude al establecimiento de unas pautas de conducta a largo plazo reconocidas por las partes firmantes que, si bien pueden ser económicas –como los aprovechamientos de pastos–, regulan formas sociales, clientelares, hospedaje, etc. que incluso trascendían a los descendientes (Balbín, 2006: 110).

Entre los símbolos de compromiso más utilizados en



Fig. 98- Apretón de manos en un trato en el rodeo que se hacía en el antiguo Mercado de Ganado de Don Benito (BA) en 1974. Nótese, en segundo plano, el mediador necesario para todo trato. Foto: Sánchez Cordero, 2012.

326 El poder de la palabra en la Hispania Céltica hay que entenderlo desde su aspecto mágico, como una acción que tenía consecuencias propiciatorias o funestas, especialmente en boca de ciertos individuos de la comunidad (*vid. infra* § 4.2.V y 4.3.II.4.d).

el contexto indoeuropeo de la Antigüedad se encuentra la unión de manos (Fig. 99). Este gesto, acompañado del intercambio de regalos, es explícito en la renovación del pacto de hospedaje familiar que sellan en plena guerra el troiano Glauco y el aqueo Diomedes (Hom., *Il.* VI 233) y por el cual eluden enfrentarse. Aunque el ejemplo no especifica la ejecución con una o con ambas manos, tal ritual está en clara relación con la importancia de la mano derecha en los pactos romanos y en los prerromanos de Europa Central y la Península Ibérica (Hertz, [1909] y 1990; Cantarella, 1996: 210). La *dextrarum iunctio* es símbolo de la *fides* entre los galos língones y romanos (Tac., *Hist.* I, 54) y así se manifiesta en el juramento de un bárbaro y el príncipe en la columna de Marco Aurelio. De nuevo, cabe la posibilidad de que la representación estuviera destinada a “lectores” romanos, pero la importancia de la mano derecha es evidente en el cierre de pactos entre comunidades prerromanas de Hispania: así lo muestran cuatro *tesserae* celtibéricas y, ya en el ámbito ibérico, las manos de las estelas de El Palao (Alcañiz, *TE*) y de La Vispesa (Binéfar-Tamarite de Litera, *H*) y otras representaciones de mutilaciones (Marco Simón, 2002a: 181; *Id.*, 2006: 201 y ss.; Balbín, 2006: figs. 1, 3, 24 y 41) (*vid. infra* § 4.2.IV.4.b).

Del mismo modo, también es habitual en la literatura épica europea la presencia en el arbitraje de pactos de terceros relacionados con la divinidad (Hodges, 1927: 115 y 147). Por ello, si se atiende a que tradicionalmente los pactos de familia, tratos, mercados y ferias supracomunales y alianzas medievales tenían lugar en espacios tutelados por “hombres de Dios” (Costa, [1902] 1981: I, 80 y 84) o por la misma divinidad cristiana, es manifiesta la continuidad de una forma de pactar en lugares simbólicamente fronterizos

bajo los auspicios sagrados. La tésera de Herrera de Pisuerga (*PA*) y otros *finis* mencionados en los textos clásicos y en inscripciones hacen patentes las raíces indoeuropeas de la ritualización del pacto entre personas o entre comunidades en un lugar liminal (*vid. infra* § 4.2.II.5 y 4.3.II.2.a y b), así como su ritualización a través de prácticas específicas como sacrificios y libaciones sobre la tierra (Van Gennep, 1986: 20; Jourdan, 1992: 174; Marco Simón, 2002a: 173).

En última instancia, y recogiendo las argumentaciones de los dos últimos párrafos, es posible proponer también la relación iconográfica y ritual de la mano como símbolo del pacto en el que media alguna de las divinidades atestiguadas en la Hispania Prerromana. Esta hipótesis parte, paradójicamente, del testimonio en el ámbito ibérico de las parejas con el brazo levantado y palma abierta de los *kalathos* del Cabezo de Alcalá (Azaila, *TE*) y Cabezo de La Guardia (Alcorisa, *TE*), fechados entre finales del siglo II y principios del I a.C. (Fig. 100), y decimos paradójicamente porque la representación de hipertrofias similares en brazos y manos aparecen en distintos puntos del ámbito céltico fechados entre el cambio de Era y el Bajoimperio. Excepto las imágenes ibéricas, Gaël Gily (2007: 243-245) recopila dicho testimonio en una decena de monedas danubianas y galorromanas procedentes, entre otros lugares, de Eztergon (*HUN*), de Sarthe y de los santuarios de Eu (Seine-Maritime) y Digeon (Somme), donde el personaje hipertrofiado es un joven, un Heracles indigenizado o un jinete que va acompañado de símbolos habituales de *Lugus* como el jabalí o los rayos solares (Gricourt y Hollard, 1997a y 1997b) (Fig. 101). Como ejemplo de esta iconografía mano-pacto-divinidad céltica, Hily (2007: 245) también incluye la representación de brazos en cruz con las



Fig. 99- Tésera de hospitalidad de Paredes de Nava (PA) (Foto: García Castro, 1991: § 51, en Balbín, 2006: § 1; retocado por el autor).



Fig. 100- Detalle del *kalathos* de Cabezo de La Guardia (Alcorisa, *TE*) –similar al de Azaila–, en el que se representa desproporcionadamente una mano de las parejas humanas (Maestro, 2010: 219, fig. 2; resaltado del autor).





Fig. 101- Doble sestercio galorromano de Póstumo, del siglo III d.C., con hiperdesarrollo de una mano (Gricourt y Holland, 1997b: 283 fig.1b; resaltado del autor).

manos abiertas y dedos pegados existente en Peñalba de Villastar, un santuario donde es bien conocida la presencia de *Lugus* y la conexión ibérica-céltica de la Península Ibérica, dos mundos menos dissociados de lo habitualmente descrito.

En definitiva, los testimonios de distinta procedencia, naturaleza y cronología aquí expuestos no sólo ponen de manifiesto la importancia de la mano en la Hispania Céltica como símbolo de pacto, sino que, asumiendo las interconexiones mitológicas y rituales entre el mundo ibérico y céltico, fueran invocadas divinidades tipo *Lugus* o *Taranis* para presidir y ser garantes de dichos pactos (*vid. infra* § 4.3.II.3.a).

#### 4.2.I.5.A.- PACTOS DE SANGRE

Los pactos de sangre son uno de los ritos más simbólicos para comprometer a dos partes en un objetivo común. Puede considerarse como otra expresión de juramentos que pasan a ser inviolables tras un gesto concreto, como el escupir (Flores, 2000: 261), pero en el caso del pacto de sangre el rito hermana más que nunca con una intención de indisolubilidad. Se trata de una práctica conocida desde la Antigüedad como, por ejemplo, en el mundo homérico (Finley, 1984: 275), entre los escitas (Hdt., *H.* IV 70), sirios, lidios y babilónicos (Hdt., *H.* I 74, 5), armenos (Tac., *Ann.* XII 47→) o árabes (Hodges, 1927: 145). Desde el estudio de Hodges (1927) a principios del siglo XX, que sepamos, no se han vuelto a tratar en profundidad aun cuando arrojó interesantes datos para abordar la trascendencia simbólica de los pactos de sangre en las sociedades indoeuropeas (Peralta, 2000: 164 y ss.).

A pesar de que se ha desmentido la existencia de los pactos de sangre en distintas ocasiones por ser un tema recurrente en el imaginario colectivo cristiano<sup>327</sup> y vinculado

a los manidos pactos diabólicos<sup>328</sup> (Flores, 2000: 263), su filiación celtogermana aumenta en la medida en que los romanos no practicaron los hermanamientos de sangre. Tampoco parece una práctica cristiana (Hodges, 1927: 142) y, además, existen distintas fuentes que corroboran la presencia de estas prácticas, al menos, desde la Edad Media. Un testimonio moderno en la Península Ibérica, aunque literario, se halla en el propio hilo argumental de la obra *Ligazón* (1926) de Valle-Inclán, ambientada en el costumbrismo rural gallego. Estos pactos aparecen en la Escocia del siglo XVII, en la pequeña Rusia, Balcanes, en la Francia medieval y en Escandinavia (Fig. 102): Giraldo de Cambria (*Top. Hib.* III 101) cita este tipo de alianza entre los irlandeses del siglo XII y, según la tradición húngara, este tipo de pacto –Hun. *vérszerződés*– ya se hizo en la unificación de las tribus del siglo IX (Hodges, 1927: 141 y 147). A este respecto, la literatura épica europea es una de las fuentes que mejor idealizan los pactos de sangre, en este caso entre los héroes míticos irlandeses y germanos<sup>329</sup> (*Ibid.*: 120 y ss.).

Más allá de la cantidad de plasma en escena<sup>330</sup>, interesa conocer otras características relevantes de los pactos de sangre. Primeramente, que hermanaban tanto a un varón



Fig. 102- El Pacto de Sangre. Escena central de una obra de exaltación nacionalista de B. Székely (1895 y 1897) expuesta en la alcaldía de Kecskemét (HUN). Fuente: [www.wikipedia.org](http://www.wikipedia.org) (acceso 30-VI-2011).

328 Véase, por ejemplo, la primera parte de *Fausto* de Goethe, entre los siglos XVIII-XIX.

329 En el *Táin Có Cúalnge*, del siglo XI, Cú Chulainn y Ferdiad se unen por pacto de sangre, al igual que Brian y Son y otros; en la saga de los Nibelungos, Gunther y Sigfrido hacen lo propio. Odín y Loki también son hermanos de sangre, como los guerreros míticos escandinavos Orvar-Odd y Hjalmar de la saga de *Órvar-Oddr* o como los caballeros normandos Robert d'Ouilly y Roger d'Ivry, participantes en la conquista de Bretaña (Hodges, 1927: 115-138; Munch y Olsen, 1963: 113; Lindow, 2002: 214).

330 Las referencias literarias muestran que se podía beber, en copa o directamente del dedo, tanto sangre pura como mezclada con agua para dar el aspecto de ser todo sangre. En otros textos influenciados por el cristianismo la sangre se cambia por leche o vino (Hodges, 1927: 112 y 115 y 150).

327 El Cristianismo reconoció la hermandad ficticia a través de la *adelphopoiesis* en el rito ortodoxo y del *ordo ad fratres faciendum* en el católico, pero sin sangre.



con otro como con una mujer, a condición de eliminar matrimonio o sexo entre ambos. Pero también que podía ligar a dos grupos a través del pacto de sus representantes (Hodges, 1927: 129 y 152). Además, destaca la figura de una tercera parte que actúa de testigo en el pacto y que, en última instancia, está encarnada por personajes cristianos como los santos de las comunidades pactantes o un sacerdote, etc.; en la literatura el vínculo era roto generalmente por traiciones que abocaban al enfrentamiento directo (*Ibid.*: 115 y 147). En tercer lugar, estos juramentos implicaban un compromiso de ayuda mutua total, *fides* en caso clientelar (Benveniste, 1969: 67 y ss.), y, como era natural, tenían especial importancia en crisis bélicas, pues las situaciones de unos obligaban a los otros (Hodges, 1927: 141).

Por todo lo anterior y si atendemos al conocimiento actual de la Europa prerromana, es muy sugerente la posibilidad de relacionar los rasgos y características funcionales de los pactos de sangre con otros pactos que sí están documentados en la Hispania Céltica. Este sería el caso de todas aquellas veces en las que el *ius hospitii* y la *devotio* arrastraron a la paz o a la guerra a las tribus peninsulares, como los lusitanos a los vettones (App., *Ib.* 71), o de los apoyos entre ciudades celtibéricas (App., *Ib.* 45, 94→ y 100→) (Balbín, 2006: 133 y ss.; Sánchez-Moreno, 2011: 166 y s.). En este sentido, no cabe duda de que la presencia de santos y sacerdotes en los relatos épicos aluden de nuevo a la consideración sagrada tanto del rito de hermanamiento en sí como del lugar limial en el que éste podía tener lugar (Marco Simón, 2002a) (*vid. infra* § 4.3.II.2.a y b).

No se propone que todos los tipos de pacto del mundo céltico tuvieran como acto principal la ingesta de sangre de la otra parte, pero no es muy descabellado pensar en la pervivencia de tal práctica o de la mezcla de sangres para ritualizar un parentesco ficticio y por el que dos personas de distinta familia pasaban a considerarse *fratres*, éste sí, un concepto también presente en la Roma arcaica. Tal vínculo daría pie a la composición de fratrías o, como aparece traducido en el contexto castellano altomedieval, de *Hermandades* (Balbín, 2006: 110).

#### 4.2.I.5.B.- HOSPITIUM

El hospedaje es el tipo de pacto que quizás mejor constata la perduración de rasgos jurídicos prerromanos hasta la Edad Media tal y como han demostrado diversos investigadores como E. Benveniste (1969: 58 y ss.) de forma genérica para el mundo indoeuropeo y, más recientemente, P. Balbín (2005; 2006) para la Península Ibérica. Se trata de un mecanismo inherente a las sociedades premodernas basado en la necesidad de relaciones intercomunitarias por intereses políticos, económicos, demográficos o religiosos, cuyo contexto documentado más antiguo y cercano remite a características arcaicas: en los orígenes de Roma, entre los germanos (Caes., *B.G.* VI 23, 9; Tac., *Germ.* 21, 2), los galos (Diod. S., *B.H.* V 28, 5) y también en Hispania (*vid. infra*). A través del *ius hospitii* u *hospitium*, como se denominó en Roma, se formalizaban tales relaciones y, sobre

todo, se otorgaban derechos y deberes mutuos.

Puesto que el *hospitium* es uno de los temas que han generado más bibliografía de Historia Antigua peninsular (Beltrán Lloris, 2001 y 2002; Marco Simón, 2002s; Balbín, 2006), no procede extenderse en sus características sino remarcar la trascendencia que tuvo tanto para permitir a una persona disfrutar de derechos fuera de su comunidad como, sobre todo, por su capacidad de llevar a comunidades a la guerra o a la paz por la obligación de ayuda mutua (App., *Ib.* 45 y 71). El pacto consideraba semejantes y hermanas-*fratres* a los firmantes del acuerdo y se proyectaba sobre las siguientes generaciones (Benveniste, 1969: 58 y ss; Balbín, 2006: 110 y 199).

La institución del *hospitium* sólo puede explicarse por la existencia de movimientos de personas y de comunidades (*vid. supra* § 4.1.II y IV). La ecuación “extranjero/viajero = enemigo” que nos ha llegado a través de Roma —que se halla también en leyendas tipo *hombre del saco* (Díaz González-Viana, 2004: 66)— es tardía y contradice la norma de que el recién llegado adquiría las mismas prerrogativas que el ciudadano romano a través del *hospitium* (Balbín, 2006: 69). Pero cabe matizar dos tipos de hospitalidad.

De una parte, la lingüística, la tradición etnográfica y los más antiguos textos jurídicos europeos insisten en la práctica consuetudinaria de prestar auxilio y hospedaje como mecanismo de reciprocidad y subsistencia en un entorno rural precario (Sébillot, 1904: 218; Echegaray Corta, 1932c-e; Benveniste, 1969: 231). Los galos y germanos daban escasa importancia al rango y a la procedencia del sujeto para atenderlo (Tac., *Germ.* 21, 2; Diod. S., *B.H.* V 28, 5) y la negativa de la hospitalidad era uno de los peores delitos de la Irlanda altomedieval y en tierras carolingias, siendo la impiedad de los montañeros una de las conductas más deleznable en las tradiciones francesas posteriores (Sébillot, 1904: 220; Rouche, 1987: 428 y s.; Kelly, 1988: 139 y s.; Peter, 2006: 128). De hecho, la negación de ayuda a peregrinos, santos, la Virgen María o al mismo Cristo también aparece en la Península Ibérica castigada con un suceso fatal para el individuo (Christian, 2011) o con un final violento para toda su comunidad, una tradición oral de claros rasgos célticos (*vid. infra* § 4.3.I.3).

A este respecto, resulta interesante la hipótesis de Henar Velasco (2001: 445) sobre el protagonismo de la mujer en el desarrollo y transmisión del mecanismo hospitalario de raigambre indoeuropea. Las numerosas leyendas de *mouras* y damas míticas que acogen al viajero, como la reina Lupa con el Apóstol Santiago en Galicia (Balboa, 2005: 49), podrían haber servido de referente o modelo divino a en las comunidades hispanocélticas.

Desde un punto de vista más institucional, resulta interesante que todos los forasteros no tuvieron los mismos derechos, al menos así se deduce de los *adventores* y *hospites* de la *Ley de Urso*. Se plantea, así, un marco de relaciones

en el que el *hospitium* es una forma jurídica que reconoce prerrogativas a individuos o comunidades que acudían con frecuencia a un núcleo. A través de un acuerdo de estas características quedarían regulados tanto los comerciantes itinerantes como, muy interesantemente, los movimientos cíclicos de pastores prerromanos (Sánchez Corriendo, 1997: 90 y ss.; Gómez-Pantoja, 2001: 206 y ss.; Sánchez-Moreno, 1998: 74-76; *Id.*, 2011: 174 y ss.; Balbín, 2006: 88).

Como bien señalan Le Roux y Balbín (2006: 46), esta institución indígena no puede limitarse a ser un préstamo cultural romano ni a concebirse como un sistema uniforme del mundo céltico, ni tan siquiera entre tribus más cercanas, pero las relaciones e intereses comunes en ciertas áreas aportarían modelos y condiciones muy similares (Balbín, 2006: 58 y ss.). Precisamente ha sido en territorio celtíbero donde esta tradición aparece fuertemente afianzada por las citas clásicas (Diod. S., *B.H.* V 34, 1→) y por *tesserae* (Balbín, 2006: 142). Por ello, y de nuevo, es necesario subrayar la perduración de los pactos como forma de acercar a comunidades con sistemas jurídicos diferentes, como, por ejemplo, cuando Quinto Occio pide derecho de hospitalidad con los celtíberos tras el combate contra el guerrero Pirreso (V. Max., *Fac.* III 2, 21→), cuando Hidacio y Orosio citan los pactos de *hospitium* entre bárbaros y romanos (Sanz Serrano, 2007: 477), en el mundo visigodo (Isid., *Etym.* XV 3, 10) y en la Edad Media.

En las *Hermandades menores* la concomitancia con el *hospitium* sigue siendo tanto formal –en el nombre de *fraternidades/hermandades*– como en su función de garantizar la movilidad y la protección legal de los vecinos fuera de la comunidad (Balbín, 2006: 109 y ss.). Estos nuevos “pactos de hospitalidad” estaban constituidos por dos o más pequeñas comunidades, lo cual apunta también a su relación con las *anficionías* que se tratarán más adelante (*vid. infra* § 4.2.II.4) (Asenjo, 1997: 118 y s.). A pesar de que lo lógico sería que la pervivencia de estos pactos hubiera conllevado una supresión de todas aquellas cláusulas que arrastraban militarmente a las comunidades hermanadas, todavía en época medieval se conocen alianzas entre *hermandades* con fines defensivos, como la de Talavera y Plasencia en el siglo XIII (*Ibid.*: 120 y s.); es más, en la última guerra civil española existieron batallones solamente compuestos por las poblaciones que se reunían en torno a ciertos santuarios marianos, esto es, procesos de identidad en relación a la sacralidad.

En este caso, la alusión al espacio religioso está relacionado indisolublemente al concepto de sacralidad del pacto ya mencionado, que se verá también en la formas de resolución de disputas. La noción de frontera que describe la tésera de Herrera de Pisuerga (*PA*) como espacio límite en el que se ritualizan los votos y compromisos por parte de los firmantes del pacto es más que evidente (Marco Simón, 2002a) (*vid. infra* § 4.3.II.2.a y b).

#### 4.2.I.6.- RESOLUCIÓN DE DISPUTAS

En el polo opuesto a los tratos se encuentran las disputas, las cuales, sin mecanismos que sancionen soluciones a posiciones enconadas y opuestas, impiden la vida en comunidad. La resolución de disputas, aunque atañe a un contexto puramente social, se presenta en los usos y costumbres tradicionales como un mecanismo polimórfico con connotaciones religiosas y míticas basadas en el acatamiento de una conducta por parte de los integrantes de la comunidad de subsistencia en la que mantener el *statu quo* es un bien común.

Tal y como se constata en el Derecho Consuetudinario, el que un individuo proyectara sus aspiraciones de justicia más allá de las normas preestablecidas conllevaba su muerte, cuanto menos, social (Tomé, 1996: 484). Sin embargo, cabe destacar que los historiadores han sobredimensionado la implantación del Derecho Romano en Hispania puesto que, a decir verdad, éste raramente era aplicado para resolver las disputas del común de la población ni tan siquiera en el entorno itálico tardoantiguo (Veyne, 1987: 168; Torrent, 1991: 19 y ss.). Desde este punto de vista, el estudio de las pervivencias jurídicas de la Hispania Céltica en el registro tradicional conlleva profundizar en las principales causas de litigios locales, conocer los tipos de arbitraje y analizar todas aquellas fórmulas resolutivas consuetudinarias con paralelos en otros derechos medievales y de la Europa prerromana.

En el Derecho medieval peninsular y europeo (*Part.* V 5, 2→; Kelly, 1988: 68 y ss.) el protagonismo recae en el varón –marido, padre, hijo, tutor–, por lo que su transposición a la Hispania Prerromana (Peña Gimeno, 1998: 159 y s.) no reconocería la representatividad jurídica de la mujer, ni como parte litigante ni como testimonial, desde los primeros códigos conservados. Ésta quedaría relegada al papel de los esclavos, niños y disminuidos. Pero este planteamiento puede ser reformulado porque no se puede generalizar y porque puede tratarse de una cláusula patriarcal reforzada con el cristianismo, dado que, aun sin darse la necesidad de casos de viudedad o de maridos extranjeros, hay sociedades de raigambre céltica en las que la mujer sí tenía tal capacidad (Kelly, 1988: 75 y ss.; Alberro, 2003b). Es más, a tenor de las fuentes clásicas referentes a la Península Ibérica, sería posible que algunas mujeres o las de ciertas comunidades indígenas hubieran tenido incluso capacidad para ejercer de mediadoras.

La **palabra**, como en los pactos, es ley, y el engaño o la mentira son duramente castigados social y penalmente. Pero el testimonio de un individuo con prestigio social, si se entiende éste como la forma en que una sociedad reconoce a las personas justas y dignas de confianza más allá de su condición económica o jerárquica, vale más que las palabras de dos de dudosa reputación (Kelly, 1988: 203). La importancia y papel conciliador de estos *boni homines* en los pequeños núcleos medievales peninsulares fue decisiva (Cerdeña, 1970; Orella, 1979: 199 y s.; Izquierdo, 2001: 337 y ss.) (*vid. infra* § 4.2.II.3).

La **estructura familiar** ha pervivido como unidad básica en materia procesal (*vid. infra*) y es posible intuir este tipo de implicaciones familiares en la Hispania Céltica. En Europa, la *Ley Sálica* franca del VI d.C. señalaba que un individuo sin familia no estaba protegido por la ley y las consecuencias grupales de problemas jurídicos individuales se encarnan en los irlandeses del siglo VII d.C. y en la sentencia del *Cantar de Roldán* (CCLXXXVIII 3959) «*el que traiciona pierde a los otros consigo*». Como señala Le Goff ([1964]: 255 y s.) «*la vendetta fue algo reconocido, practicado y alabado en el Occidente medieval*», puesto que el sistema mismo se asentaba en la fuerza del linaje.

Igualmente interesante es que Tácito (*Germ.* 21) ya mencionó entre los germanos la obligación de asumir las enemistades y amistades del padre o del pariente, un mecanismo que, por otro lado, ya aparece en el derecho civil latino, donde la deuda de uno de sus miembros la paga la *gens* (Caro Baroja, 1970: 28). Esta tradición jurídica estuvo presente entre los campesinos libres del reino asturleonés o en el *Fuero Viejo de Castilla* (II 2, 1), donde se señala que la familia tenía la responsabilidad colectiva de asumir los crímenes cometidos por uno de sus miembros, así como el derecho a ejercer la venganza colectiva por ultraje a alguno de ellos (RAH, 1807: 61; García Gallo, 1955: 631 y s.; García Moreno, 1986: 470; Kelly, 1988: 13). El término popular portugués *assuadas* también se refiere a la agrupación de gente armada sin consentimiento público para ajustar cuentas, cometer crímenes o realizar correrías (Veiga de Oliveira, 1984: 340). Esto también es perceptible en la Castilla Medieval-Moderna cuando el litigio era con otra comunidad, aun cuando el problema no fuera de toda ella sino de alguno de los vecinos, pues afectaba a toda la comunidad y la asamblea local actuaba en consecuencia, normalmente apoyando a su convecino (Izquierdo, 2001: 272 y s.).

La Literatura Oral, las fuentes clásicas, los textos jurídicos y el Derecho Consuetudinario recogen diversas fórmulas para atajar disputas y aplicar Derecho que podrían mostrar, a modo de hipótesis, pervivencias de las utilizadas en la Hispania Prerromana. Las principales causas de pleitos rurales en todas estas fuentes se centran en incumplimientos de pactos, de turnos —de riego, de colaboración— y, como en el derecho romano o irlandés, en lesiones, violaciones, robos y daños al honor y a los bienes (Kelly, 1988: § 5; Torrent, 1991; Tomé, 1996: 445 y s.).

En ausencia de testigos, el **procedimiento** habitual —y lógico— en las comunidades tradicionales en cuestiones de justicia civil era, primero, buscar el entendimiento de forma privada dando conocimiento del tema a la parte demandada y esperando una promesa de resolución al demandante (Kelly, 1988: 178). Aunque el derecho medieval muestra también aplazamientos por circunstancias especiales, como emergencias, muertes o partos (*Ibid.*: 183 y s.), el silencio de la otra parte o la insistencia en el agravio conducían a zanjar las diferencias de forma unilateral o a

llevarlas públicamente mediante un arbitraje del destino, de la divinidad o de terceras personas.

En línea con el costumbrismo gallego, el drama de *Divinas Palabras* (Valle-Inclán, 1920) trae a colación los **arbitrajes** de las “barbas de la aldea”. Se trata de un mecanismo ajeno al ordenamiento jurídico oficial por el cual se busca un veredicto imparcial en una tercera parte que se supone recta y conciliadora. Esta parte, ya sean los *boni homines* u “*Hombres Buenos*” de las ordenanzas locales de la Edad Media (*vid. infra* § 4.2.II.3), los sacerdotes mediando entre intereses familiares (Costa, [1902] 1981: I, 80), las “barbas canosas” de los senados locales (Orella, 1979: 200; *Id.*, 1985: 356 y s.; Izquierdo, 2001: 338) o alguna de las magistraturas locales, goza del reconocimiento social para ejercer tal función y ser fuente de ley consuetudinaria: su mediación tratará siempre de reestablecer el orden precedente y, en todo caso, de buscar la salida más provechosa para la comunidad doméstica o local (Fig. 98). La ordenanza § 18 de Lomba (Benuza, *LE*), de 1856, las describe como personas «*prudentes, escarmentadas y desinteresadas*», y otros textos los definen como «*personas de integridad y conocimiento*» (Izquierdo, 2001: 338).

Siguiendo con lo expuesto por J. Izquierdo (2001: 338 y s.), es interesante a este respecto que la forma de resolver disputas entre el vecindario de la Castilla de los siglos XV y XVI, sobre todo territoriales, haya sido la “*vista de ojos*”, esto es, la visita in situ del asunto a debate. Estas peritaciones, encargadas a *hombres buenos* y a los ancianos mejor informados, muestran un sistema jurídico basado en un segmento de la asamblea que es depositario de la Memoria Colectiva del espacio y de las actividades adscritas a él. Ante el prestigio, liderazgo e incluso respeto de otras comunidades a estos “*añçianos*” o “*noticiosos*” tradicionales, y conociendo la importancia de los ancianos en los senados locales prerromanos que citan las fuentes grecolatinas (*vid. infra* § 4.2.II.2 y III.7), es totalmente viable la aplicación de sistemas similares de resolución de disputas entre los grupos hispanocélticos.

Como se ha señalado, un texto de Plutarco (*Mul. Vir.* VI) relativo a las mujeres “celtas” desde los Alpes a la Península Ibérica menciona la capacidad de éstas para desempeñar un papel mediador en las disputas entre pueblos célticos e incluso en las acusaciones de los cartagineses a las comunidades locales. Es posible que esta descripción se fundamente en estereotipos de “matriarcados bárbaros”, pero tampoco es descabellada teniendo en cuenta que, como se pone de manifiesto, los mecanismos de arbitraje son evidentes y la presencia social de las mujeres de la Edad del Hierro es mucho mayor de lo que se considera.

El arbitraje de terceros en la Hispania Céltica también está demostrado en conflictos entre comunidades, véase el *Bronce de Botorrita II* y la mediación de Contrebia (Fatás, 1980: 83; Mangas, 1996: 32; De Bernardo, 2010). Es más, de ser cierta la filiación entre los magistrados de Contrebia



que expone la *Tabula Contrebiensis*<sup>331</sup>, habría que atender a la consideración hereditaria del cargo de juez en la Irlanda del siglo VII d.C. (Kelly, 1988: 53), en la Islay escocesa (Caldwell, 2003: 65) y en la Carintia del siglo XIV (Airlie, 2003: 127), y sugerir que dentro de la organización jurídica celtíbera pudo evolucionar en ámbitos urbanos un sistema hereditario independiente de la forma procesal de las aldeas. No obstante, tanto la frecuencia del antropónimo *Lubbo* como la distinta filiación gentilicia de los magistrados descritos aconsejan cautela en este aspecto.

En la Hispania Céltica la justicia divina tampoco se manifiesta de forma explícita a través de estamentos similares a los druidas de la mitología irlandesa o de los druidas galos (Aldhouse-Green, 2005: 124 y ss.), los cuales, dados sus estudios de filosofía moral, eran considerados los más justos y, por ello, se les confiaban «los conflictos privados y públicos, incluso el arbitraje en caso de guerra» y, en especial, las causas criminales (Str., *Geog.* IV 4, 4). No obstante, además de que estamos de acuerdo con F. Marco Simón (1993a: 498), entre otros, con que tal aparente ausencia no implica la inexistencia de especialistas religiosos o sacerdotes (*vid. infra* § 4.3.II.4.d), las decisiones, los arbitrajes y toda la vida social rural está indisolublemente regida por el mundo sagrado, como se verá en los combates singulares entre animales (*vid. infra* § 4.2.IV.4.a) o a través de los religiosos que mediaban en los *consejos de familia* altoaragoneses (Costa, [1902] 1981: I, 80).

Desde la Antigüedad europea se conocen prácticas más o menos supersticiosas que, como relataba Artemidoro<sup>332</sup> del puerto oceánico de “Dos Cuervos”, son análogas a otras posteriores de la Península Ibérica (García Quintela, 2002a). Sin embargo, la dimensión religiosa en las disputas y conflictos se manifiesta plenamente en la tradición etnográfica peninsular y en algunas de las formas medievales de resolver delitos criminales y contra el honor, con unas relaciones europeas tales que es lícito considerarlas, cuando menos, como propias de las sociedades célticas.

Las *ordalias* o *juicios de Dios* son dos tipos distintos de pruebas mortales en las que sólo el que tuviera razón tendría a la divinidad de su parte, ya fuera en un duelo con la otra parte litigante o encarnando la voluntad divina si se salía indemne de la exposición individual a hierro candente, agua hirviendo, fuego, etc. (Fig. 103)<sup>333</sup>. Puesto que

331 “*Lubbo*, de los Urdinos, hijo de Letondo, pretor; *Lesso*, de los Sirisos, hijo de *Lubbo*, magistrado; [...] *Segilo*, de los Annios, hijo de *Lubbo*, magistrado; [...] *Ablón*, de los Tindilios, hijo de *Lubbo*, magistrado” (Fatás, 1980: 13 y s.).

332 Estrabón (*Geog.* IV 4, 6→) transmite que unos cuervos daban la razón a una de las partes cuando esparcían más los trozos de torta que cada litigante había situado previamente sobre una losa.

333 El canon 18 del IV Concilio de Letrán (1215) señala que «*nec quisquam purgationi aquae ferventis vel frigida seu ferri candentis ritum cuiuslibet benedictionis aut consecrationis impendat salvo nihilominus prohibitionibus de monomachiis sive duellis antea promulgatis*».

Unas veces se sometía a ella el acusado y otras el acusador. También, apunta Fernández Nieto (2005: 606), cabía la posibilidad de que esta prueba tuviera carácter de rito periódico obligatorio para una parte de la



Fig. 103- *Ordalia del fuego*. Moisés niño tira a las llamas la corona del faraón. Miniatura del Libro de las Horas de Luis de Orleans, 1440, fol. 23. Biblioteca Nacional de Rusia. San Petersburgo. Fuente: <http://arkeologia.blogspot.com/2009/02/ordalias.html> (acceso 30-VI-2011).

los duelos tienen una vertiente social y mítica de combate singular céltico, y a sabiendas de que se trata de realidades paralelas a las ordalias individuales, estos serán tratados al final del presente bloque temático en conjunción con otro tipo de competiciones.

En los reinos hispanos los *Juicios de Dios* aparecen avallados en el *Liber Iudiciorum* (§ VI-VIII) de Recesvinto (654) y en los fueros posteriores (donación de posesiones a la Iglesia de Oviedo, 837; *Fuero de León*, 1020; *Fuero de Cuenca*, 1190) (Muñoz y Romero, 1847: 24 y s., nota 34; Martínez Gijón, 1961: 42-46; Escudero, 1990: 596), y otras veces prohibidos (García Gallo, 1955: 635 y s.). Es difícil conocer la aplicación real de los *duelos judiciales*, pero lo cierto es que, tal y como han estudiado Le Roux y Guyonvarc’h (1986: 185 y ss.), B. Sergent (1995a: 315-317) o F.J. Fernández Nieto (1992; 2005: 606 y s.), se trató de un recurso legal habitual en el resto del contexto indoeuropeo.

En el mundo romano es conocida la ordalia por fuego a la que se somete en el siglo V a.C. Cayo Mucio —a partir de entonces denominado *Escévola* ‘zurdo’ por haber ofrecido la mano diestra del juramento— y la desconcertante historia de los *tribuni combusti* (Cantarella, 1996: 209 y ss.). Precisamente, el término ordalia comienza a extenderse en el bajo latín y en el antiguo alto alemán (*urteili*, *urteil*) (*vid.* Martínez Gijón, 1961: 42-46) y figura entre germanos, godos, burgundios, frisonos<sup>334</sup>, anglos<sup>335</sup> y merovingios. Su presencia en el Derecho Irlandés y de Gales es tanto más llamativa por la posible pervivencia consuetudinaria céltica (Rouché, 1987: 444 y s.; Kelly, 1988: 209; Sergent, 1995a: 317 y s.; Fernández Nieto, 2005: 606 y s.).

población.

334 Pasar por encima de un montón de leña quemada o entre dos hogueras en llamas.

335 Las *leges Anglorum* estipulaban andar 6, 7, 9 o 12 pasos por encima de unas rejas de arado al rojo según la gravedad del asunto.

A este respecto, F.J. Fernández Nieto contempla la amplia difusión de estas pruebas en la Europa central y occidental en relación a un substrato común que aporta suficientes ejemplos de su existencia al menos desde el primer milenio a.C. Se practicaron ordalías de fuego en India, en Persia antes del siglo VI a. C., en Grecia (Sof., *Ant.* 264 y s.) y, en casos de extrema importancia, en Roma. En especial, Fernández Nieto se sirve del rito de pasar el fuego de las sacerdotisas de un santuario de la diosa Perasia en Asia Menor (Str., *Geog.* XII 2, 7) para sugerir la vigencia del juicio de Dios entre la población celtibérica a tenor de las características de la popular fiesta de *las Múndidas* y el rito del paso del fuego de San Pedro Manrique (SO). Siguiendo a Glotz y Versnel, el hecho de que las sacerdotisas cruzaran indemnes un lecho de carbones con los pies desnudos probaba cíclicamente su pureza virginal, y esto mismo reconstruye Fernández Nieto en la figura de *las Múndidas* manriqueñas, o bien ellas serían representantes de la divinidad celtibérica en el juicio (Fig. 104).

Sin desmerecer el estudio de *las Múndidas*, muy superior a cualquiera de las aproximaciones etnográficas anteriores (Caro Baroja, 1974: § III), se ha de apuntar que, desde otro punto de vista, el profesor Nieto no se percató de que el paso de las brasas sea rito y prueba de valor en sí mismo sin necesidad de juicio. Tal y como brillantemente opina en el

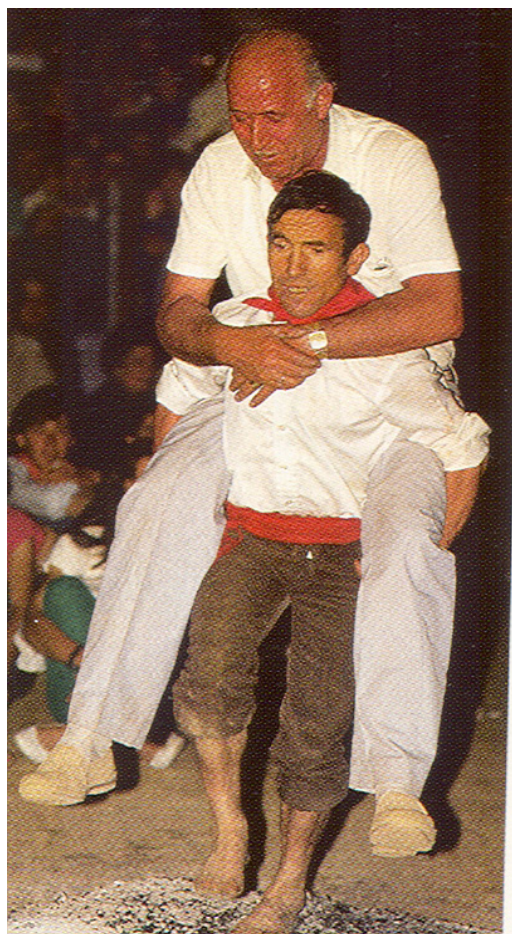


Fig. 104- Paso del Fuego de San Pedro Manrique (SO) (Atienza, 1997: fig. 33).

caso de las élites ecuestres, más adelante se expondrá (*vid. infra* § 4.2.IV) la posibilidad de que caminar por las brasas tuviera entre los celtíberos el mismo espíritu competitivo y agonístico que reflejan otros ejercicios y disciplinas en los que, de cara a la comunidad, se demuestra la pericia y la fuerza.

Ahora bien, la garantía sagrada de un juicio correcto viene determinada tanto por el tipo de prueba como por el espacio en el que se imparte la justicia, pues la sentencia adquiere cualidades inviolables. En época medieval el templo del núcleo de población fue uno de los sitios habituales para realizar juramentos (Vidal-Abarca, 2003: 292), pero llama la atención, de nuevo, la coincidencia del Derecho Irlandés del siglo VII d.C. con aspectos relativos a los **lugares de los juicios** de la Edad Media europea (Jourdan, 1992) y de los primeros fueros castellanos del siglo X (*vid. infra* § 4.2.II.5 y 4.3.II.2.a y b).

Desconocemos si la resolución de casos menores se desarrollaba en Castilla, como en Irlanda, en la casa del juez, pero de lo que no cabe duda es la costumbre común de celebrar los litigios más desatacados en las puertas de la ciudad (Kelly, 1988: 192 y s.; Jourdan, 1992: 173). En algunos fueros<sup>336</sup> se designa tal sitio para resolver los conflictos que surgían entre los vecinos o entre estos y los de lugares próximos. Pero todavía es más interesante conocer que a tal espacio en la gran mayoría de las ocasiones se le denomina *medianeto* —o algún derivado—, lugar que también aparece ligado a espacios para juramentos o demandas en las fronteras de la comunidad y/o asociados a ermitas, como la de San Saturnino de Oyón (VI) o como el lugar en el que se reunía el tribunal de labradores de Séñigo (GU) (Mantecón, 1924: 62; Layna, 1933; Vidal-Abarca, 2003: 292). Como se tratará más adelante (*vid. infra* § 4.2.II.5), la relación funcional y etimológica del *medianetum* con el *nemeton-Medionemeton-Mediolanum* del mundo céltico (Guyonvarc'h, 1961) pone de manifiesto la posibilidad de profundizar en el conocimiento de prácticas jurídicas y asamblearias en la Hispania Céltica (García Fernández-Albalat, 1990: 266; Marco Simón, 1993a: 492 y s.; Almagro-Gorbea, 1994: 58; García Quintela, 1995: 473).

El lugar de resolución de disputas también se ha de relacionar con un tiempo específico. César (*B.G.* VI 13, 10) señala que en cierta época del año se reunían los druidas y los pleiteantes en un lugar consagrado del país de los carnutes —en el centro de la Galia (Orleáns-Chartres)— para atender a los decretos y sentencias allí dictaminados, lo cual puede relacionarse con alguna de las grandes fiestas anuales del mundo céltico. De hecho, en las fuentes históricas y etnográficas de Europa y la Península Ibérica es frecuente que estos actos tuvieran lugar en las asambleas de inicio del semestre luminoso —*Beltaine*— y también el mes *Elem-bivios* ‘Tiempo de los pleitos’ del calendario galorromano

336 Nájera § 57 (1020), Carcastillo § 1 (1129), Cáseda § 6 y 24 (1129), Calatayud § 1 (1131), Covarrubias (§ 8) (1148) y Viana (1219) (Muñoz y Romero, 1847; Serrano, 1910: n° 22).



de Coligny coincide con *Lugnasad* (vid. *infra* § 4.3.II.3.b).

Finalmente, y volviendo al argumento de *Divinas Palabras*, en casos de disputas todo parece indicar que la justicia local era ecuaníme en sus veredictos<sup>337</sup> y, ante la amenaza de exclusión social, los acuerdos debían ser cumplidos. La verdadera diferencia en los tipos de resoluciones y sentencias del Derecho en Europa estriba en haber fundamentado la justicia en mutilaciones y ajusticiamientos, o en resolver la mayor parte de los asuntos con recompensas pecuniarias recíprocas o económicas. En este sentido, es muy significativo que entre los germanos incluso el homicidio tenía precio y no implicaba el “ojo por ojo”, sino que se podía resarcir con cabezas de ganado mayor y menor (Tac., *Germ.* 12, 2; 21, 1). Tal mecanismo económico por el cual el rey o la comunidad y el demandante o sus parientes eran receptores de una cuantía en concepto de agravio (Tac., *Germ.* 12, 2) siguió presente en los posteriores códigos medievales basados en el Derecho Germánico, como en la *Ley Sállica* o la *Ley Ripuaria*—siglos VI y VII d.C. (Le Goff, [1964]: 66)—, pero los códigos irlandeses y galeses arcaicos, del siglo VII d.C., también solucionaban casi todo con este tipo de pagos (Owen, 1980; Kelly, 1988: 214-216).

En Irlanda, si el demandado no respondía a las acusaciones, el agraviado podía tomar el valor que considerara oportuno en las propiedades del primero, ya fueran ganado, tierras, etc. (Kelly, 1988: 178). Lo más habitual eran listas, como la *Tabla de los Widrigild* del siglo VII d.C., que estipulaban las cantidades correspondientes para cada caso. Gracias a ellas se ha conocido la existencia, entre merovingios, carolingios o irlandeses o galeses, de diferencias entre la vida de personas de la tribu y otras ajenas—un franco, 200 sueldos; un colono romano, 36 sueldos—, pero, ante todo, la protección de las mujeres encintas—700 sueldos<sup>338</sup>— (Owen, 1980: 41 y ss.; Rouche, 1987: 486). La existencia también en el Derecho Medieval de la Península Ibérica de normas similares en cuanto a la toma por el acreedor de una cosa del deudor sin previa decisión judicial, la llamada *prenda extrajudicial*, invita a retomar las coincidencias con la *manus inicitio* y con la *pignoris capio* del Derecho Romano—«derecho real de garantía, de oscuro origen» (Torrent, 1991: 322-324)— más allá de la derivación lineal de la segunda en la primera (contra García Gallo, 1955: 634 y s.), sino como la reactivación de mecanismos jurídicos atávicos también presentes en la Hispania Céltica.

De hecho, como se ha avanzado anteriormente, las ordalías también juzgaban a una persona con una prueba imposible de resolver favorablemente sin intercesión divina, como el juicio *in ferro*, *in agua callida* o *in batalia* que citan los fueros (Arganzón, 1191; Viana, 1219). Puesto que

se trata de prácticas ajenas al Derecho Romano y en la Península Ibérica comenzaron a ser criticadas en los primeros fueros medievales, como el de Nájera (1020)—también en el de Arganzón— (Muñoz y Romero, [1847]), queda por determinar si se trata de reminiscencias de prácticas germánicas (Rouché, 1987: 444 y s.) o si podrían evidenciar procesos de continuidad desde la Hispania Prerromana.

#### 4.2.1.7.- EXPULSIÓN Y SUPRESIÓN DE DERECHOS

La estructura gentilicia de las pequeñas comunidades preindustriales de la Península Ibérica permitía la existencia de mecanismos reguladores de tensiones sociales. Como se ha descrito con anterioridad, ya en la II Edad del Hierro europea la gran mayoría de disputas y delitos menores eran resueltos a través de medidas compensatorias, pero también desde esa época se tiene conocimiento de formas extremas de solventar problemas considerados de gravedad o que afectaban directamente a la estabilidad de la comunidad. Teniendo en cuenta que en Germania el adulterio se castigaba con aislamiento social y escarnio público (Tac., *Germ.* 19, 2), se podría incluso generalizar también a las comunidades de la Hispania Céltica la afirmación de Costa ([1902] 1981: I, 61 y s.) de que «los delitos, son raros en la zona septentrional del Alto Aragón, y cuando alguno ocurre, el pueblo entero se convierte en guardia civil y sale armado en persecución del malhechor».

Sin duda alguna, la mayor expresión de la supresión de derechos se manifiesta en la facultad de decidir sobre la vida de otros. En la Antigüedad, la voluntad de la comunidad o del cabeza de familia primaba sobre la suerte de los recién nacidos y podía conducir tanto al infanticidio como al abandono o al no reconocimiento de los derechos familiares (vid. *infra* § 4.2.III.6) o, lo que es lo mismo, una sentencia de aislamiento o muerte social en la práctica<sup>339</sup>. Pero el viejo Derecho Irlandés muestra que tales resoluciones estaban relacionadas también con otros asuntos, además de la paternidad sobre la descendencia (Fustel de Coulanges, [1875]: 81-85; Kelly, 1988: 74).

En efecto, en la Europa Antigua<sup>340</sup> y Medieval (Kelly, 1988: 216-219) hubo una serie de delitos basados en el honor, la traición, la cobardía, la desertión o la falta de honestidad que recibían el mismo castigo de pena capital que se testimonia entre las comunidades indoeuropeas de la Edad del Hierro: los germanos los castigaban con el ahorcamiento y los galos empalaban a los malhechores. Eran medidas tan ejemplarizantes como religiosas, pues se consideraban ofensas a los dioses (Tac., *Germ.* 12, 1; Diod. S., *B.H.* V 32, 6). En este sentido, cabría reseñar que las referencias de

337 Una carga familiar era repartida de forma que cada parte la tenía tres días y un domingo cada uno.

338 También se aprecia la progresiva influencia del cristianismo en estos códigos, pues atentar contra la jerarquía eclesiástica era poco rentable (Cantú, 1848: 40 y ss.).

339 La adopción no se ha extendido en la Península Ibérica hasta finales del siglo XX (González Reboledo, 1990: 144).

340 Teniendo en cuenta que en el mundo romano la *memoria nominis*—la falta de descendencia— era una de las peores situaciones en las que uno podía encontrarse (Caro Baroja, 1970: 49), por no tener el soporte familiar, las expulsiones se han de considerar igualmente dramáticas en este contexto.



Diodoro Sículo (*B.H.* V 34, 1→) a la crueldad de los celtíberos con los malhechores y de Estrabón (*Geog.* III 3, 7→) acerca de los pueblos montañoses del Norte de la Península Ibérica. Según este último autor, se lapidaba y despeñaba a los parricidas y a los condenados a muerte más allá de las montañas o de los ríos. Es muy probable que éste sea otro caso de zona liminal o de espacio fuera de la comunidad, en tanto que territorio simbólico o sagrado y del que en la Edad Media se tiene buena cuenta (*vid. supra et infra* § 4.2.II.5 y 4.3.II.2.a y b).

Sin embargo, hay otras formas de salir de la comunidad que no implican la muerte ni causas judiciales concretas, de las cuales el exilio quizás sea la manera más evidente. Uno de los casos que más han llamado la atención de los investigadores de la Antigüedad ha sido el de las expulsiones tipo *ver sacrum* de los pueblos ganaderos itálicos arcaicos. La consideración de este fenómeno como indicativo de crisis ecológicas o de excedencia demográfica (Peralta, 2000: 181; Almagro-Gorbea, 1995c: 17 y s.), tal y como señala Tito Livio (*A.U.C.* V 34 3-4) en el caso del envío de “jóvenes emprendedores” de los bitúrges de la Galia a otras tierras donde no se les rechazara, lo pone en relación con el fenómeno que describía Torres Balbás (1943: 188) para Las Hurdes, comarca cacereña estéril y miserable que, aun «*inhabitable, hecho desconcertante, tiende a superponerse*».

Teniendo en cuenta el factor determinante del paisaje (Ratzel, 1898), es posible considerar en la Hispania Prerromana la existencia de movimientos regulares de población en aquellos entornos en los que el equilibrio comunidad-ecosistema fuera frágil<sup>341</sup>, pero alejados del estereotipo<sup>342</sup> de cántabros, celtíberos, vettones o lusitanos empobrecidos dedicados al robo y al saqueo (Diod. S., *B.H.* V 34, 6; App., *Ib.* 65 y 100→; Col., *R.R.* I, 3, 6; Str., *Geog.* III 3, 5).

La migración se ha de entender como un mecanismo que resuelve la subsistencia de la comunidad con la salida de un grupo de ella y la fundación de un nuevo asentamiento lo suficientemente alejado para no competir con la metrópoli. Se trata de un fenómeno habitual de distensión social en las sociedades segmentarias agrícolas (Gilman, 1981: 4) que no sólo se debe centrar en algunos casos de la cultura castreña (Sastre, 2002), sino proponerse para buena parte de los contextos aldeanos prerromanos basados en organizaciones familiares y susceptibles de sufrir carestías y crisis de subsistencia. En semejantes términos de estabilización demográfica cabe considerar el abandono y/o abandono de enfermos y ancianos mencionado para la Hispania Prerromana (Str., *Geog.* III 3, 7→; Sil. It., *Pun.* 328[a]→)

341 La teoría de que la producción limita la reproducción (Harris, 1990: 146 y ss.) no concibe que una sociedad agote sus propios recursos. Así, antes de que aparezcan sus síntomas, parece existir un cambio en las formas de producción y otros mecanismos que regulan la demografía.

342 Como apuntan Ruiz-Gálvez (1988: 187 y ss.) o Peralta (2000: 173), en las sociedades guerreras ganaderas eran habituales pruebas de valor y otros mecanismos semejantes con el fin de aliviar tensiones o de adquirir estatus (*vid. infra* § 4.2.IV).

y en otras leyendas populares (Bouza-Brey, 1945) a las que se aludirá al tratar las *etapas vitales* (*vid. infra* § 4.2.III.7).

En otros casos, el hecho de la expulsión sí era consecuencia de la perturbación de personas o facciones discordantes. A expensas de otras expulsiones simbólicas que se tratarán más adelante, la exclusión social de vecinos ha sido una fórmula muy presente en la España preindustrial y que concernía a toda la comunidad. Así se testimonia en las tradiciones serranas abulenses o en las ordenanzas de las cuadrillas de Orduña (*BI*) durante el siglo XVI: cuando un vecino se inhibía de su participación en el concejo, cuando desoía sus mandatos o reiteraba altercados estaba atentando contra el sistema, es decir, contra la comunidad en su conjunto. La expulsión era un duro castigo consabido y colectivo que afectaba, más que al ámbito legal, al orden social (Orella, 1985: 358).

En definitiva, si se considera que el rechazo social en entornos tan precarios era un riesgo innecesario que una familia no podía correr (Harris, 1990: 154; Tomé, 1996: 474 y 484), el testimonio de las últimas comunidades de subsistencia de la Península Ibérica pone de manifiesto la posibilidad de trasladar a la Hispania Céltica mecanismos sociales de autorregulación en los cuales los vecinos eran los primeros interesados en mantener el orden natural y social.

En último lugar, nunca mejor dicho, quedarían aquellos individuos sin derecho alguno. En este discurso interesa remarcar si la esclavitud afectaba, además de a prisioneros externos y a sus descendientes, a personas de la misma comunidad. Parece, claro que los malhechores podían recibir la muerte, pero habría que preguntarse que grado de romanidad y de mundo prefeudal tiene la esclavitud por deudas de la legislación visigoda (García Moreno, 1986: 396).

## 4.2.II. ORGANIZACIÓN Y TOMA DE DECISIONES

En relación con el Derecho y la justicia en el mundo céltico, uno de los ámbitos sociales que más ha llamado la atención de antropólogos y etnógrafos en las sociedades europeas recientes ha sido la forma en que las comunidades se han organizado entre ellas y con otros grupos vecinos. Los individuos se han agrupado en torno al núcleo doméstico para contender con otros grupos semejantes y lograr la subsistencia común y los tratos, pactos y otras formas jurídicas consuetudinarias fueron convenciones sociales que articularon las relaciones dentro de éstas y otras estructuras mayores. De forma general, se ha de considerar la inexistencia de la libertad individual en la Antigüedad, aunque quizás tampoco de forma tan asfixiante como pensara Fustel de Coulanges ([1875]: 316 y ss.).

Las comunidades rurales europeas, incluidas las de la España y Portugal Altomedieval, se organizaron como congregaciones de familias en las que, pese a estar sujetas a regímenes vasalláticos, en el día a día gozaba de altas cotas de autogobierno. Al menos en gran parte de ambas metasetas, la comunidad está relacionada con el pueblo como entidad económica y emocional. Para Caro Baroja (1957) eran “*comunidades sociocéntricas*” y para E.R. Wolf (1955: 456) “*comunidades corporativas cerradas*” cuyos límites estaban bien definidos tanto para los de dentro como para los de fuera del sistema. De cara al exterior se ponía de manifiesto un abanico de símbolos que enfatizaba las bondades de lo propio frente al Otro más próximo, de forma que desde la infancia la comunidad tejía un modelo de civilización, un microcosmos frente a lo diferente. A lo impropio se le atribuía todo lo peyorativo y se definía como bárbaro y peligroso (Levi-Strauss, [1995a]: 308).

El estudio de algunas instituciones locales tradicionales para la organización de la vida comunal como las fratrías, las asambleas y otras magistraturas tradicionales puede aportar claves para comprender las características organizativas de la Hispania Céltica. Así, es muy relevante conocer cómo la existencia de órganos de decisión abiertos o de estructuras de propiedad comunitarias no impidió el desarrollo de relaciones jerárquicas tanto económicas como en el plano del prestigio social. Es igualmente importante que en contextos rurales se haya dado la perduración y preeminencia del reconocimiento del prestigio como mecanismo local para encomendar la evolución política y social de una comunidad a la valía de ciertos individuos, por encima de la condición económica de otros. A su vez, también creemos posible remarcar el importante papel transversal desempeñado por las fratrías dentro de la arquitectura social de las comunidades hispanocélticas (Fig. 105).

La polémica acerca de la forma y grado de jerarquización de las sociedades de la Edad del Hierro entra en relación directa con los modos de producción propuestos, ajuares y elementos de ostentación y/o distinción que aporta el contexto arqueológico. También se ha de contar con otros hitos del territorio vinculados tradicionalmente a pactos o actos de gobierno. Las ceremonias de justicia y entronización entroncan con la concepción de espacio sagrado local, el *nemeton* céltico, que, se manifiesta incluso en puntos supralocales en los que renovar las alianzas y relaciones sociales intercomunitarias.

### 4.2.II.1.- ORGANIZACIÓN FAMILIAR

La estructural familiar más viable en la Hispania Preromana fue la familia troncal de tipo extenso, siendo muy difícil la existencia de familias nucleares o conyugales. La argumentación de Fernández-Posse y Sánchez-Palencia

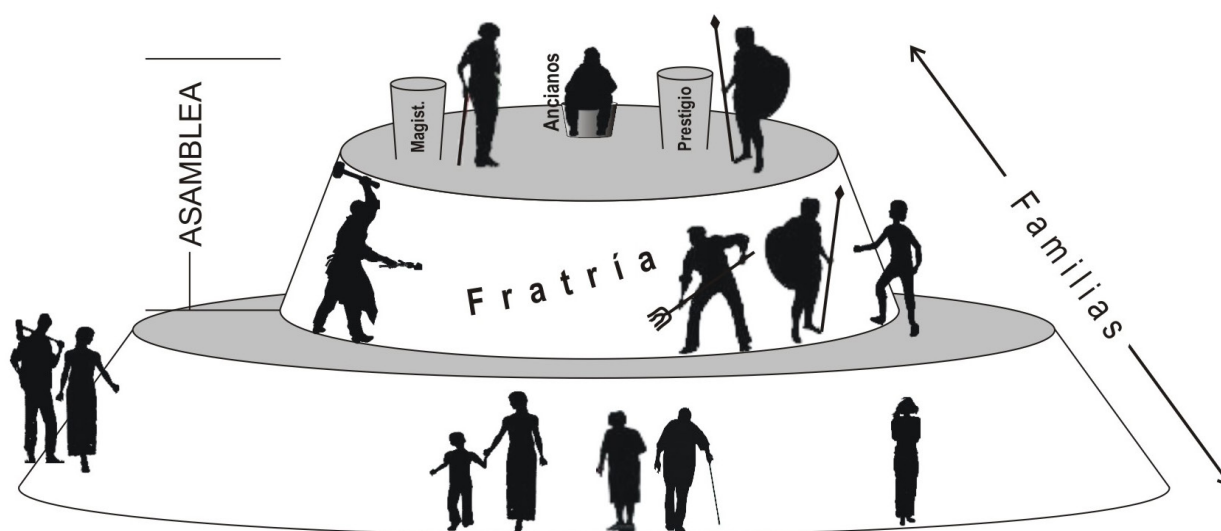


Fig. 105- Representación simplificada de las diversas estructuras sociales hispanocélticas resultantes de la interacción entre las pulsiones de transversalidad y jerarquización.

(1998: 135) en torno a la exclusividad, a la autosuficiencia y al reducido espacio de las viviendas castreñas parece partir más de una noción presentista que obvia, para empezar, que en viviendas domésticas similares, desde las brañas asturianas hasta Extremadura, han convivido tradicionalmente sexos y varias generaciones<sup>343</sup> (Mingote, 1988: 343; García Martínez, 1996: 26 y 28). Esta estructura amplia es patente en la posibilidad de establecer relaciones familiares a través de la onomástica epigráfica y en la habitual referencia a fundadores míticos o reales en núcleos prerromanos, como la conocida alusión al héroe fundador de Segobriga en el mismo topónimo Celt. \*Seg- ‘El Victorioso’ y su perduración en el culto imperial posterior (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2007: 149 y 170).

Abogamos, por tanto y preferencialmente, por un modelo de familia extensa unilineal y numerosa en el que el referente de la casa –o barrios familiares– se ha de considerar como parte imprescindible del sistema, en cierto modo, como la *société à maison* leviestrosiana que González Ruibal (2006b: 165) señala para los pueblos del Noroeste. Si se utiliza una denominación antropológica más al uso, se puede presentar en la Hispania Céltica como *linajes mínimos* y *máximos* según la consideración vertical del parentesco<sup>344</sup>:

**Linajes mínimos:** linajes compuestos por entre 10 y 20 miembros en tres generaciones –padre, hijos y nietos–. Este tipo de clan aparece bien representado en la Céltica en figuras como la *debfine* ‘la familia cierta’ y se evidencia, por ejemplo, en las necrópolis de Centroeuropa, como la de Müningen-Rain (*SUI*), donde se documenta cómo un grupo pequeño y estable mantiene durante más de dos siglos, entre el 420 y el 180 a.C., familias extensas de 25 miembros aproximadamente cada una (Müller *et alii*, 2008). A este respecto, el testimonio del similar sistema de las *tres voces* presente en la Península Ibérica, cuando menos en el Noroeste y hasta la Edad Media, apunta hacia tal estructura hispanocéltica (Pena Graña, 2007b: 102 y s.).

**Linajes máximos:** agrupaciones de todos los descendientes colaterales de un ancestro fundador en cuatro o cinco generaciones con más de 30 miembros, cuyo testimonio tradicional también fue recogido por J. Costa ([1902] 1981: I, 56 y ss.; 67 y 72 y ss; § 5). Estos modelos también parecen presentes epigráficamente en la Hispania Céltica con familias de hasta cinco generaciones (Beltrán, 1992: 204).

Como se ha señalado, en Hispania hay indicios lingüísticos y arqueológicos que muestran el predominio de fa-

milias extensas y su importancia en la organización social, económica y política de las comunidades. A pesar de que las unidades organizativas prerromanas lastran una excesiva carga de categorías antropológicas difícilmente apreciables de forma práctica (González Rodríguez, 1986; Harris, 1990: 226) y de que los términos latinos son en ocasiones confusos o contradictorios<sup>345</sup> –por ser una *interpretatio* a la romana de instituciones indígenas (Beltrán, 1993a: 90)–, se conocen grafitos de filiación sobre cerámicas y más de 200 epígrafes (Beltrán, 1992: 198-202) que muestran un sistema parental, cuando menos, en la Hispania Céltica. Entre estos testimonios, la aportación de M. Almagro-Gorbea (2009: 107 y s.) relativa a la consideración de los genitivos de plural como motes o apodos de familias extensas, es muy relevante para constatar la pervivencia de esta faceta social.

Incluso en el extremo de existir una identificación entre familia nuclear y neolocalidad en algunas áreas, como *Gallaecia*, se ha de remarcar que la existencia y operatividad de la familia prerromana se sustentaba en su presencia jurídica y social, y no en su lugar de residencia: se puede pertenecer a grupos de parentesco mayores habitando en distintos puntos de la aldea o fuera de ella. A tal efecto, véase la *tabula hospitalis* de Montealegre de Campos (*VA*), que cita la *cognatio* de los magilancos radicada en dos núcleos diferentes (Balbín, 2006: 218 y s.), o los ejemplos de familia multilocal de cuatro generaciones –*derbfine* ‘la parentela verdadera’– de la Irlanda altomedieval (Kelly, 1988: 12-16; Brañas, 2005: 157 y ss.).

La **familia** de la Edad del Hierro es la célula básica de producción y consumo agroganadero y se basa en relaciones de reciprocidad social y económica (Torres Martínez, 2008: § 3; 2011: 253-256 y 358-364). Así pues, la organización familiar asume la carga de ancianos, huérfanos y tullidos a la vez que articula la colaboración entre sus miembros en momentos críticos, ya fueran recolecciones, pastoreo intensivo, parideras o en la misma construcción de una vivienda. También parece coherente que las familias, como las germanas o las arcaicas irlandesas, también asumiera la potestad sobre los posibles esclavos (Kelly, 1988: 65-67) (Tac., *Germ.* 20, 5).

Las *sociedades familiares* se erigen como garantes de la subsistencia del grupo parental a través de la organización en torno a un hogar-fuego-casa (Beltrán, 1992; Carrera y Pena, 2003). La importancia del fuego-hogar y la presencia de bancos corridos en la vivienda preindustrial, ya sea tradicional o prerromana (Fig. 106), son elementos y distribuciones que manifiestan el carácter central y grupal de la

343 El obispo de Oviedo criticaba en 1786 la «*simultánea concurrencia de Hombres, Mujeres, Mozos, y Mozas en los Puertos, Brañas, Montes, e Invernales para custodiar, recaudar, y cuidar los Ganados, alojándose todos juntos en una misma Majada, Vega, Braña, ó Invernal, y aun asistiendo durmiendo mezclados, y sin diferencia de sexos en una misma choza o cabaña, aun en una misma cama [...]*» (García Martínez, 1996: 26).

344 Estas denominaciones no son óbice para que las diferencias entre linajes y clanes no sean apreciables de forma práctica (Harris, 1990: 226).

345 Para Beltrán (1993a: 90), *gentes*, *gentilitates* y *cognatio* son categorías romanas aplicadas a estructuras hispanas que mezclan indistintamente relaciones familiares y urbanas. A lo largo del primer milenio d.C. el *ius gentilitium* designaba en tales términos a tribus, poblaciones, naciones y extranjeros, y el término *gentiles* acabó siendo equiparado por los padres de la Iglesia a idólatras (Jeron., *Ep.* 22, 30; Braga II, c.LXXII-LXXIV) (Costa, 1917: 66).





Fig. 106- Cabaña circular de 11 m de diámetro con banco corrido en la Citania de Briteiros (São Romão, Salvador de Briteiros, Guimarães, P-BG) (Carrera y Pena, 2003: 119).

institución familiar. Tal y como recoge A. González Ruibal (2003b: 171), la aparición de la silla destruye todo un sistema social basado en una disposición igualitaria –nadie sobresale aparentemente– en el trabajo, la comida o la charla, al tiempo que remarca el espacio del fuego como elemento unificador del grupo.

En efecto, tradicionalmente las familias extensas eran el centro de la acción y, como se constata bien ya en la Edad Media del Norte de Portugal, Galicia, Asturias Cantabria, Altoaragón y otras zonas europeas, el grupo descansaba en la existencia de un patrimonio familiar inalienable, la casa y sus dependencias –corral, huerto, hórreos o almacenes–, donde las ganancias del trabajo común –ganado, silvicultura, etc.– eran comunes mientras que las privadas eran de cada uno (Costa, [1902] 1981: I, 56 y ss., 67 y 72 y ss.; Segalen, 1981 con refs.; García Moreno, 1986: 470; Rubio y Pastor, 1995: 36). Como señala A. Pena (2007b: 96 y s.; 102 y s.), en las comunidades hispanocélticas también habría que añadir como elementos inseparables de la familia a las gentes hermanadas o *clientes* y a los esclavos si los hubiese.

La familia –no el individuo– se ha de tener como la **unidad jurídica y de acción** de la Hispania Céltica, y así se constata tanto en la tradición peninsular como en los derechos herederos del mundo céltico (Costa, [1902] 1981: I, 57 y s.; Kelly, 1988: 13). En los fueros peninsulares se halla recurrentemente la pertenencia a una familia como garantía ante la ley. Este criterio sería el mismo por el cual el grupo familiar era responsable penal colectivo tanto para considerarse agraviado<sup>346</sup> y ejercer el derecho a la venganza colectiva como para asumir y ser demandado por los crímenes cometidos por uno de sus miembros (Costa, [1902] 1981: I, 72 y ss.; García Moreno, 1986: 470): si la familia

<sup>346</sup> Fuero de Sepúlveda (940): «35.- [...] adulan la muger á medianedo, é hablen los parientes con ella, é ella leyendo segura de ellos...» (Muñoz, [1847] 1972: 281); Fuero de Calatayud (1131): «Et nullo vicino qui rapuerit sua vicina, qui sit de Calatayub, paret illam in medianeto ante suos parentes et vicinos de Calatayub» (Ibid.: 459).

ayudaba a un familiar proscrito, se proscribía a toda la familia (*vid. supra*). El hecho de que estos rasgos aparezcan también en el mundo germánico, véase la *Ley Sállica* o la mención de Tácito (*Germ.* 21), trae a colación los aspectos coincidentes de dos tradiciones jurídicas indoeuropeas que habitualmente se insiste en separar. En esta línea, cobran especial sentido para la Edad del Hierro los testimonios premodernos acerca del empuje de los mozos de la familia para con la defensa del patrimonio y la honorabilidad del grupo: hermanos y primos que hacían causa común en las reyertas en las que se implicaba uno de ellos o que sustitúan al cabeza de familia, a los miembros más débiles o al mismo anciano patriarca (Redondo Cardeñoso, 2011: 110).

En este ámbito organizativo, se hace necesario atender a la **autorregulación** y estructuración interna de la familia hispanocéltica. La familia era autora de casi todo el derecho que había de regir la vida de sus miembros. Tal y como exponía J. Costa ([1902] 1981: I, 41 y 63) para el mundo preindustrial español, «reconocer el selfgovernment en la ciudad y negarlo en la familia es faltar a la razón y desaprovechar las sanas lecciones de la historia. [...] [El hogar] es un Estado tan propio de sí y tan sustantivo como la nación, que es un centro jurídico tan original y tan creador como un congreso nacional o europeo...».

La Etnoarqueología puede avanzar sobre los roles paralelos que cada miembro de la familia es capaz de desarrollar en función de la edad y el sexo y del escenario público o privado en el que se halle. En este sentido, la comparación de la estructura familiar prerromana con las que J. Costa ([1902] 1981: I, 55-63) y otros autores (Otegui, 1990: 18 y ss. y 37) documentaron en Altoaragón, Galia, Germania, Roma y zonas greco-balcánicas plantea cómo los ancianos se verían abocados a donar su patrimonio a un hijo para que el donatario lo sustentara<sup>347</sup>; en este momento el anciano pasaría a ostentar una jefatura honoraria dentro de la familia frente al heredero. La edad se muestra, ya sea en las palabras de Néstor (Hom., *Il.* XXIII 644-649→) o en los banquetes de los montañeses de Estrabón (*Geog.* III 3, 7→), como un grado. Sin embargo, las prerrogativas de los hijos del jefe respecto a sus primos se limitaban a tener posibilidades de ostentar el cargo en un futuro (Costa, [1902] 1981: I, 139).

La descripción en la Hispania Céltica de modelos matrilineales, como se ha expuesto con anterioridad, no implica que estos fueran los únicos sistemas existentes ni que la transmisión de la herencia por vía femenina limitara la capacidad representativa del varón. Dentro del ámbito doméstico el jefe familiar ha dirigido tradicionalmente la

<sup>347</sup> Plutarco, que dedica el ensayo entero *An seni respublica gerenda sit* a sobre si los ancianos debían intervenir en política, describe bien este declive personal y dejación de funciones: «algunos pretenden que los políticos, cuando empieza su declive físico, se queden en casa inactivos y arrinconados, dedicándose a comer y a ver cómo su capacidad de acción va siendo corroída por la inactividad como el hierro por la herrumbre» (Plut., *Seni.* I 783e).

administración económica del grupo e incluso, por analogía con los germanos (Tac., *Germ.* 9) y el mundo ibérico (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2012), se le podrían suponer funciones simbólicas de oficiante o augurales privadas.

En la esfera pública hispanocelta se evidencia la predominancia del **cabeza de familia** como representante de su parentela en tratos con terceros o ante la comunidad, tal como constatarían pactos de hospitalidad como la *Tabula* de Astorga, en la que un varón –en el nombre de su familia y sus descendientes– se relaciona en términos de reciprocidad con otras unidades suprafamiliares o comunidades (Balbín, 2006: 199 y 218 y s.). Testimonios arqueológicos como éste dejan poco margen de libertad y representatividad a la mujer en la Hispania Céltica, pero no por ello se ha de eliminar toda posibilidad a que tuvieran reconocidas distintas capacidades jurídicas así como voz y voto en asambleas locales y familiares al modo que se aprecia en otras sociedades de raigambre indoeuropea (Alberro, 2003b).

Es más, el ejercicio del gobierno activo de la familia por parte de uno de los miembros en beneficio del grupo pudo estar en algunos casos matizado si tenemos en cuenta la existencia tradicional de asambleas internas reunidas ex profeso para adoptar resoluciones importantes en mancomún. Este *consejo de parientes* es comparable al *Forum domesticum* romano y a la reunión de familiares germanos (Tac., *Germ.* 19) tanto en sus características<sup>348</sup> como en su decisión ejecutiva e inapelable (Costa, [1902] 1981: I, 55; 71 y ss.).

#### 4.2.II.1.A.- AVUNCULADO-FOSTERAGE

Un aspecto de la organización familiar matrilineal de los estudios indoeuropeos y célticos es la *avunculocalidad* o *fosterage* –Celt. \**altros*– (McAll, 1980: 8 y s.; Harris, 1990: 235 y ss.; Sergent, 1995a: 197, 210 y ss.; Treggiari, 2002; Parkes, 2004; Charles-Edwards, 2004: 82-84; Karl, 2005; Torres Martínez, 2011: 333 y s.). A través de esta forma de parentesco, los tíos maternos establecían con los hijos –varones y mujeres– de su hermana una relación paterno-filial hasta el punto de que los jóvenes se trasladaban al hogar de su tío.

En el contexto indoeuropeo, el avunculado estuvo vigente en distintas sociedades prerromanas<sup>349</sup>, tal y como se constata en la epigrafía<sup>350</sup> y en las fuentes clásicas que versan sobre los celtas, germanos (Tac., *Germ.* 20), griegos e India. La Literatura Oral de la Céltica también ha transmitido esta forma de organización social, por ejemplo, en el mismo origen épico del héroe irlandés Cú Chulainn<sup>351</sup> y en los cantares de gesta francófonos. Hay testimonios

de *fosterage* en la Irlanda del siglo VII d.C. (Gir. Cam., *Top. Hib.* III 101) y entre los vikingos, y en él revertían componendas tanto afectivo-familiares como económico-jurídicas, puesto que el tutor recibiría todos los beneficios que pudiera sacar del sobrino pero también la responsabilidad de sus actos (Benveniste, 1969: 143 y ss.; McAll, 1980: 8; Kelly, 1988: 88; Sergent, 1995a: 220; Karl, 2005; Tenreiro, 2007a: 129 y ss.).

Como señala E. Peralta (2003: 96-99), las estelas de la Península Ibérica dedicadas a los tíos maternos, especialmente las dedicadas al *avunculus* y a la *matertera* del Norte también permiten localizar este mecanismo social en la Hispania Céltica. De hecho, el trasfondo de algunos romances castellanos como el de *El Rey Conde*<sup>352</sup> (Aboy, 1987: 493) y de *La Canción de Roldán* podría ser pervivencia de un modelo agnaticio al menos céltico. De hecho, el derecho de la Francia del Antiguo Régimen, aun sin reconocer jurídicamente este sistema familiar *taisible* –‘silenciado, oculto’–, tuvo que tolerarlo porque constituía la célula económica y social de la Europa Occidental (Le Goff, [1964]: 256). La legislación medieval hizo todo lo posible por hacer desaparecer el avunculado al favorecer la tutela de la familia paterna (Costa, [1902] 1981: I, 72).

Aunque algunos investigadores han considerado el *fosterage* como una desvirtuación de las instituciones matriarcales (Schmidt en Aboy, 1987: 491), la funcionalidad del avunculado que señala Harris (1990: 233 y s.) podría explicar su existencia en algunas áreas de la Hispania Céltica. En nuestro contexto, el \**altros* se presentaría como un mecanismo social especialmente útil cuando la matrilocalidad se enfrenta a largas ausencias de los varones porque reincorpora el interés fraterno masculino como núcleo residencial. Por tanto, esta forma de limitar los enfrentamientos entre comunidades cercanas, cuando no de reforzar las alianzas en el sentido que plantea R. Karl (2005: 259 y ss.), bien pudo ser una respuesta al más que posible panorama de movimientos trashumantes a media y larga distancia que planteamos para el primer milenio a.C. en la Península Ibérica (*vid. supra* § 4.1.III y IV).

En este sentido, los hermanamientos entre *foster-brothers* también podrían ser un factor más de cohesión para afianzar la fuerza de las familias extensas que muestran la epigrafía o algunos estudios de necrópolis hispanocélticas.

#### 4.2.II.1.B.- ORGANIZACIÓN GENTILICIA

La disposición de algunas necrópolis del área vettona y vaccea –El Mercadillo, La Osera, etc.– presenta patrones de distribución que sugieren agrupaciones gentilicias (Hernández y Galán, 1996: 19; Baquedano y Escorza, 1996: 176). Se trata de una interpretación de la ubicación del registro arqueológico que se suma a la de otras fuentes, a menudo una cuestión delicada y ambigua, como cuando

348 El consejo de parientes de casi todos los ejemplos europeos consultados estaba compuesto por un número impar de varones, cinco –excepto Gales, con siete–, pero en otros casos también había mujeres.

349 Inscriptioes *CIL* III, 6833; *CIL* VIII, 470, 963, 1224, 18302.

350 Lápidas *CIL* II 5708, 5713, 5716, 5718, 5720, 2636, 5677 y 6302.

351 Cú Chulainn, nieto del rey Conchobar, se crió con su tío materno Findehóem, aun cuando su madre Dechterá vivía con su esposo y padre, el guerrero Súaltaim (Charles-Edwards, 2004: 83 y 115).

352 Una princesa se enamora de un príncipe extranjero en una mañana de San Juan junto al mar, pero la reina lo manda matar. La princesa recurre a su tío materno para hallar solución (Aboy, 1987: 493 y ss.).

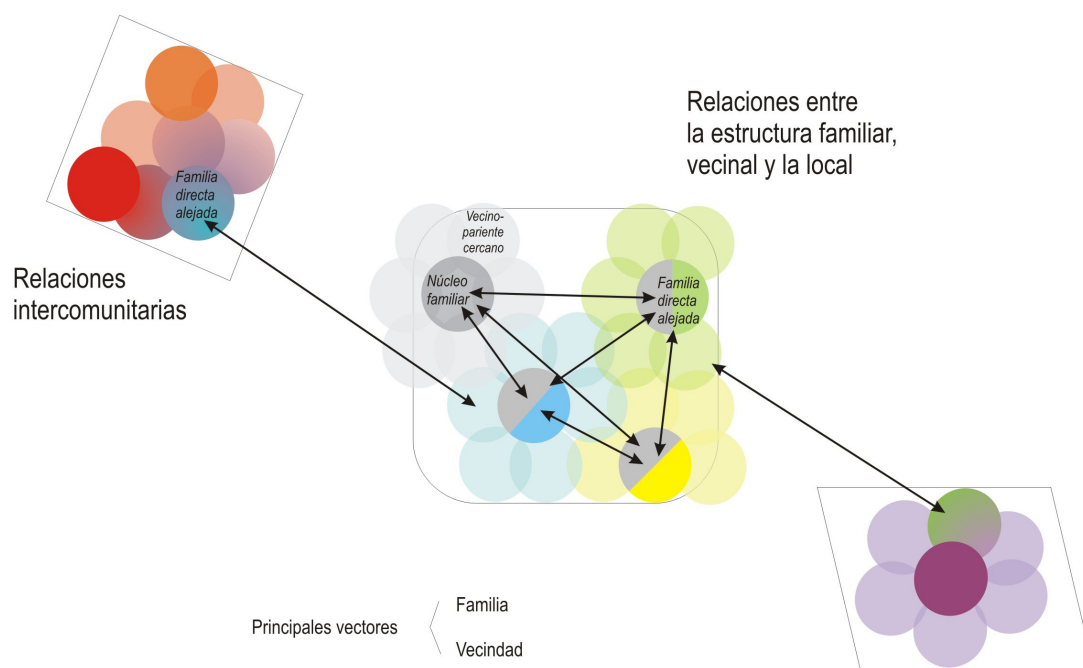


Fig. 107- Esquema de las pulsiones endogámicas y exógamas de sociedades premodernas aplicable los pobladores de caseríos, aldeas y pequeños castros de la Hispania Céltica.

los textos clásicos utilizan términos alusivos a la *gentilitas* (Caro Baroja, 1970).

El término gentilidad tiene claras connotaciones étnicas antes que de fiscalidad o clase y, de hecho, la misma denominación de *gentilidades* comparte raíz etimológica con otras organizaciones muy similares existentes en Europa<sup>353</sup>. Este tipo de estructuración aparece remarcada en los textos clásicos relativos a la Hispania húmeda según J. Caro Baroja (1970: 18 y ss.), así como aparece en el estudio epigráfico de la Hispania Céltica de M.L. Albertos (1975; 1981a: 213), pues la denominación de muchas gentilidades alude directamente a antropónimos prerromanos desde el Macizo Galaico a la Cordillera Ibérica y en ambas Mesetas.

A pesar de que se ha discutido la pervivencia de una organización gentilicia en los grupos de parentesco<sup>354</sup>, algu-

nos testimonios tardorromanos, visigodos<sup>355</sup> y otros modelos de sociedades rurales preindustriales de la Península Ibérica y de Europa permiten inferir la estructura parental de la sociedad hispanocéltica y sus relaciones así como ahondar en lo que se ha denominado sociedades gentilicias. Una buena definición sería «la reunión de todas las familias colaterales procedentes de un mismo ascendiente y agrupadas en torno a un jefe común» (Costa, 1917: 63), en la cual el fundador remoto es generalmente mítico o legendario. Por tanto, se trata de un tipo de estructura-institución basada en términos agnaticios y simbólicos que supera la organización de la familia extensa.

El manido referente clánico escocés fue uno de los que condujo a A. Schulten (1914: 231 y ss.) a identificar un “clan céltico de España” que equivaldría a cada uno de los castros conocidos. Con todo lo aventurado de su propuesta, a tenor de los datos arqueológicos, epigráficos y lingüísticos de la Hispania y Europa Prerromanas (Sergent, 1995a: 191 y s.; Sande, 1996: 151; Malrain *et alii*, 2002: 108 y 152), y atendiendo a las formas de poblamiento tradicionales posteriores (Costa, [1902] 1981: I § 5; Rieu-Gout, 1981; Sánchez y Timón, 1981: 5; Timón, 1981: 7 y ss.; Leizaola, 1991: 16; García Martínez, 1996: 28 y ss.), es viable identificar este modelo de grupos familiares autosuficientes –y de pulsiones tan endogámicas como exógamas– con los pobladores de caseríos, aldeas y pequeños castros de la Hispania Céltica (Fig. 107).

Daza, 1988: 238 y ss.).

355 El concepto étnico de la *gens* queda muy definido en los concilios hispanovisigodos cuando los monarcas señalan que la *gens gothorum* cuida y se protege del resto de *gentes* y pueblos de las Españas (Velázquez Soriano, 2006: 557).

353 Gr. *γεν*; Lat. *gens*; Irl. *ginel*, *cine*, *clann*; Gael. *gin* ‘engendrar’; Gal. *cines* ‘familia’; Alm. Ant. *chunni* ‘raza’; Esc. *kyn*; Ing. *kin* ‘parentesco’ (Costa, 1917: 62 y s.; Caro Baroja, 1970: 32; Benveniste, 1969: 135 y ss.).

354 Laliena (1992) o Beltrán (1992: 201) niegan cualquier tipo de perduración prerromana de los grupos de parentesco basándose en la introducción del *dua* o *tria nomina* romano. Contra esto, otros investigadores sugieren que la pérdida de fuerza social o la introducción de otra forma antropónimica no implica la desaparición de sistemas de organización familiar. J. Costa ([1902] 1981: I, 58), como A. Barbero y M. Vigil (1974), consideraron la perduración de la comunidad doméstica hasta el comienzo del medievo en toda Europa. El propósito reformador del *Código de Alarico* (506) no fue obstáculo para que el sistema gentilicio siguiera vigente en el Derecho Consuetudinario, por ejemplo, del Pirineo aragonés, en el *Fuero Juzgo* y en otros códigos medievales (Costa, [1902] 1981: I, 85 y ss.; 1917: 63 y ss.). Sin embargo, en la Península Ibérica de la Reconquista, como en la Polonia y Alemania del siglo XVI, la decadencia de este tipo de organizaciones se vio agravada por el influjo del Derecho Romano y del individualismo (Costa, [1902] 1981: I, 57 y s.;





Fig. 108- Trébago (SO): perduración de topónimos de raigambre céltica alusivos a formas de organización de las comunidades de la Edad del Hierro.

Sin excluir la posibilidad de que hubiera otros individuos ajenos a la gentilidad predominante<sup>356</sup>, desde nuestro punto de vista tales unidades menores de poblamiento estarían definidas por gentilidades y también tendrían su constatación en los conocidos testimonios epigráficos de la Hispania y la Europa Céltica alusivos a la *treba* ‘territorio’<sup>357</sup>, al menos en el Noroeste de la Península Ibérica (Fig. 108). En este aspecto discrepamos de la interesante línea de investigación de A. Pena (1991-2007), el cual ve la *Treba* como un territorio político o un «‘Estado’ por tener un polifuncional espacio sagrado en torno a una piedra, ónfalos u ombligo de la Gran Mater o divinidad tutelar celta, la Trebo/pala, ‘Altar de la Treba’, la Toudo/pala, ‘Altar del Estado’ o el Crougintoudadigo, el ‘Croio/teutático’» que, además estaba sometido a un régimen de señorío (Pena Graña, 2007a: 59 y ss.).

De este modo, además de poderse atenuar el estereotipado clima de coerción céltica, la verdadera reunión de las gentilidades-familias colaterales serían las organizaciones que en buena parte del mundo indoeuropeo se han señalado como *tout-* / *tuath* < \**teuta* ‘plenitud’ (Benveniste, 1969: 235; Sergent, 1995a: 191). Aunque no tenía por qué mediar

356 Al uso de los *outsiders* de la Irlanda Medieval, que incluso se pueden hallar bajo un estatuto diferente al del resto de la comunidad (Kelly, 1988: 5 y s.). La agregación de elementos ajenos a núcleos con gentilidades dominantes es un fenómeno frecuente (Caro Baroja, 1970: 37 y 59); una presencia de *forasteros* que podría estar plasmada en la Hispania Céltica, por ejemplo, en los distintos tipos de adscripción que reflejan las inscripciones cántabras alusivas a la *ciuitas Vadiniensis* (Santos, 1993: 193-196).

357 Véase, entre otros, el *termin(us) (inter) obili(---) (et) treb(---)* ‘Treba de los Obiliancos’ (Rodríguez Colmenero, 1995: 124, láms. 3a y b; García Fernández-Albalat, 1999b: 185).

indefectiblemente una relación de proximidad física entre sus componentes para que existiera una pertenencia, la epigrafía y las fuentes clásicas de la Hispania Céltica (*vid. infra* § 4.2.II.5. y 4.3.II.2) evidencia su manifestación como estructuras territoriales y étnicas supralocales. Fue J. Caro Baroja (1970: 29) quien ya se percató de que, al menos en los pueblos del Norte de la Hispania Céltica, «la relación entre territorialidad y gentilidad es fluida».

Así, como ya señalaron M. Vázquez y M.V. García Quintela (1998: 127-129), atendiendo a vocablos como *Teutates* ‘dios de la *teuta*’ o como el antropónimo del dirigente que reemplazó a Viriato –*Tautamos* ‘jefe del *tauta*’–, es posible engranar la existencia de asambleas, fiestas, instituciones, magistrados o “reyes” a una forma de organización gentilicia supralocal y asociada a un territorio, de igual modo que también se constata en el esquema territorial de aldeas y parroquias-*fregresías*-colaciones de buena parte de la Península Ibérica (Pena Graña, *passim*; Kruta y Manfredi, 1999: 30; Parcero, 2002).

En este esquema también encaja la razón de ser del topónimo *contrebia* (con-\**treb* ‘unión de tribus o de casas’), presente en varios *oppida* hispanocélticos<sup>358</sup> y referente etimológicamente a la ‘reunión de las trebas’. La diferencia entre la \**teuta* y la *contrebia* radicaría en un factor de ubicación territorial en tanto que los lazos de parentesco con un antepasado común no necesitarían de una ubicación cercana al núcleo originario; mientras que en momentos de crisis, como ocurrió con la *Contrebia Carbica* durante el siglo II a.C. (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011: 144 y s.), sí parece lógico que en ese lugar se concentraran todas aquellas *trebas* que, además de tener con seguridad lazos de parentesco, habitasen el mismo territorio para una defensa común, parecido al significado del W. Ant. *Cantref* ‘100 casas/aldeas < trebas’ (Fig. 109).

La discusión también se ha centrado en que las funciones sociopolíticas del clan y de la familia extensa se diluyen dentro del nuevo referente de los *oppida* y de estructuras protoestatales. Se insiste en que la vida urbana de Hispania, cuando menos de Celtiberia, es incompatible por definición con el régimen gentilicio porque la comunidad, sus magistrados y senados se arrogan esos aspectos de la vida política y social (Beltrán, 1992: 204 y ss.). No obstante, los grupos de parentesco extenso pueden operar sin interferir en planos paralelos –social, económico, etc.– al político, como reconoce Beltrán (1992: 215 y s.; 1993a: 80) que sucedía en la misma Roma y como reflejan los testimonios epigráficos y pactos de hospitalidad<sup>359</sup>.

358 *Contrebia Leukade* ‘... La Blanca’, en La Rioja; *Contrebia Belaiska* ‘... de los belaiscos’, en Botorrita (Z); *Contrebia Karbika* ‘de los cárbicos’, en Villas Viejas (Huete, CU).

359 Véase, por ejemplo, la *Tabula* de Astorga (LE) o la de Montealegre de Campos (VA) (Balbín, 2006: 218 y ss.) y las más de 12 inscripciones latinas que denominan a estos grupos de parentesco como *gens*, *gentilitas* y *cognatio* (Beltrán, 1992: 199).

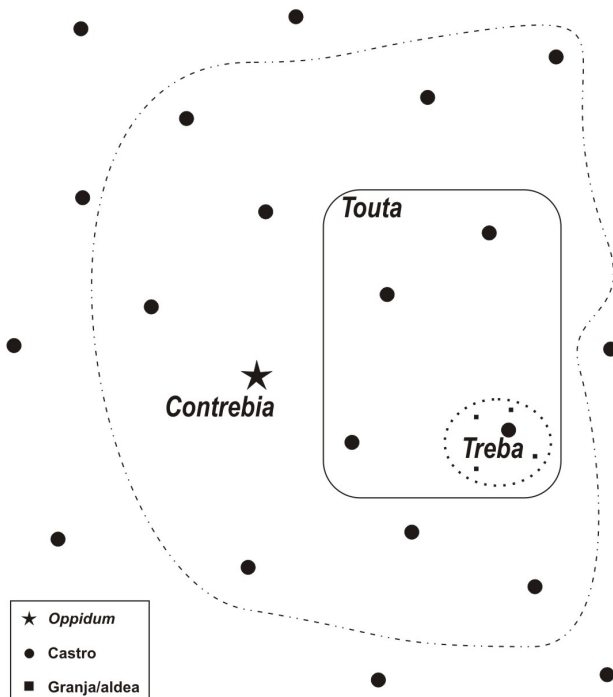


Fig. 109- Representación gráfica y teórica de la jerarquización entre la treba, la touta y la contrebía en un sistema territorial de oppidum centralizador.

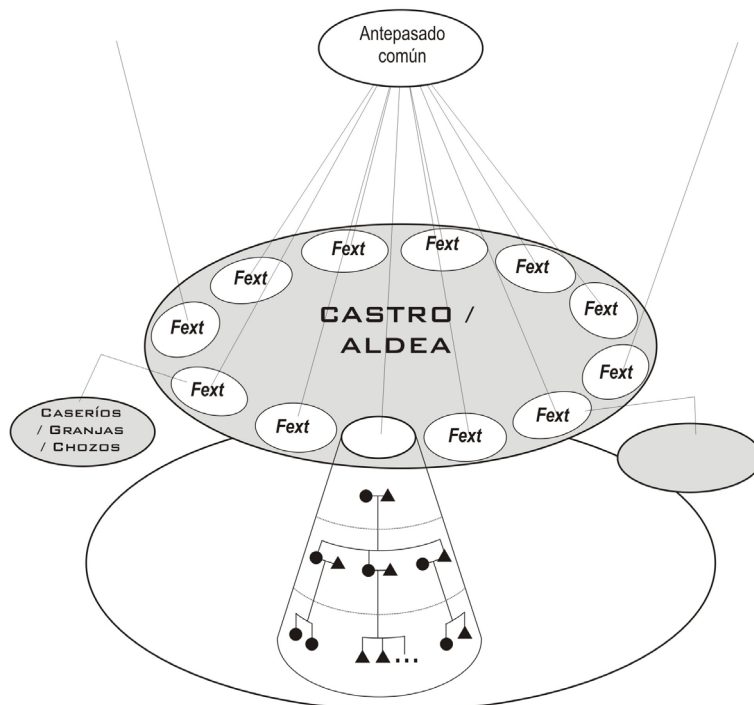


Fig. 110- Representación gráfica y genérica de la organización gentilicia dentro de una comunidad hispanocéltica.

Es más, autores como M. Almagro-Gorbea y A. Lorrio (2012) o R. Brañas (2005: 163), entre otros, defienden que la *organización gentilicia* o *parental* está formada por linajes y que es capaz de generar un sistema político a modo de jefatura, llámese *céltica* o *germana*, así como un territorio perfectamente delimitado sin necesidad de recurrir a estructuras anacrónicas de “clase” (*vid. infra*). Se trata de un modelo de *clan cónico* definido por Sahlins (1972) y Vicent (1998, en Parceró, 2002: 181) en el que las unidades familiares se estructuran heterárquicamente en una pirámide de jerarquía según la cercanía a un determinado antepasado (Fig. 110). En este contexto encajarían las heroicizaciones de antepasados tan comunes en santuarios célticos europeos (Grénier, 1943: 360 y ss.) y en la iconografía de la Hispania indoeuropea (Almagro-Gorbea y Torres, 1999: 48), o la directa presencia de estos héroes fundadores en los poblados a través de sus armas, restos óseos o espacios y tiempos sagrados (Rovira, 1999: 29; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2010 y 2011). Los lares o *teutates* de la gentilidad serían sus fundadores, así como en Roma estaban los *dii gentiles* (Caro Baroja, 1970: 34-49).

Por todo lo anterior, en comunidades más amplias tipo *oppida* el sistema gentilicio no tiene por qué desaparecer. Al igual que los clanes simbólicos podrían aunar en pequeños núcleos a toda la población bajo un antepasado común, cuya denominación ha pervivido en el topónimo de la ciudad seguido de *-briga*<sup>360</sup> (Albertos, 1990; Abascal, 2002a: 18), estos pudieron superar el foco local para enlazar étnicamente a familias que se hallaban en otras comunidades –véase el citado caso de los magilancos (Balbín, 2006: 218 y s.)–, así como aglutinar social y políticamente a ramas familiares dentro de centros más grandes.

Otro indicio de la relevancia de las gentilidades es el conocido genitivo de plural utilizado, puesto que podría aludir al nombre o apelativo del antepasado mítico de la gentilidad usado para identificar al grupo (Costa, 1917: 71; González Rodríguez, 1986: 113; Almagro-Gorbea, 2009: 107 y s.). En este sentido, ya se ha señalado la perduración lingüística de motes y apodos en contextos identitarios adversos, como se aprecia en la comarca pacense de Olivenza durante los últimos siglos (*vid. supra* § 3 nota 89).

360 Este mecanismo fue adaptado claramente por Roma a sus intereses en ciudades como *Iulobriga*, *Augustobriga* y *Brutobriga*, y aparece en otros núcleos hispanocélticos como *Aviliobris* ‘castro de Avilius’, en *Gallaecia*, o *Segobriga* ‘ciudad de El Victorioso’, independientemente de si este personaje fue un antepasado común o una divinidad (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2007: 149 y ss.; 2011: 137).

#### 4.2.II.2.- ASAMBLEAS Y ORGANIZACIÓN DE LA COMUNIDAD

Desde finales del siglo III a.C., la ciudad hispanocéltica muestra rasgos de independencia política, pues la mención a *senatus* y *magistratus* refleja instituciones soberanas donde parecen perder peso las grandes confederaciones y los reinos unitarios (Beltrán, 1992: 213; Almagro-Gorbea, 1999). Este *senatus* es identificado en ciudades de la Hispania Céltica a través de la epigrafía (*Botorrita II*, 87 a.C.) (Fatás, 1980: 13 y s.; Mangas, 1996: 32), pero las fuentes clásicas también citan un *senatus* (Sal., *Hist.* II 92→), una *ekklēsia* arévaca en el 154 a.C. (Diod. S., *B.H.* XXXI 42) e incluso el lugar físico en el que se reunía la *boulé* de *Belgeda* en el 93 a.C. (App., *Ib.* 100→). Entre sus componentes se alude generalmente a ancianos, como los *πρεσβύτεροι* de *Lutia* (App. *Ib.* 94→), pero en relación directa con otros jóvenes.

De lo que describen textos (Diod. S., *B.H.* XXXIII; App., *Ib.* 99) y epígrafes —como la *Tabula Contrebiensis*, el *Bronce del Bierzo* o la *Deditio de Alcántara* (López Melero *et alii*, 1984; Sánchez-Palencia y Mangas, 2000)— y de la continuidad de otras formas jurídicas o territoriales ya citadas (*vid. supra*) se deduce que el interés de Roma por percibir los *munera* o tributos de forma pacífica propició pactos y permisividad en la aplicación de legislaciones consuetudinarias para resolver las cuestiones locales. Así recoge Balbín (2006: 54) de Fatás y Gaslsterer que, dentro del control general, la escasa intervención romana en la resolución de los aspectos internos de las comunidades hispanas aportaría mayor sensación de independencia a los indígenas, limaría tensiones con la metrópoli y, por ende, facilitaría tal exacción.

No se puede obviar el peligro de las analogías, ya que semejantes normas e instituciones se articulan de distinta forma según el territorio y la época (García Gallo, 1955: 672 y s.; Balbín, 2006: 123)<sup>361</sup>, pero la existencia de estructuras comunales con rasgos territoriales y organizativos primitivos, muy adaptadas a una explotación del medio de tipo preindustrial, se revela en opinión de M. Almagro-Gorbea (1995a; 2009) y Torres Martínez (2008: § 3; 2011: 253-260), entre otros, como una perduración de una arcaica estructura socioeconómica y política celtibérica.

Aunque se ha señalado de forma muy genérica que el sistema de organización en *concejo abierto* no existe en los primeros referentes forales, como el *Fuero Viejo de Sepúlveda* del 1076 (Muñoz y Romero, 1847), la independencia organizativa de los vecinos de las aldeas que apoya el *Fuero de Cuenca* de 1309 (Urueña y Smenjaud, 1935: § III 4, 6) tiene referentes bien tempranos en la mención de San

Braulio (*Vita* [33] XXVI→) a un *senatus cantabrorum* en el siglo VI. Este modelo seguirá presente en otros ejemplos de organización territorial en Concejo Rural/*Concilia* muy importantes para la Iberia medieval, desde Castilla la Vieja hasta el Sistema Ibérico y Extremadura, como las *Repúblicas* y *Universidades* vascas, las *Comunidades de Villa y Tierra*, las de *Ciudad y Aldeas* y Las Merindades (Mantecón, 1924: nota 38; Flórez de Quiñones, 1924; Martínez Díez, 1983; Junquera, 1993: 92-104, 119 y ss.; *Id.*, 1995; Izquierdo, 2001: § 3.2).

Teniendo en cuenta que hasta inicios del siglo XX hubo asambleas comunitarias de la Península Ibérica sin más texto legislativo que “el uso y costumbre” (Junquera, 1993: 92 y s.), la investigación de la organización y la toma de decisiones de época prerromana a través de la Historia y la Etnografía supera lo meramente heurístico, y se convierte en fuente para plantear nuevas hipótesis sobre aspectos indígenas poco conocidos.

Uno de los máximos exponentes sociales que ha perdurado hasta mediados del siglo XX, dentro de una realidad polimórfica y heterárquica, ha sido la articulación comunal de los vecinos de un lugar o entorno en asambleas abiertas. En contra de la reiterada visión de jerarquías económicas y de clase desde el mundo prerromano a la opresión feudal (Dumézil, *passim*; Almagro-Gorbea, *passim*), se puede constatar la perduración de reuniones comunales en las que los factores decisivos son el concepto de familia, el de vecindad y el de prestigio social entendido como reconocimiento general de la valía personal del individuo (Vicent, 1998 en Parceró, 2002: 181; Kontopoulos, 1993: 226; Izquierdo, 2001: 337 y ss.; Sastre, 2008).

Entonces, es posible concebir la comunidad como el marco en el que se desarrollan todas aquellas experiencias socio-vitales que superan el ámbito familiar, compuesto de personas que en un tiempo determinado habitan y explotan de forma coordinada un mismo territorio geográfico, controlan importantes esferas de independencia, comparten a grandes rasgos una cultura común y poseen una conciencia compartida de su singular identidad como grupo (Nisbet, 1953: 246; Tönnies, en Montesino, 1992: 49). Los testimonios de las fuentes sobre el mundo prerromano y posteriores, así como del funcionamiento de las comunidades rurales tradicionales, aproximan una hipótesis acerca de dónde, cómo y quiénes participaban en los senados hispanocélticos.

Pero, como se tratará más adelante, la experiencia de las sociedades tradicionales de la Península Ibérica también manifiesta la habilitación de una serie de delegados para agilizar la resolución de problemas y coordinar al resto de vecinos. En este tipo de sociedades segmentarias, su elección se fundamenta en la colaboración comunal en tareas de gobierno, pero especialmente en la valía de ciertos individuos que, independientemente de su edad y condición, gozaban de un prestigio y de un carisma especial entre sus convecinos. Es por ello que la alusión expresa de *magistra-*

361 Tal y como apunta García Gallo (1955: 673 y s.), «*Que las analogías existen, es evidente; pero también lo es que existen divergencias y que una misma norma desempeña a veces un papel distinto en otros tantos sistemas jurídicos. Aun un conjunto de instituciones básicas que se dan por igual en diferentes regiones, se combinan en cada una de ellas de una manera peculiar determinando un sistema distinto*».



*tus* en las *tabulae* y *tesserae* (Fatás, 1980: 13 y s.; Balbín, 2006: 52 y 212) y en otras fuentes sugiere la posible existencia –paralela o inserta en las asambleas comunales– de órganos colegiados y rectores de la comunidad de los que, ahora sí, podrían derivar jerarquías oligárquicas. En definitiva, se plantea para la Hispania Prerromana la existencia de tres niveles de organización: la *asamblea abierta*, la *cerrada* y los cargos o magistraturas que emanan de ellas.

#### 4.2.II.2.A.- MAGISTRATURAS

Los *magistratus* personifican instituciones sociales con constancia epigráfica en la Hispania Céltica. El estudio de los textos de *Contrebia Belaisca* II, Lumbrales, El Caurel, Herrera de Pisuega o Mulva muestra que tras ellos persiste una magistratura indígena (Fatás, 1980: 101 y s.; Curchin, 1990; Balbín, 2006: nota 617). La denominación latina del cargo, como en otros tantos aspectos, sería otro fenómeno de *interpretatio* y adaptación romana de la realidad indígena a través de las categorías latinas más cercanas. Además, las tentativas por enraizar a estos *magistratus* sólo en sociedades protoestatales y urbanas carecen de fundamento si se atiende a las formas y mecanismos de organización local que se conocen en la Península Ibérica, cuando menos, desde la Alta Edad Media (contra Beltrán, 1992: 213). Bien en centros urbanos, bien en aldeas de montaña, las sociedades tradicionales han articulado el aprovechamiento de los recursos y el orden local a través de la gestión y control directo de magistrados.

Teniendo en cuenta el régimen primitivo comunal que subsiste en las estructuras asamblearias y en las comunidades de *Ciudad y Aldeas* o *Villa y Tierra* (Mantecón, 1924, nota 38), la denominación de *magistratus* –como la de *oficiales* en los fueros vascos (Orella, 1979: 127 y 202)– parece ocultar distintos cargos ejecutivos en número y grado, desde aquel que representaba al grupo en solitario hasta aquellos que desempeñaban funciones organizativas locales, y cuya tarea es difícil de especificar incluso en la Edad Media<sup>362</sup>. En concreto, la mayoría de magistraturas hispanocélticas documentadas aluden a instituciones colegiadas que desempeñan funciones de cabezas rectoras de la comunidad y de oficiales con carácter ejecutivo en pactos de hospitalidad y patronato.

Tal y como constatan, entre otros, la *Tabula Contrebiensis* (87 a.C.) y la de Herrera de Pisuega, la existencia de estos magistrados coexiste con un senado local sin interferencia aparente entre ambas instituciones (Balbín, 2006: 52 y 212). De hecho, el testimonio medieval de *alcaldes*, *regidores*, *jurados* o *jueces* como magistrados supremos de la comunidad tradicional corrobora que se trata de una

institución que emanaba directamente del *consilium*<sup>363</sup>. Los miembros del concejo elegían anualmente a uno o varios magistrados para desempeñar en su nombre labores de gobierno, para convocar al concejo, para administrar justicia y para organizar y representar a la asamblea comunal<sup>364</sup> (López Melero *et alii*, 1984: 310; Almagro-Gorbea, 1994: 52).

Los rasgos primitivos de algunas magistraturas medievales permiten profundizar, a través del Derecho Consuetudinario en un panorama polimórfico irreducible a un modelo estanco en todas las comunidades de la Hispania Céltica. El ejemplo más evidente es la variabilidad en el número de magistrados que podían encabezar una comunidad; así, la documentación epigráfica muestra que la representación recae en uno, dos, tres e incluso en cuatro magistrados. En este caso, las formas organizativas medievales plantean que la institución colegiada prerromana podría estar en relación con el número de vecinos de la comunidad y, a su vez, en consonancia con la estructura cuatripartita del territorio céltico por encima de cualquier otra (Almagro-Gorbea, 2009: 110-112) (*vid. infra* § 4.3.II.2.a). Y es que, salvando conscientemente las diferencias sociopolíticas y demográficas de cada época, es interesante conocer que durante la Edad Media el número de *regidores* se ajustaba proporcionalmente a los habitantes. Sirva de ejemplo –que no de tabla matemática de equivalencias– que en 1440 el infante don Enrique, maestre de la Orden de Santiago, dictaminaba que en cada asentamiento con más de 40 vecinos hubiera dos regidores y en los de más de 300, tres (Rodríguez Llopi, 1986: 309).

Si se sigue proporcionalmente la hipótesis anterior, podría establecerse que el *magistratus* individual que sella pactos y otros textos, como el de la *tessera* del castro de las Merchanas (Lumbrales, *S4*) (Balbín, 2006: 177 y s.), administraba justicia y representaba temporalmente en un núcleo pequeño. El hecho de que este lugar contara con más o menos 200 personas<sup>365</sup> es intrascendente si lo que se consigue es detectar una forma de organización prerromana muy semejante a otras instituciones arcaicas europeas. Tal y como ha advertido Almagro-Gorbea (2009: 110-112),

363 Hay numerosos datos para demostrar que, dentro de la variabilidad de la muestra –incluso en las villas de señorío–, la injerencia del señor no tenía por qué ir más allá de la designación o ratificación anual de los que debían desempeñar cargos públicos de la comunidad entre las personas propuestas por los vecinos. Así, en la Soria del siglo XII se aprecia cómo los *jurados* o *cuadrilleros*, máxima autoridad de cada una de las 12 cuadrillas o barrios que agrupaban a los pecheros, eran elegidos por los vecinos y estos, a su vez, podían elegir a un único procurador común “*por montón*”, independientemente de dónde se estuviese vecindado (Fatás, 1980: 59).

364 En el citado caso soriano, el *jurado* que presidía cada una de las 12 cuadrillas era auxiliado por otros cuatro magistrados, y de ahí su nombre de “*los cuatro*” (Taracena, 1923: 71). En el caso de las cuadrillas de Orduña (*BI*), los *fabriqueros* eran dos magistrados elegidos anualmente en concejo abierto (Orella, 1985: 356 y s.).

365 La aplicación de un coeficiente por vecino 4 es una solución genérica que se encuentra dentro de los valores utilizados para el Antiguo Régimen (Bustelo, 1973; García Sanz, 1977: 43) que, en nuestro caso, se utiliza conscientemente de forma aleatoria para aproximar la difícil cuantificación de la demografía prerromana.

362 Por ejemplo, en Galicia se tiene conocimiento de *mayordomos* individuales cuya misión en la parroquia era dar fe de las pérdidas ganaderas de los vecinos para que el resto de la comunidad se las reparara (Costa, [1902] 1981: I, 329 y s.). Este tipo de magistraturas inferiores se multiplicó a lo largo de la Edad Media para crear en el concejo cuerpos locales de porteros, guardamontes, pregoneros, alguaciles, andadores, etc.

existe una clara equivalencia entre este tipo de magistrados, el *alcalde* o *jurados* de algunos fueros (Orella, 1979: 197 y ss.) y el *magister vicorum* de los *vici* romanos de Italia (Suet., *Aug.* 30; *Tib.* 76) (Smith, 1875: 723b). Este cargo representativo era básico dentro de la organización socio-territorial, especialmente como enlace entre las aldeas y los *magister pagi*, los encargados de llamar a las armas en la tribu (Sereni, 1955: 361 y 419).

En este sentido, la presencia en el Derecho tradicional de un solo magistrado – llámense *quadrilleros*, *sexmeros*<sup>366</sup> o *jueces* de Castilla– como enlace entre la aldea y la capital, y con similares funciones censales, de pago de impuestos, vigilancia, alistamiento para la guerra y para sortear y adjudicar las tierras de labor de aprovechamiento comunal, permite retrotraer a la Hispania Céltica la existencia de un magistrado supremo que, a modo de *magister pagi* adscrito a núcleos mayores, tenía una proyección supralocal o, cuando menos, se coordinaba con otros semejantes. Este sería el caso del *praetor* de *Contrebia Belaisca*, del *Praetor saguntinus* (Fatás, 1980: 12 y s. y 103; Mangas, 1996: 31) y, en los eduos, del Celt. *vergobreto* ‘el que impone el derecho, el que hace cumplir las leyes’ (Caes., *B.G.* I, 16, 5; *CIL* XIII 1048) o del *Takos Toutas* entre dicho pueblo celto-itálico (Kruta y Manfredi, 1999: 30).

Ahora bien, los testimonios arqueológicos indígenas y la tradición consuetudinaria de las distintas formas organizativas colegiadas muestran un panorama multiforme. La magistratura binaria que aparece en la *Tabula de El Caurel* (Balbín, 2006: 205) puede obedecer a instituciones colegiadas de origen indoeuropeo por las que dos magistrados se reparten las funciones edilicias –vías, espacios públicos, etc. (*Dig.* I 2, 3, 30)– y judiciales de igual modo que los jefes y generales entre los belgas (Str., *Geog.* IV 4, 3), al duunvirato, a los dos *jurados* o *jueces* aldeanos (*vid. infra*), o al anterior caso santiaguista. Pero la relación entre el número de magistrados y la demografía no es gratuita, porque podría resolver la interpretación de los tres magistrados de la *Tabula de Herrera de Pisuerga* (Balbín, 2006: 212 y s.) y, sobre todo, trazar nuevas hipótesis en relación con los *IIIviri*, una inusual magistratura en el mundo romano que aparece en los núcleos celtíberos de *Clunia*, Lara de los Infantes, *Termes*, *Segobriga*, *Valeria*<sup>367</sup>, en las lusitanas *Igaeditania-Egitania* y *Eburobrittium* (Alarcão, 1988: 36 y 47; Curchin, 1990: 33 y s.; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2011: 150) y en una inscripción en roca referida por S. Pitiscus (*Lexic. Antiq. Roman.* en Smith, 1875: 723b) en el siglo XVIII de ubicación desconocida.

La presencia en Hispania de la magistratura de los *IIIviri*, que en la Península Italiana ya era considerada como un vestigio de tradición local y arcaica de las ciudades itá-

licas prerromanas (Almagro-Gorbea, 2009: 111), también podría interpretarse a través de la pervivencia de instituciones preindustriales compuestas igualmente por cuatro magistrados. En primer lugar, si siguiéramos la correlación demográfica anterior (*vid. supra*), no debe descartarse la posibilidad de que la administración de una población de en torno a los 10.000 habitantes –unos 2.250 vecinos<sup>368</sup>– requiriera de cuatro o más magistrados<sup>369</sup>. La figura de los *cuadrilleros* medievales encabezando *collaciones*, *cuartos* o *cuadrillas*<sup>370</sup> concuerda con una concepción céltica de organización espacial cuatripartita (*vid. infra* § 4.II.1.a y 4.3.II.2.a) en la que cada magistrado representa una de las cuatro partes en las que se divide el territorio del *populus*, y bajo las que se agrupan los poblados, aldeas y granjas. A este respecto, la propuesta de M. Almagro-Gorbea (2009: 108-112) acerca de la concordancia en la articulación cuatripartita de las estructuras arqueológicas, las citas de los autores clásicos<sup>371</sup>, la distribución territorial que proponen los fueros como el de Peñafiel (*VA*) (1222: § 4; Alba de Tormes (*ZA*), 1140) y las *Comunidades de Villa y Tierra*<sup>372</sup> y otras referencias del folklore y la toponimia<sup>373</sup> redibujan una forma de organización prerromana con importantes paralelos en la Europa Céltica.

Estos y otros casos, como las cuatro colaciones y cuatro procuradores de la comunidad de Ávila o los cuatro diputados generales –elegidos en cuatro juntas de valle– que se reunían con el alcalde para formar el ayuntamiento del Valle de Mena (*BU*) durante la Edad Media (García Sainz de Baranda, [1950] 2002: 249 y 339; Martínez Llorente, 1990: 85; Monsalvo, 1990) confirman la necesidad de rastrear en este un tipo de magistraturas colegiadas para profundizar en la división cuatripartita de los Turmógidos y los Pelendones (Plin. *N.H.* III, 4, 26), así como en la organización con *IIIviri* en la Hispania Céltica (*vid. infra* § 4.3.II.2.a).

No obstante, tanto en contextos tradicionales urbanos

368 *Vid.* nota 365.

369 ¿Sería este el caso de los cinco magistrados que aparecen impartiendo justicia en el Bronce de Contrebia II (Fatás, 1980: 13 y s.).

370 Siguiendo la definición de J.L. Orella (1985: 355) para las cuadrillas de Orduña (*BI*) en el siglo XVI, los *cuadrillas* son ámbitos geográficos rurales y urbanos en los que actúan instituciones jurídicas y oficiales propios, con su concejo abierto particular, al que están adscritos todos y cada uno de los vecinos de la ciudad y de las aldeas de la ciudad.

371 Sirvan de ejemplo las alusiones a las tetrarquías gálatas (Str., *Geog.* XII 5, 1→), a los cuatro linajes célticos que acudían al santuario de Kärntner –Carintia–, a la división de los helvecios en cuatro *pagi* (Caes. *B.G.* I 12, 4), la misma alianza celtibérica de arévacos, lusones, titos y belos y la división legendaria de Irlanda y Gales (Dobesch, 1980: 405; Buchenschutz y Ralston, 1984: 383-387).

372 Más adelante se referirán de nuevo las divisiones cuatripartitas de las comunidades de Teruel y Albarracín; Molina de Aragón y Guadalajara; Buitrago (*M*); El Barco, Piedrahíta, Béjar y Salamanca; o Maqueda (*TO*) (Almagro-Gorbea, 2009: 110 y s.).

373 Este es el caso de *Peña dos Cuatro Jueces* (monte Deva, Gijón, *O*), del *Cuarto de los Cuatro Valles* (Tineo, *O*), del Valle de Carriedo (*S*), del Valle del río Pisueña (*S*), del de Tudanca (*S*) o la *Dehesa de los Cuatro Lugares* (Almarza, *SO*) (Almagro-Gorbea, 2009: 110 y s.). Junto al *Castaño de la Espina* (Colunga, *O*) se podían reunir los cuatro párrocos de las respectivas parroquias que confluían en el árbol (Abella, 1996: 145).

366 En su primera época, se los tenía por personas tozudas que, elegidos en votación pública por su concejo local, acudían a la capital de la *Comunidad de Villa y Tierra* para defender a sus representados y hacer cumplir las órdenes por ellos encomendadas.

367 Curchin, 1990: n.ºs 783, 922-925, 959, 960 y 984 y 980.

como en comunidades rurales de la Península Ibérica ha existido otro tipo de órganos colegiados que, al no ejercer representatividad política comunal alguna, sugiere otra interpretación de los *IIIviri*. Se trata de magistraturas vinculadas a cometidos muy concretos de índole económica y social, especialmente la regulación directa del reparto, uso y abuso de los recursos agroganaderos que les atañían. Este sería el caso de la *Junta de Aguas* bajo la que se organizaban los regantes en la sierra abulense (Navaescurial, Nava-cepédilla de Corneja), los *guardadores de água* de Pitões das Júnias (Montealegre, *P-VR*) o ciertas mayordomías ganaderas gallegas. Los primeros se reunían anualmente a inicios de verano y designaban una junta cada cuatro años, compuesta por cuatro magistrados (Tomé, 1996: 445 y s.); mientras, en Galicia se elegían anualmente cuatro miembros con la misión de inspeccionar y ratificar las pérdidas de reses de los vecinos para que la comunidad, en un comportamiento solidario, se las reparara (Costa, [1902] 1981: I, 329 y s.).

En el ámbito agrícola hallamos el ejemplo de la comarca de Aliste (Alcañices, *ZA*). En estas tierras, la primitiva tradición comunitaria que recuerda los modelos descritos para los vacceos (Diod. S., *B.H.* V, 34, 3) se vuelve a poner de manifiesto cuando el cabildo de vecinos inscritos en la rozada elegía a cuatro electores para que estos nombraran, a su vez, a dos jueces que administraban durante un año la rozada, las contribuciones al trabajo, daños, etc. (Costa, [1898] (1983): II, 147; Agúndez, 1955: 42).

En definitiva, la pervivencia de otros sistemas de organización y aprovechamiento del medio tradicional permiten conocer en época prerromana otra forma de administración de los recursos a través de magistraturas cuaternarias rotativas igualmente identificables a los *IIIviri*. Los cargos rotarían como mínimo cada año en función de calendarios económicos y/o rituales (*vid. infra* § 4.3.II.3.b) y, como sugiere la tradición, su desempeño no implicaría una especialización ni una dedicación a tiempo completo del elegido, aun cuando en ocasiones el ciclo durara hasta cuatro años (Tomé, 1996: 445 y s.). Las penas económicas con las que las ordenanzas castigaban el rechazo de alguna designación (Orella, 1979: 169 § 68; 1985: 358) y, sobre todo, el agravio al resto de la comunidad que suponía esta negativa (Tomé, 1995), proyectan al contexto prerromano que lo que estaba en juego en el sistema de magistraturas era materializar el funcionamiento de los mecanismos de reciprocidad y de articulación social más básicos.

Sea como fuere, el alcance de la jurisdicción de los magistrados prerromanos va unido a la cuestión de la territorialidad tratada con anterioridad. Es por ello que, si se asume la coexistencia de distintos grados de poblamiento en la Hispania Céltica, las magistraturas prerromanas responderían a una realidad de *oppida*, castros, aldeas y granjas diseminadas por el territorio en las que desarrollan las competencias para las que se han designado, ya sean de representación, justicia u organización. A pesar de que

carecemos de fuentes coetáneas que revelen esta hipótesis en las comunidades hispanocélticas, cabría relacionar la autoridad del concejo local y sus magistrados sobre las aldeas del término –igualmente vecinos– que señalan los fueros<sup>374</sup> (Orella, 1985: 355 y s.)– con el hecho de que los magistrados nombrados en las asambleas germanas también recorrían sus aldeas dependientes para desempeñar sus funciones (Tac., *Germ.* 12, 3). Por tanto, ambos casos remiten a un modelo en el que los conceptos de territorialidad y vecindad están muy desarrollados.

Como apunte, otro interesante tema que pone de manifiesto el estudio de la Hispania Céltica desde la Etnoarqueología y la Etnohistoria es la manifestación externa de las magistraturas locales en los denominados como estandartes celtibéricos (Fig. 111). Aunque se han vinculado los estandartes y los *signa equitum* a magistraturas ecuestres más elitistas (Almagro-Gorbea, 1998: 112; Lorrio, 2010: 440) o menos (*vid. infra* § 4.2.IV.3), el hecho de que a los jueces anuales de la zona de Aliste se les entregaran los “*cayatos*” como señal de su jurisdicción y potestad (Agúndez, 1955: 42) –una visualización también presente desde la Antigüedad en los *licttores* o en las varas de justicia medievales y modernas– también podría relacionar estos estandartes celtibéricos con magistraturas menos beligerantes. En este sentido, se trataría de elementos de prestigio social que, sólo en determinados casos por reconocimiento o bien por evolución de la sociedad a modelos jerárquicos más estratificados, podrían haber acabado en las tumbas como posesión personal de su portador.



Fig. 111- Báculo de prótomos de caballos de Numancia (necrópolis, tumba 38), 11 x 8 x 2,5 cm. Museo Numantino (Jimeno, 2005: § 214).

374 Junta de Hermandad en Mondragón, 1378 (Orella, 1979: 185): «Que se siga la costumbre de que los alcaldes de las tres alcaldías vayan por la merindad con el merino y el ‘alcalde del rey’ para oír y juzgar los pleitos».



La perduración de formas de organización basadas en la igualdad de acceso a las magistraturas y en la capacidad electiva de la asamblea también señala la importancia social de los “*hombres buenos*” que aparecen en los fueros. Como veremos más adelante, se trata de una categoría moral con la que toda la comunidad reconoce a ciertos individuos de acreditada fama y probidad (Carlé, 1964; Cerda, 1970; Orella, 1979: 199 y s.) y que, puesto que se erigen en referente jerárquico no coercitivo, se evidencian como piezas básicas para comprender el funcionamiento de sociedades rurales preindustriales como la céltica. Esto no es óbice para considerar la ambición oligárquica como una de las características sociales de los tramos finales del primer milenio a.C. El caso de las magistraturas de Contrebia citando a *Lubbo* y su posible familia (*Botorrita II*) podría confirmar esta realidad polimórfica.

#### 4.2.II.2.B.- ASAMBLEAS COMUNALES

A la hora de estudiar las características y tipos de senados locales hispanocélticos mencionados en las fuentes clásicas se hace necesario acudir a la realidad de otros *concilia* coetáneos, así como profundizar a través de los rasgos de las asambleas comunales posteriores. La función de los senados es prácticamente invisible a la Arqueología, por lo que el estudio de las formas tradicionales de organización local, que en otros aspectos denotan la pervivencia de estructuras arcaicas y paralelos con la Europa Céltica, puede arrojar algún apunte novedoso en este ámbito.

En concreto, entre los modelos de organización comunal que más han llamado la atención, desde Galicia hasta las tierras más meridionales de Castilla, se encuentra el autogobierno de los vecinos libres de las aldeas y comunidades rurales. Desde el Derecho Consuetudinario se les ha denominado *concejos abiertos* o *asambleas comunales*, pero en los ordenamientos jurídicos tardorromanos y fueros también aparecen nombrados como *concilium plenum*, *conventus rusticorum*, *conventus publicus vicinorum* o *comitium* (Orella, 1979: 188 y s.; Escudero, 1990: 250; Izquierdo, 2001: 271 y ss.). A pesar de que, obviamente, es imposible establecer un modelo único, de que el significado de los términos sufrió cambios y de que cada una de las reuniones adquirió en su contexto y devenir rasgos específicos, todos coinciden en ser una institución vecinal sobre la que descansa el funcionamiento económico, social, jurídico y religioso de las sociedades tradicionales de la Península Ibérica.

Algunas corrientes en Historia del Derecho (Carlé e Hinojosa en Escudero, 1990: 585) han concebido la independencia jurídica y administrativa de la asamblea comunal como un fenómeno moderno<sup>375</sup>. Por el contrario, la ele-

vación de los *concilia* a organizaciones soberanas de las aldeas nace del mero déficit de representación o control del ente urbano. Este factor, palpable en el sistema señorial (Izquierdo, 2001: 271), es todavía más viable dentro de una organización castral entre *oppida* y aldeas o entre aldeas de rango semejante que se hallan mancomunadas.

Existen importantes datos que remiten dicha institución a cronologías más relevantes para nuestra hipótesis de trabajo. Este es el caso de la existencia de un *conventus publicus vicinorum* en el *Liber Iudiciorum* (654) y de los *conventus rusticorum* de San Isidoro (*Etym.* XV 2, 15→) en el siglo VI, con funciones judiciales y reglamentarias sobre cultivos y aprovechamientos comunales (Escudero, 1990: 250). Se desconoce de qué tipo sería el *senatus cantabrorum* al que acude San Millán hacia el 574 (*VSE* XXVI 33→), pero aparece claramente no controlado por los visigodos y, por tanto, ligado aún a un sistema de castros cántabros (Martín Viso, 2000: 92). En efecto, cualquiera de los términos reseñados servirá en adelante para aludir a un tipo muy determinado de senado local que poco tiene que ver con otros *senatus* históricos<sup>376</sup>. Y es que el control de los altos estamentos medievales —rey, nobleza o clero— en las villas y aldeas de su territorio fue heterogéneo, y no siempre pudieron ejercer la autoridad que se les ha presupuesto.

Es más, en el siglo X la comunidad rural todavía tenía personalidad jurídica, derecho de autodeterminación en ciertos límites y bienes inmuebles comunes (García Moreno, 1986: 471); como se ha dicho, las *Comunidades de Villa y Tierra*, ya sea en su capital o en cualquiera de sus aldeas, muestran formas primitivas de aprovechamiento del medio y autonomía basada en su poder legislativo, judicial, ejecutivo y militar. Sólo a partir del siglo XV las oligarquías comenzaron la sustitución paulatina de las asambleas de vecinos pero, puesto que algunas han durado hasta mediados del siglo XX (Tomé, 1996: 475 y ss.), se cuenta con un notable e interesante volumen de información para entender sociedades preindustriales como las hispanocélticas.

El concejo abierto era la base de cuadrillas como las de Orduña (*BI*) del siglo XVI y las de Soria, que elegían “*por montón*” al *procurador* o *justicia*. De esta reunión de los vecinos, en la que estaban obligados a participar también emanaban por sorteo los magistrados encargados de llevar la autoridad ejecutiva so pena económica y social, los dos *fabriqueros* del ejemplo vizcaíno (Fatás, 1980: 59; Orella, 1985: 357 y s.). En 1440 el maestre de la Orden de Santiago don Enrique se quejaba de la autonomía de los concejos, puesto que «*en todas las nuestras villas y lugares [...] no*

375 Se alega que son fruto del trasplante de las instituciones del señorío medieval al concejo del que formó parte y, sobre todo, por la necesidad de defender y repoblar los territorios conquistados en el siglo XI. Es frecuente que se generalice a todas las asambleas de todos los tiempos el panorama oligárquico dominante a partir del siglo XV y por el que éstas siempre serían órganos dependientes de elites económicas.

376 Es evidente que las asambleas comunales comparten rasgos con otros tipos de senados históricos como el protagonismo de los *senex* o ancianos, pero en el conocido Senado romano o en los visigodos se hallan factores demográficos, territoriales y jerárquicos que los hacen diferir radicalmente, más aun cuando estos en ocasiones se reducían a los consejeros del monarca medieval (García Gallo, 1955: 673 y s.; Escudero, 1990: 238).

*ay hombres apartados y elegidos para regir y gobernar los hechos della; por lo cual acaece muchos desvarios por hablar en los concejos mochos moços como viejos así discretos o indiscretos»* (Rodríguez Llopis, 1986: 309).

Incluso en fechas avanzadas del Antiguo Régimen, donde se presuponen sistemas coercitivos efectivos, la injerencia del señor en sus villas no fue más allá de designar anualmente, entre las personas propuestas por los vecinos, las que debían desempeñar cargos públicos de la comunidad. Así ocurrió en la villa segoviana de Fuentedelcéspedes, donde al menos durante tres siglos (1500-1814) no hubo injerencia alguna en el Común de tales alcaldes emanados del pueblo (García Sanz, 1977: 374). Fue en el siglo XV cuando en Argüello (*LE*) y otros pueblos de León la elección de jueces y justicias por todos los vecinos pasó a las manos de doce “hombres buenos” de la tierra<sup>377</sup> (Costa, [1902] 1981: II, 243).

Por todo lo anterior, si se tiene en cuenta que en casos como Italia se ha constatado la continuidad entre la asamblea de *pagani* de la Antigüedad y la asamblea medieval de *vicini* (Sereni, 1955: 362), y que los concejos abiertos de la Península Ibérica formaron parte indisoluble de aspectos territoriales, socioeconómicos o míticos en los que sí se ha probado la pervivencia de paradigmas prerromanos (Torres Martínez, 2003 y 2005; Almagro-Gorbea, 2009), cabe utilizar los datos etnográficos y las fuentes medievales para profundizar en las características de asambleas prerromanas de la Hispania Céltica, así como considerar la existencia de unas formas arcaicas de organización con importantes puntos en común, al menos, en la Protohistoria de Europa.

### Las asambleas de la Hispania Céltica a través de sus pervivencias

Los senados locales de la Hispania Céltica mencionados en las fuentes manifiestan ser órganos de decisión de núcleos habitados que se ocupan de deliberar y pactar acciones de guerra, como los de *Lutia* y *Belgeda* (App., *Ib.* 94→ y 100→); que conceden el hospicio o vecindad a familias ajenas a la población, como la *Tabula de Herrera de Pisuerga* (Balbín, 2006: 212); y que arbitran en conflictos de terceras comunidades, como en la *tabula Contrebiensis* (Fatás, 1980: 13 y s.).

Se trata de tres funciones —la administrativa, la judicial y

la representativa— que aparecen también como atribuciones propias de los concejos abiertos posteriores. Como se expondrá a continuación, las asambleas prerromanas pueden definirse a través de las reuniones comunales medievales como una institución social que articula la coincidencia de intereses entre todos los vecinos en lo que respecta a aspectos fundamentales de la subsistencia de la colectividad. La asamblea ha sido la institución primordial de la vida social y política, el lugar de expresión y debate de todos los vecinos desde el que se gestionaba y transmitía la información útil para lograr una mejor adaptación al medio. Esto es, un sistema suprafamiliar y vecinal de coordinación autónoma orientado a defender los derechos de propiedad y de acceso a los medios de subsistencia del grupo, que además fomenta la comunidad como un referente étnico de primer orden.

En definitiva, retrotraer un *concilium* a las comunidades rurales de la Hispania Céltica implica situar en la cúspide de la organización social a un organismo que, como muestran sus posibles pervivencias, era competente en todos los asuntos que afectaban a los vecinos, ya fueran económicos, sociales o morales, para velar por el equilibrio social (Martínez Díez, 1983: 19; García Moreno, 1986: 471). Esos y otros ámbitos están tan a menudo relacionados que es difícil separar unos de otros.

El ámbito de las **funciones administrativas** bien refleja lo artificioso de la división de funciones, sobre todo porque una de las misiones de la asamblea prerromana —véanse la germana (Tac., *Germ.* 11 y 12) y la medieval— fue la designación de magistrados generales o específicos para el arbitraje económico y judicial, y porque ésta era la que decidía en última instancia los asuntos más graves. No obstante, siguiendo un modelo de coexistencia de comunidades de distinto tamaño, parece patente que, cuanto menor era el núcleo, más importancia adquiría la asamblea como órgano de gobierno directo: era la “mecánica administrativa” para subsanar defectos organizativos, para presentar mejoras de cara al futuro y reconocer los derechos de los vecinos (Rodríguez y Rodríguez, 1983; Izquierdo, 2001: 340 y s.).

Cuando menos, gracias a la pervivencia de los *comitia* se puede constatar la facultad de las asambleas para deliberar y ritualizar la entrada de nuevos miembros en la comunidad. Por una parte, se trata de una importantísima prerrogativa en el ceremonial de renovación social del núcleo, pues, como sucedía con la entrega de escudo y frámea que realizaban los padres, parientes o jefes germanos (Tac., *Germ.* 13, 1), finalizaba los rituales de paso de los jóvenes al nuevo rol de vecino de la comunidad. Ya fuera en las aldeas tradicionales de la Península Ibérica, en la Castilla de los Habsburgo o en la Hispania Céltica, el estatus, los derechos y la capacidad de subsistencia derivan de la vecindad en el lugar.

Con igual trascendencia se debe contemplar la potestad de la asamblea prerromana para dar un veredicto sobre el

377 La consideración de *hombres buenos* de la villa evoluciona desde el siglo XIV hasta quedar reducida al grupo segmentario en el que ciertos varones no dependen del concejo abierto para encabezar la acción política y social de la comunidad (Cerdeña, 1970; Orella, 1979: 188 y ss.; Izquierdo, 2001). No obstante, en entornos rurales como Trébagas (*SO*), un núcleo con orígenes arqueológicos y lingüísticos celtibéricos (Romero y Albertos, 1983), la figura del “hombre bueno” ha sobresalido del común social hasta el siglo XX por el consenso tácito sobre su consideración como persona justa y conciliadora, cercana permanentemente para todos los vecinos; lo que, en última instancia, se ha traducido en cargos de Juez de Paz (Lázaro Carrascosa, 2001a: 13). *Vid. infra* § 4.2.II.3.

empadronamiento de forasteros. El *ius civitatis* que conceden los magistrados de las *tabulae* y *tesserae* hispanas en nombre de sus senados (Balbín, 2006: 123) debe ser contextualizado dentro de la responsabilidad de los vecinos ante la posibilidad de introducir en la comunidad a sujetos potencialmente desestabilizadores. Esta institución en pleno ha sido la encargada tradicionalmente de rechazar, limitar o aprobar la concesión de residencia y vecindad (García Sanz, 1977: 373; García Moreno, 1986: 471; Izquierdo, 2001: 341 y ss.) a personas y familias con un estatuto jurídico que implicara derechos y prerrogativas sobre el resto de vecinos<sup>378</sup>.

Por su parte, las atribuciones **económicas** de la asamblea comunal son las propias de unas sociedades orientadas a la subsistencia de las familias con derecho en un contexto preindustrial de aprovechamiento del medio. Esta prerrogativa del concejo tiende a excluir las prácticas anticomunitarias, así como a homogeneizar o acrecentar las posibilidades de sus vecinos en lo relativo a la propiedad colectiva local y en las alianzas en territorios intercomunitarios.

Así pues, teniendo en cuenta que ha sido el único espacio socio-político autorizado para establecer acuerdos y regular los asuntos con otras comunidades comarcas (Izquierdo, 2001: 273 y 284), esta institución histórica y tradicional proyecta en sus homólogas de la Hispania Céltica un fuerte peso en el esquema de subsistencia económica. El problema de agua que refleja la *Tabula Contrebiensis* (Fatás, 1980: 13 y s.) entronca con las licencias de riegos de las praderas públicas y con todas las decisiones vinculantes que emanaban de los *concilia* tradicionales en materia de regulación de pastos, montes, roturaciones y otros recursos comunales. Sirva de ejemplo que éste era el lugar en el que se sorteaban los quñones de la aldea, se acotaba y descotaba, se organizaban los amojonamientos, las rozas del monte y se distribuía la leña (Rodríguez y Rodríguez, 1983; Martínez Díez, 1983: 19; García Moreno, 1986: 471; Tomé, 1996: 444). Esta hipótesis plantea otros interesantes campos de acción para el mundo prerromano, como el hecho de que fueran tales asambleas las que tuvieran la capacidad de autorizar el paso de ganados foráneos (Gargallo, 1984: 49), pues estaríamos ante el otro interlocutor del sistema trashumante que se vislumbra en la Hispania Céltica (Sánchez-Moreno, 1998; Torres Martínez, 2011: 127-135; *inter alia*) (vid. *supra* § 4.1.II-IV).

Otra prerrogativa de los senados locales en la esfera económica que podría ser especialmente significativo es su papel en la gestión de infracciones y “tributos” (Gargallo,

1984: 49). La exacción de impuestos prerromanos es un tema espinoso que podría estar orientado a la organización de servicios comunitarios que se han referido en capítulos precedentes (Costa, [1902] 1981: II, 421; Rodríguez y Rodríguez, 1983) como formas institucionalizadas de cooperación. No obstante, la habitual compensación de multas entre los germanos, en la antigua ley irlandesa y en otros códigos hispánicos anteriormente citados podría ahondar en la idea de una especie de “tesoro comunal”. Así, cuando la tributación fuera impuesta por terceros, como es el caso de los *munera* de Roma (Varela, 2007: 43 y s.), sería totalmente factible que fuera la asamblea la encargada de gestionar tales posesiones comunales o de afrontar su recogida entre el resto de la comunidad.

Relacionada con lo anterior, la **faceta jurídico-judicial** de la asamblea hispanocéltica subyace en el resto de atribuciones hasta el punto de que para los juristas posteriores el *concilium* se reduce a la asamblea de hombres libres que administran justicia. Escudero (1990: 596), siguiendo a Hinojosa y Sánchez Albornoz advierte que la operatividad jurídica de los *concilia* locales altomedievales no tenía periodicidad alguna, sino que estaba en función de las necesidades. Así se constata en otros senados locales peninsulares, donde una buena parte de la sesión se invertía en denunciar transgresiones, generalmente contra la propiedad privada o comunal. Una vez lanzada la denuncia pública –peleas incluidas–, se podían designar varones de reputada moral como magistrados temporales para que intermediaran, o dirimir directamente las cuestiones que se consideraran graves (Rodríguez y Rodríguez, 1983). Es aquí, en la distinción de atribuciones entre magistrados/jefes y la asamblea tradicional, donde se ha de retrotraer a la Hispania Céltica el común funcionamiento con las asambleas que cita Tácito (*Germ.* 11; 13, 1) entre los germanos, ya que los jefes trataban asuntos de menor entidad y las asambleas decidían sobre delitos capitales.

Del mismo modo, los pleitos que establecieron los concejos abiertos con otras comunidades o señores, y su presencia mediando entre terceros núcleos en la Edad Media (García Moreno, 1986: 471), vuelve a afianzar las funciones de los *concilia rusticorum* célticos, tal y como se muestra en la citada intervención del *senatus contrebiensis* en un problema de aguas aparentemente ajeno a él (Fatás, 1980: 13 y s.).

Una valoración global del significado de la asamblea comunal prerromana permite inferir, a través de la pervivencia de sus cualidades en épocas posteriores, que se trataba de una institución vertebral de la Hispania Céltica. Además, desde una perspectiva no utilitarista de la asamblea, ésta generaría y recrearía indiscutiblemente un **sentimiento identitario** colectivo frente a otros núcleos. Era el referente social en el que los vecinos se englobaban como si de una gran familia se tratara –fueran o no parientes–, pues todos los vecinos, sin distinción de sexo, edad y categoría –como veremos a continuación–, tienen una vinculación común al participar y ritualizar con distintos símbolos la

378 Véanse tres ejemplos. El Fuero de Soria dicta que cualquier rico o noble que fuera a poblarla tendría el mismo fuero que los vecinos (Balbín, 2006: 123). En 1611 la comunidad vecinal de El Escorial (*M*) obligó a su ayuntamiento a revocar la concesión de vecindad a un individuo de la corte exento de cualquier acto formal de reciprocidad para sus convecinos (Izquierdo, 2001: 341 y ss.). Posteriormente, a mediados del siglo XVIII (1732), el concejo abierto de Fuentedelcásped (*SG*) negó la entrada de prohombres y potentados en su censo para no romper el equilibrio social (García Sanz, 1977: 373).



pertenencia a una misma estructura (Izquierdo, 2001: 271). Y es que el juego de fuerzas de la asamblea queda unificado por la conciencia de que las decisiones que de allí emanar tienen que ser necesariamente justas y avaladas por la divinidad, pues si se rompe el eslabón que une la explotación del medio con la comunidad se deshace la identidad del núcleo (Tomé, 1996: 474 y 484).

La asamblea constituye en sí misma un espacio o hecho sagrado físico y mítico que mantiene el orden heredado de la comunidad y que debe legarse. Es casi una “creación divina” que desde el mundo prerromano y Antiguo, cuando menos, se ha rodeado de símbolos sacros uniformadores. De este modo, no es de extrañar la importante relación del calendario mítico-religioso con la celebración de asambleas, y que la trascendencia tanto del lugar en el que se ubicaba, del banquete o de la ingesta de vino (Junquera, 1993: 93-98; Tomé, 1996: 475) haya perdurado en contextos posteriores. Pero el *concilium* prerromano también se debió blindar contra las posibles rupturas del orden jurídico: el individualismo, el inconformismo, el desacato a las decisiones de las asambleas o no asistir a las mismas atentaba contra la cohesión de la misma colectividad, y pudo ser penado con el rechazo y la exclusión social del grupo familiar implicado (García Sanz, 1977: 372 y ss.; Tönnies, en Montesino, 1992: 49; Junquera, 1993: 94 y s.; Tomé, 1996: 474 y ss.; Izquierdo, 2001: 284 y ss.).

Dentro de este valor étnico de las comunidades agrupadas en torno a su asamblea, el término *populus* de las fuentes podría tener un valor más político que el de *εθνος* por ser más afín, como apuntan López Melero *et alii* (1984: 306 y s.) y Beltrán (1992: 196), a un sistema suprafamiliar –más o menos gentilicio– que agrupara varias *gens* como unidad indígena genuina y con autonomía política. Tal autonomía es la que permitió a las aldeas medievales, con sus poblamientos dispersos, administrar su propia justicia independientemente de la organización territorial superior a la que pertenecieran y de sus magistrados (Martínez Díez, 1983: 19). Si se aplica un modelo equivalente a Hispania se puede comprender la ruptura unilateral de alianzas de guerra y otras actuaciones contradictorias entre los senados y facciones internas en busca de “lo mejor” para el conjunto de la comunidad indígena (App., *Ib.* 94→ y 100→).

\*

Otro aspecto de especial interés es el **lugar del *consilium* prerromano**. La existencia de un lugar físico *ad hoc* se conoce a través de noticias como la quema del senado de *Belgeda* (App., *Ib.* 100→) y, desde época medieval vuelve a quedar patente que en cada comunidad había un sitio prefijado por la tradición para esta función. Los fueros son claros a este respecto, pues en muchos casos dictan literalmente que el concejo se reuniera allí donde «*segund desian que lo avian de uso et de costumbre*» (Oyarzun, 1374)<sup>379</sup>.

Como ya se ha adelantado y como trataremos de forma específica (*vid. supra* § 4.2.I.6 *et infra* § 4.2.II.5), el análisis de los lugares donde tradicionalmente se han celebrado las asambleas locales e intervecinales, los pactos y los pleitos en la Península Ibérica pone de manifiesto la confluencia de aspectos sagrados y comunales que nos permiten vislumbrar en la Hispania Céltica algunos tipos de rituales y espacios en los que dichas actividades tenían lugar. Sirva como adelanto que, aun con características heterogéneas y fluctuantes, parecen destacar los lugares económicamente destacables, relacionados con los difuntos, con la cosmología del Más Allá o con el panteón céltico; lo cual no es óbice para que tales rasgos estuvieran normalmente interrelacionados por definición y adscritos; a elementos –perecederos o no– del paisaje circundante. La legitimidad del acto procede tanto del lugar como de los presentes, ya estuvieran vivos, muertos o fueran divinidades.

\*

Los concejos abiertos tradicionales peninsulares, dentro de su evidente variabilidad interna, comparten unas líneas generales de **funcionamiento** con asambleas prerromanas como las germanas que cita Tácito (*Germ.* 11 y 12), lo cual hace viable estudiar la Hispania Céltica a través de los testimonios posteriores. En concreto, por ejemplo, se aprecia que una de las funciones de los jefes o magistrados de turno era convocar la asamblea y exponer primeramente sus respectivos puntos de vista en los temas por tratar, si bien el verdadero debate surgía con las siguientes intervenciones de los vecinos. En este sentido, los senados de las tierras zamoranas de Aliste y Alba, las cuales han tenido sistemas comunales que recuerdan a los vacceos (Diod. S., *B.H.* V 34, 3→), muestran que las asambleas se organizaba en torno a unos *concejos ordinarios*, celebrados cíclicamente, y a otros *concejos especiales o espontáneos* que eran convocados por el regidor o el alcalde –la magistratura– para asuntos concretos (Rodríguez y Rodríguez, 1983).

En el caso citado, la periodicidad semanal de los concejos ordinarios –siempre que hubiera algún asunto que tratar– puede recordar a las reuniones quincenales –en plenilunio y novilunio– de los germanos (Tac., *Germ.* 11, 2→) y a las de los celtíberos y pueblos del Norte en Luna llena (Str., *Geog.* III 4, 16→). Por su parte, la existencia de asambleas especiales se debe ver como necesaria en el mundo prerromano para regular ciertos aspectos cíclicos que no estaban sujetos a fechas y que, por su importancia comunal, tenían que establecerse de común acuerdo. Sirva el ejemplo tradicional de que era en este momento cuando se sorteaban los quñones comunales, se acotaba y descotaba, se distribuía la leña y se organizaba la prestación de los servicios comunitarios que se han referido en capítulos precedentes. También se dictaminaban los riegos de las praderas públicas, los amojonamientos, las rozas del monte, etc. (Rodríguez y Rodríguez, 1983).

379 Privilegio de Enrique II dado en Valladolid el 30 de septiembre de

1374, resolviendo la utilización del puerto de Pasajes (Orella, 1979: 160).

Pero no se ha de considerar el concejo abierto como un acto sobrio y solemne. Si se asumen las pautas que C. Junquera (1993: 93 y ss.) y P. Tomé (1996: 475) aportan para las tierras leonesas del río Órbigo y para las sierras abulenses respectivamente, se han de contemplar como actos en los que la presencia del vino era fundamental porque esta bebida identificaba ritualmente a todos los allí presentes y servía tanto para recordar las buena conducta<sup>380</sup> como servir de espoleta para desencadenar debates. Con el verbo fácil y un sistema de acusaciones directas señalando a los infractores por sus nombres o mote, lo normal era que durante los concejos se gritara<sup>381</sup> para remarcar los pareceres (Rodríguez y Rodríguez, 1983; Rodríguez Llopis, 1986: 309; Junquera, 1993: 94 y s.), hasta el punto de que uno de los motivos que alegó Enrique IV en el siglo XV para intentar suprimir estos *concilia* con carácter general fue que solían «seguir escándalos y ruidos y muertes» (Costa, [1902] 1981: II, 243). Para atajar mejor estos finales se prohibía portar armas blancas en la asamblea (Junquera, 1993: 97).

Este panorama de disensión ha sido achacado por los historiadores medievalistas y posteriores a la desestructuración de la sociedad rural de la Edad Media por la continua transgresión de las propiedades privadas y comunales. Sin embargo, de nuevo, cabe recordar la estampa de la asamblea de los belgas (Str., *Geog.* IV 4, 3) en la que al que interrumpía por tres veces el discurso de otro participante se le cortaba el sayo, ni más ni menos que su símbolo de vecino. Esto es, el sistema de asamblea comunal abierta de buena parte de las comunidades rurales de la Península Ibérica hasta finales del siglo XIX presenta los mismos problemas que nos trasladan las fuentes clásicas para la Europa y la Hispania Céltica, por lo que no es descabellado seguir ahondando en la organización de las comunidades hispanocélticas a través de estos paralelos. En efecto, a pesar del aparente desorden, se trata de un probado sistema de colaboración vecinal para la subsistencia en economías preindustriales.

\*

Otro de los aspectos relevantes en la organización comunitaria prerromana que sería interesante conocer se refiere a quiénes y qué tipo de personas eran los **integrantes de los concejos** abiertos prerromanos. Esto es, intentar discernir en qué medida los concejos eran verdaderamente abiertos y, en concreto, evaluar la presencia de la mujer en unas asambleas menos restrictivas de lo habitualmente considerado. Las noticias a este respecto alusivas a la Hispania

Céltica son escasas, por lo que, contando con las de otros pueblos de la Europa prerromana, el contraste de fuentes medievales y etnográficas basadas en mecanismos tradicionales genera modelos de participación basados en la vecindad y en el mantenimiento del orden preestablecido.

En primer lugar, la entrega de escudo y arma a los jóvenes en la asamblea germana (Tac., *Germ.* 13, 1) implica un tipo de acto público de orígenes arcaicos en el que se ritualizaba el nacimiento de un nuevo individuo político-guerrero en la comunidad. Más que limitar la asamblea a unos guerreros casi profesionales (contra Sergent, 1995a: 302), la presencia en los senados celtibéricos de disputas entre los jóvenes –más belicosos– y los ancianos (App., *Ib.* 94→ y 100→) permite inferir la existencia de un proceso equivalente por el cual, al alcanzar los jóvenes cierta “mayoría de edad”, se ingresaba en la asamblea con pleno derecho.

Estamos ante un rito de paso que puede haber pervivido más o menos solemne paralelo a las presentaciones que realizaban los *mozos viejos* rectores de las fratrías de jóvenes de Tras-os-Montes, Asturias o de marceros cántabros (vid. *infra* § 4.2.III.3). En tal presentación, puerta a puerta o en lugar central –en la misma plaza de la asamblea–, los iniciados eran proclamados al resto del pueblo por su nombre y mote y por sus cualidades (Arco *et alii*, 1994: 364; Montesino, 1992: 123 y 209; Lázaro, 1997a; *Id.*, 1997b; Moya-Maleno, 2007: 194). De hecho, era a partir de entonces cuando desaparecían los castigos físicos por parte del padre; quedaba sancionada socialmente la posibilidad de salir de noche y de emparejarse; tomaban partido en las tareas comunitarias; y el desatender la defensa de la familia o del pueblo pasaba a ser penado socialmente con el desprestigio (Cabal, 1925: 103; Pereira, 1973: 54).

La pervivencia del par *mozos y viejos* en concejos como el de 1440 citado anteriormente (Rodríguez Llopis, 1986: 309) y la tradicional presencia de jóvenes mayores de edad en las asambleas (Rodríguez y Rodríguez, 1983) demuestran la importancia de su polo opuesto en las asambleas prerromanas. En la Edad del Hierro europea, la relevancia de los ancianos dentro de los órganos decisorios es patente. Tácito (*Germ.* 11, 5) señala la edad como uno de los rangos jerárquicos en las asambleas germanas, mientras que, 200 años antes, en la necrópolis de Müsingen-Rain (*SUT*), las tumbas más ricas y con más armas pertenecen a los ancianos sexagenarios (Dunham, 1995: 110-115; Müller *et alii*, 2008: 465 y ss.).

Los *senex* hispanocélticos tuvieron un papel fundamental tanto en el ámbito doméstico (Str., *Geog.* III 3, 7→) como en el político (App. *Ib.* 94→; Sal., *His.* II 92→). La actitud inmovilista y conciliadora en las crisis bélicas que citan los textos clásicos es totalmente viable si se atiende a las semejanzas con la función y posturas que imprimía la edad en las asambleas tradicionales. En este sentido, Tomé (1996: 479) corroboró cómo los ancianos de las asambleas abulenses desempeñaban una presidencia tan moral como

380 En Villoria de Órbigo (*LE*), a finales del siglo XVI, la pena contra las palabras injuriosas contra vecinos o cargos públicos se pagaba precisamente en cántaras de vino para la siguiente reunión del concejo (Junquera, 1993: 95 y s.).

381 En la Tierra de Alba se utilizaba la expresión «hacer más ruido que el concejo de Vide» (Rodríguez y Rodríguez, 1983). C. Junquera (1993: 94) recoge de J.M. Fernández del Pozo las antiguas normas en las asambleas de la zona del río Órbigo referentes a no crear «ocasiones que posibiliten los gritos, blasfemias propias y ajenas» y a que «nadie debe incitar con sus palabras a que se le replique del mismo modo».

efectiva, pues ellos eran los encargados de aplicar y reactualizar las reglas establecidas en el Pasado, las únicas que conocían y con las cuales habían logrado solventar tanto la subsistencia diaria como los momentos conflictivos.

Entre jóvenes y viejos, lo habitual era que todos los vecinos varones participaran sin distinción de sexo, edad y categoría, pues la misma esencia del concejo como “democracia” directa y sin mediaciones era la que sustentaba la participación de todo aquel que, con derecho, tuviera algo que decir (Rodríguez y Rodríguez, 1983; Junquera, 1993: 93 y ss.; Tomé, 1996: 474).

Pero ¿cómo pudo participar la mujer en los *comitia* hispanocélticos? A tenor del registro etnográfico y documental de organizaciones asamblearias tradicionales, hay tanto casos en los que sólo se permitía acudir al concejo a los varones vecinos y mayores de edad, véase Aliste o Alba (Rodríguez y Rodríguez, 1983), como otros ayuntamientos con voz y voto de las mujeres en situaciones especiales, como en la zona del Órbigo (Junquera, 1993: 100). Sin obviar el progresivo fenómeno de exclusión político-social de la mujer desde la Prehistoria (Sánchez Romero, 2005), todo parece indicar que la presencia en las asambleas se ha basado en el concepto de vecindad, pero entra dentro del constante juego entre los sistemas de herencia y la capacidad de representación familiar de ambos sexos. Así, la participación de las mujeres en el concejo ha estado frecuentemente asociada a la viudedad (Junquera, 1993: 100 y s.) y a situaciones “extraordinarias”<sup>382</sup>, como en la antigua legislación de Irlanda, que les permitía ser cabeza de familia si tenían un marido insolvente o forastero (Kelly, 1988: 74-79).

De una parte, si atendemos al modelo de mujer céltica aguerrida que aportan los autores grecolatinos, sería viable plantear la participación de mujeres con coraje guerrero, como las galas (Diod. S., *B.H.* V 32, 2) (Salinas de Frías, 2010b); con propiedades y control de la descendencia, como las cántabras (Str., *Geog.* III 4, 18→); o que sostienen el núcleo familiar galaico (Just., *Ep.* XLIV 3, 7→) y en la Bélgica (Str., *Geog.* IV 4, 3). Pero también podría tratarse de una capacidad de interacción más amplia en función de la ya señalada facultad de las mujeres célticas de la Península Ibérica para mediar en conflictos entre comunidades locales y hasta en litigios “internacionales” (Plut., *Mul. Vir.* VI). Este contexto sería posible reconocerlo en la posterior capacidad de primogenitura femenina en ambas vertientes del Pirineo (Valdivielso, 2005) y en la facultad de éstas para representar a la familia en distintas cuestiones –como el usufructo de tierras comunales (González Herretero, 1960)–, lo cual situaría a las mujeres célticas de nuevo interactuando con el resto de la sociedad en asambleas comunales; si no en todas, al menos sí en las comunidades

hispanocélticas que contemplaran ese modelo de sociedad.

La imagen del cabeza de familia representando los intereses de su familia, tal y como muestran algunas *tabulae hospitalis* (Balbín, 2006: 199 y 218 y s.), tiene como interlocutora contraria a una asamblea pero esto no implica que dicha institución local estuviera compuesta únicamente por jefes de clan. Todo lo contrario; de lo anteriormente expuesto se deriva que, como en la Edad Media (*Fuer. Viej. Cast.* IV 1, 1 y 13), en la Hispania Céltica lo que debió de primar para tener voz y voto en la asamblea fue un criterio de vecindad: que se viva en la aldea, que se tenga posesiones/usufructo en la misma y que el concejo así lo permita. Gracias a la premisa del hecho residencial se aclara la participación de mujeres, jóvenes y adultos en las asambleas comunales (Fig. 112).

También con este criterio de vecindad se entiende la importantísima prerrogativa de los concejos abiertos de otorgar y denegar empadronamientos. Se trata de una cláusula de independencia y protección que pudieron poner en práctica las comunidades prerromanas frente a personas con un estatuto jurídico privilegiado o con capacidad de alterar la estructura local. En tierras leonesas del Órbigo «el concejo miraba con lupa a los solicitantes, quedando excluidos quienes eran calificados como violentos, maleducados y acaparadores del común» (Junquera, 1993: 99), y en casos extremos, como el de Fuentedelcésped (SG) en 1732, el auge de las desigualdades en la Castilla del siglo XVIII llevó todavía a negar la residencia a grandes propietarios (García Sanz, 1977: 373). Por esta causa, y volviendo a los pactos de hospitalidad prerromanos, ha sido P. Balbín (2006: 123) la que ha concebido en el *ius hospitii* una fórmula intermedia para acoger a ciertos personajes que, como muestra la equiparación de los *riccos omnes* o *inffançones* foráneos al resto de vecinos en la Soria del siglo XIII, pudo servir para poner freno a la escalada de desigualdad entre los pobladores.

\*

No obstante, tampoco se ha de idealizar el sistema de asamblea abierta, del mismo modo que en décadas pasadas se buscó en ellas una democracia sublime –así acusa Caro Baroja (1982) a J. Costa ([1902] 1981: II, 243)–. Las encendidas discusiones y altercados tanto en las reuniones belgas (Str., *Geog.* IV 4, 3) como en los concejos peninsulares son un extremo de la coerción social, pero hay otros grados intermedios de coacción entre vecinos que se canalizan a través de parámetros que no tienen por qué estar basados en la violencia física.

El estudio de las sociedades rurales preindustriales aporta un panorama de vecinos inmersos en constantes presiones a favor de intereses familiares o personales y de las que eran sujetos y objeto a la vez. Teniendo en cuenta que las comunidades tradicionales han castigado el individualismo y la desatención de los mandatos de la asamblea con la muerte social (Harris, 1990: 154; Tomé, 1996: 474 y 484),

382 Entiéndanse estas comillas como forma de remarcar que lo “ordinario” sería una visión donde la estructura de poder masculina relega a la mujer a mero sujeto engendrador sin capacidad social operativa pública.



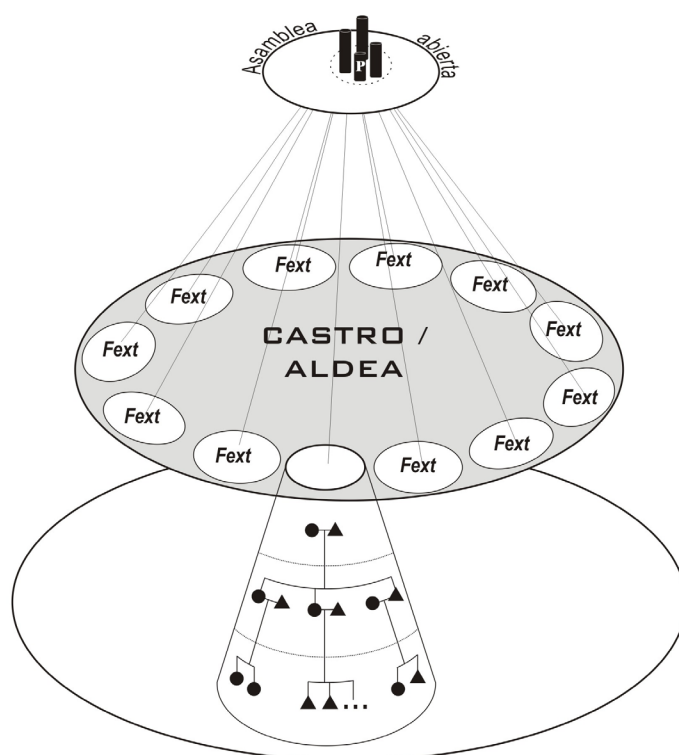


Fig. 112- Representación gráfica de la relación entre la familia extensa (Fext) y la asamblea prerromana, en la que el prestigio de ciertos individuos marca la diferencia (P).

se ha de considerar la esfera familiar, por tanto, como la estructura sobre la que descansa gran parte de los posicionamientos de sus miembros. En este punto es donde, a pesar de lo opinado por Beltrán (1992: 215 y s.), la familia extensa prerromana supera su papel social de grupo de parentesco para ser un vertebrador comunitario o político incluso en los contextos preestatales, al igual que sucede en las *gentes* del marco ciudadano de Roma (Varela, 2007: 38 y 229).

Por otra parte, la frecuencia con que los concejos abiertos del Antiguo Régimen eran sagazmente manipulados y controlados a través de la sutileza y el prestigio social permite traer a colación mecanismos prerromanos similares para articular las comunidades rurales desde un prisma positivo y que amortiguara las posibles tensiones. Tanto en los modelos de sociedades segmentarias planteados en la Hispania Céltica (Parcero, 2002: 175 y ss.; Clastres, 1974 y Viene, 1990, en Brañas, 2005: 164), como en los ejemplos etnográficos (Rodríguez y Rodríguez, 1983), los jefes familiares comparten el protagonismo del concejo con otros bandos transversales de “caciques”.

Sin embargo, los concejos tradicionales también ponen de manifiesto que las posibles confrontaciones se mitigan gracias a la labor de tutela y arbitraje de un sector de la comunidad, basada en la experiencia y mérito personal que el resto reconoce. Se trata de nuevo de los ancianos, pero también de los que denominaremos –en su uso más primigenio<sup>383</sup>– “*hombres buenos*”, por lo que frecuentemente

han recaído sobre ellos las magistraturas locales. En cuanto a los primeros, es redundante señalar la autoridad de los ancianos en *La Odisea*<sup>384</sup>, la trascendencia de los *senex* al frente de Roma y la situación preferente de los ancianos en sociedades como la de los montañeses del norte (Str., *Geog.* III 3, 7→).

Por ello, el estudio incluso del ritual y la posición que ocupaban los ancianos en concejos abiertos como los del valle del río Alberche (AV) permite profundizar en la perdurabilidad de aspectos y nociones sociales de origen prerromano. Sirva de ejemplo que en el caso abulense, los decanos constituían el centro de la asamblea de vecinos sentándose junto al rollo, el legitimador de la justicia y las decisiones que allí se tomaban, y estos –como los montañeses– eran los primeros en iniciar el banquete y la bebida de la reunión (Tomé, 1996: 478). En otros puntos de la Castilla Medieval y Moderna los ancianos eran considerados los “*noticiosos*” y las «*personas de integridad y conocimiento de dichas tierras*» (Izquierdo, 2001: 338 y s.) para determinar estrategias de explotación del Medio y para resolver disputas entre vecinos y con comunidades aledañas.

*hombres buenos* evoluciona desde el siglo XIV hasta quedar reducida al grupo segmentario y arbitrario compuesto por ciertos varones que no dependen del concejo abierto para encabezar la acción política y social de la comunidad (Cerde, 1970; Orella, 1979: 188 y ss).

<sup>384</sup> El anciano héroe Equeneo, que «*era aquel que contaba con más años, distinguido en hablar y perito en los usos antiguos*» (Hom., *Od.* VII 156 y s.), sugiere con autoridad al rey Alcínoo que trate con decoro al huésped –Odiseo– dándole silla y condumio. Líneas más abajo, Alcínoo decide llamar a un número mayor de ancianos para posibilitar la vuelta de Odiseo a Ítaca.

<sup>383</sup> Ya se apuntó con anterioridad (nota 377), que la consideración de

En segundo lugar, la alusión en los fueros y en viejos ordenamientos jurídicos de la Península Ibérica a los “*Hombres Buenos*” (*boni homines*) como personajes que, sin tener condición económica o de sangre destacada, gozaban de la confianza de la comunidad para representar sus intereses (Carlé, 1964; Cerda, 1970; Orella, 1979: 199 y s.) recalca el papel determinante del prestigio social a la hora de investigar la organización jerárquica de la Hispania Céltica. La continua alusión a la autoridad de los *hombres buenos* (vid. *infra*) como garantes de las comunidades rurales preindustriales y las modestas circunstancias de líderes griegos (Dem., *Aristoc.* 206 y s.), lusitanos (App., *Ib.* 75; Just., *Ep.* XLVI 2, 8) o celtibéricos (App., *Ib.* 45) permite inferir sociedades indígenas en las que el estatus económico no es sinónimo de estatus social. Tal y como reflejan los ordenamientos medievales, el privilegio de ser *hombre bueno* era una categoría reservada a «*los oviesen ganado por tiempo*» (Costa, [1902] 1981: II, 243), lo cual concuerda con el dicho de las sierras centrales «*los honrados tienen plaza en el rollo*» (Tomé, 1995). Gracias a la pervivencia de este tipo de reconocimiento social, se puede retrotraer la existencia de figuras con semejante consideración a contextos asamblearios de la II Edad del Hierro.

#### 4.2.II.2.C.- SENADOS REDUCIDOS Y CONCEJOS CERRADOS

A pesar de la importancia que los concejos abiertos han tenido en la estructuración de las sociedades rurales de economía preindustrial en la Península Ibérica y de que, como hemos señalado, existen múltiples factores que indican la posibilidad de ubicar asambleas comunales prerromanas, las líneas historiográficas más relevantes subrayan, por encima de todo, formas de gobierno cerradas y basadas en el liderazgo plutocrático. Esta estructura deriva de diferencias en cantidad y calidad en los ajuares funerarios (Lorrio, 1997: 314), de la iconografía y mitología heroica (Negruela, 1990; Molinos *et alii*, 1998; Almagro-Gorbea, 2005a), de los 14 *bintis/vindex* del *Bronce de Botorrita I* (Fatás, 1980: 71; De Bernardo, 2010: 135) y de las fuentes clásicas, las cuales reducen los senados al grupo de “ancianos” –como en Lutia (App., *Ib.* 94→)– mientras que la dirección de las campañas bélicas está a cargo de caudillos temporales (App., *Ib.* 45, 75 y 94; Just., *Ep.* XLVI 2, 8; Floro, *Ep.* I 33, 13-14→; Liv. *Per.* 43, 6) (Peralta, 2003: 162 y ss.; Lorrio, 2010: 440).

Desde la Antigüedad hay testimonio de senados y magistraturas compuestos por una sección de la población que se arroga la vida política y social de la comunidad, y así se evidencia en modelos semejantes en la Península Ibérica como, por ejemplo, en los llamados *concejos cerrados* o *reducidos* medievales y modernos (Orella, 1979: 189 y s.). Por todo ello, es interesante rastrear en la documentación arqueológica y en las fuentes históricas, jurídicas y etnográficas de etapas posteriores los contextos en los que surgen las formas de articulación de estos senados cerrados para conocer hasta qué punto son compatibles con sistemas asamblearios abiertos y qué causas pueden influir en tal bipolaridad organizativa.

Una de las principales causas por las que se ha concebido la aparición de los senados cerrados tendría **motivos demográficos** y atañería a los *oppida*. Se insiste en que la concentración poblacional y la progresiva implantación de la vida urbana en la II Edad del Hierro, al menos de Celtiberia, difuminaron la acción política directa de la comunidad porque al haber más habitantes se pierde la agilidad del debate y se desintegran los mismos lazos gentilicios (Beltrán, 1992: 204 y ss.). Esta es una de las teorías que se defienden desde la Historia del Derecho para concebir el aumento progresivo de los concejos cerrados medievales: el crecimiento de la población urbana anquilosa y hace inoperativas las asambleas abiertas. Desde este punto de vista, la absorción de las magistraturas y del senado prerromano por las minorías oligárquicas, como sucedió en Grecia (Dem., *Aristoc.* 206-208), Roma o en la Baja Edad Media (Escudero, 1990: 586), sería una cuestión de tiempo en sociedades protoestatales ya de por sí desestructuradas por las innovaciones socioeconómicas y las guerras perennes de fines del primer milenio a.C. El caso del los notables o *primores* que custodiaban el tesoro de Sagunto y adoptaban importantes medidas como ir a la guerra (Liv., *A.U.C.* XXI 14, 1) sería paradigmático. No obstante, no se debe pasar por alto que en el citado bloqueo de reuniones comunales medievales (Escudero, 1990: 586) hay una fuerte presencia de factores ajenos al contexto prerromano, como la complejidad administrativa y burocrática.

En línea con lo anterior, también podrían haber concurrido **factores territoriales** en la existencia de senados cerrados. Tanto una organización territorial basada en *oppida* y su territorio dependiente (Beltrán, 1992: 214) como las alianzas supralocales de comunidades autogobernadas pueden haberse regulado a través de órganos colegiados de magistrados que representan a cada una los distritos. Tal es el mecanismo que subyace en tradiciones con pervivencias prerromanas como la federación de Santerón (Algarra, *CU*) y las juntas de valle vascas (García Sainz de Baranda, [1950] 2002: 249 y 339; Martínez Llorente, 1990: 85; Monsalvo, 1990) y, como se ha apuntado con anterioridad, en la división de la Comunidad medieval en cuadrillas y en la posterior formación de un Concejo con los cuadrilleros electos, que a su vez elegían a un procurador (Fatás, 1980: 59; Fernández Nieto, 1997; Almagro-Gorbea, 2009: 110).

A tenor de estos testimonios, la existencia de un senado cerrado local en la Hispania Céltica es viable tanto en núcleos autónomos de los *oppida* como en aquellos casos en los que la asamblea reducida de la ciudad fuera una prolongación de las élites de la ciudad. Tal institución ha sido observada frecuentemente como ejemplo del ascenso de las oligarquías económicas y militares ecuestres (Almagro-Gorbea, 1998; *Id.*, 2005a; Lorrio, 2010), lo cual, traducido al total de la comunidad, supondría una auténtica brecha social (Parcero, 2002: 183 y s.). Tal patrón, salvando las distancias, podría ser equiparable al generado cuando, a partir del siglo XIV, la nobleza de sangre –hidalgos y caballeros de cuantía– comenzó a controlar en beneficio pro-

pio el reparto y la utilización de los recursos comunitarios, como los pastos concejiles (Rodríguez Llopi, 1986: 306 y s.)<sup>385</sup>.

Sin embargo, si se atiende a los primeros momentos de “cierre” de las asambleas locales tradicionales o los oficiales colegiados, en los privilegios de Argüello o Mondragón<sup>386</sup> el criterio de composición de la institución parece descansar sobre el prestigio de los “*hombres buenos*” en su definición original. Esta imagen daría pie a contemplar la existencia de aristocracias en su sentido más puro, como “gobierno de los mejores”, que, a su vez, volvería a aludir a los senados de los *πρεσβύτεροι* descritos por las fuentes (App. Ib. 94→). Tras ellos se halla una forma de exclusión social de todos aquellos miembros peligrosos (Harris, 1990: 160 y ss.) y el reconocimiento social de la vejez y la probidad en el contexto peninsular (Str., *Geog.* III 3, 7→) e indoeuropeo (Thapar, 1981).

Esta hipótesis se muestra como una alternativa a la visión de jerarquías violentas y opresivas, y su funcionamiento concuerda con el modelo de sociedades heroicas compuestas de una jefatura y un grupo social minoritario representante de toda la sociedad ya descritas por Sahlins (1972), Vicent (1998, en Parceró, 2002: 181), M. Almagro-Gorbea (1994: 56), R. Brañas (2005: 163) y C. Parceró (2002: 182 y ss.), entre otros (García Fernández-Albalat, 1990; Marco Simón, 1993a: 504).

En definitiva, toda vez analizadas algunas fuentes históricas y arqueológicas al respecto de los mecanismos e instituciones para la organización y subsistencia de las comunidades de la II Edad del Hierro, los viejos ordenamientos jurídicos y la Etnografía permiten aportar nuevas interpretaciones al panorama prerromano. En este sentido, se pone de manifiesto que la articulación social hispanocéltica fue una realidad polimórfica en el tiempo y en el espacio directamente relacionada con el tipo de organización territorial, con el surgimiento y crecimiento de los *oppida* y con el grado de ruptura de los mecanismos de reciprocidad.

Ante esta situación, es muy probable que dentro de un esquema en el que la asamblea local tenía mucho peso para el autogobierno de las aldeas y castros de pequeña entidad, el auge de otros modelos urbanos pudo generar nuevas formas de control del territorio circundante en el que se desarrollaban dichas comunidades. Esto mismo fue lo que ocurrió cuando los monasterios medievales<sup>387</sup> y las

Comunidades de Tierra y Villa convirtieron el *alfoz* –territorio de explotación circundante– en término municipal –territorio jurídicamente adscrito a un núcleo–, pues se acabó por asfixiar al resto de aldeas de su territorio y dejándolas finalmente sin poder seguir con su propio orden (García Moreno, 1986: 471; Rodríguez Llopi, 1986: 306 y s.). El carisma y prestigio de los “buenos hombres”, que ya de por sí les ha reconocido la facultad de debatir y resolver cuestiones a favor de toda la comunidad, pudieron ser pieza clave para, ya en momentos prerromanos, derivar la asamblea abierta en aristocracia y de aquí a una oligarquía de senado cerrado.

#### 4.2.II.3.- SOCIEDADES JERÁRQUICAS Y TRANSVERSALES

Como en la tertulia no se habló aquella noche de otra cosa que del lance de la cueva, al salir al día siguiente, antes que el sol, Pito Salces y Chisco con dos carros en busca de los dos osos muertos, sin necesidad de invitaciones los acompañaba medio escuadrón de gente moza [...]. Andando de vuelta, fueron los acompañantes adornando las carretas y los bueyes con ramajos de la montaña, y así desfiló la alegre comparsa por delante de la casona y para que viera mi tío los gloriosos trofeos de nuestra bestial hazaña; y así bajó al pueblo, donde hubo cánticos y bailoteo por largo, con la «salsa» a mis expensas por especial encargo mío. Obsequiaron-me al otro día con las pieles [...]

Peñas Arriba  
Pereda, [1895]: 207

La estructura social de los grupos hispanocélticos ha sido habitualmente equiparada a distintos estereotipos históricos<sup>388</sup>, desde el mito del “*buen salvaje*” de inspiración antropológica colonial (Ibarra, 2006) a las jerarquías aristocráticas basadas en relaciones verticales y unidireccionales<sup>389</sup>. Aunque el último milenio a.C. viene definido por el desarrollo paulatino de jefaturas (Kristiansen, 1994 y 1998), lo cierto es que es imposible determinar un sistema o doctrina que se adapte por completo a una realidad específica con tan variadas regiones, cronologías y peculiaridades como la Hispania Céltica.

Además, la Arqueología Protohistórica tampoco debe ser considerada como fuente infalible, como trabajan, entre otros, I. Sastre (2008): un tipo de registro material no implica una forma jerárquica concreta, pues la materialización arqueológica de una estructura social está en función de nociones tan etéreas como las simbologías de los artefactos, la concepción de la muerte, la ostentación del poder, el prestigio social y sus rasgos definitorios inma-

385 En la carta de vecindad de Tolosa (1348) aparecen reunidos el alcalde, los jurados «et partida de omnes buenos vecinos de Tolosa en voz y en nombre del concejo» (Orella, 1979: 190).

386 Este sería el caso de Argüello (LE), donde en el siglo XV la democracia directa que elegía magistrados se sustituyó por la elección de un grupo de doce “*hombres buenos de la tierra*” (Costa, [1902] 1981: II, 243). Hasta 1367 los privilegios de Mondragón se dirigieron al «*concejo et a los vezinos et moradores de la villa de Mondragon et de su termino*», momento éste en el que pasan a «*concejo et alcales et meryno et omnes buenos de la nuestra villa de Mondragón*» (Orella, 1979: 190).

387 Los cartularios de monasterios como los de San Pedro de Cardeñosa

(AV) o Celanova (OR) muestran cómo en pocos años en torno al siglo X-XI compraron, cambiaron o recibieron en donación tierras de campesinos empobrecidos que desestructuraron el poder e independencia de las aldeas (García Moreno, 1986: 471).

388 En este sentido, es redundante señalar que el ser humano es un ser sociable y gregario que tiene la capacidad de delegar aspectos relativos a su supervivencia en otras personas.

389 Carole L. Crumley (1995: 2) define que en ciertos modelos las jerarquías están compuestas por «*elements which on the basis of certain factors are subordinate to other and many be ranked*».



riales (Hodder, 1982; 1988). Tal como han señalado Babić (2005: 67, 74 y ss.) y también la propia Sastre, ha prevalecido la noción errónea de que la desigualdad es consecuencia exclusiva de las prerrogativas económicas y, de hecho, no podemos estar más de acuerdo con la idea foucaultiana de que las relaciones de poder [y los mecanismos que las contrarrestan] se producen en cada relación, en el día a día.

Es en este punto en el que se aspira a conocer cómo se articularon unas sociedades netamente agroganaderas como las hispanocélticas, en las que la importancia del guerrero trasciende lo meramente arqueológico para ocupar esferas iconográficas y mitológicas de profundo calado (Almagro-Gorbea, 1999 y 2005; Ginoux, 2009). El problema que se plantea, como se podrá imaginar, es tan amplio como cualquier otro de los aquí tratados, por lo que apenas aspiramos a aportar algunos aspectos dignos de tenerse en cuenta desde una perspectiva que considere viable la utilización de pervivencias medievales y etnográficas para interpretar el mundo prerromano.

Las formas de organización rural tradicional en la Península Ibérica evidenciaron una jerarquización de sus habitantes como sociedades segmentarias en las que el rango se expresa tanto en manifestaciones materiales como en términos de **prestigio**. Este último mecanismo podría tratarse de otra pervivencia de la Edad del Hierro si tenemos en cuenta que en ambos periodos históricos coincide que la personalización del poder en la Hispania Prerromana parece inferior a la perceptible en la Europa Céltica (Beltrán, 1992: 196). Incluso las circunstancias bélicas en las que aparecen las referencias hispanas a los caudillos lusitanos Viriato o Taútalos (App., *Ib.* 75; Just., *Ep.* XLVI 2, 8), al celtibero Olindico (Liv. *Per.* 43, 6; Floro, *Ep.* I 33, 13-15→), al segedense Caro (App., *Ib.* 45) o al arévaco Retógenes –Celt. *Rectugenos*– (Ibid., 94) son similares a las que acaecían cuando los concejos medievales aclamaban a un jefe temporal para las milicias concejiles, o cuando una asamblea de astures eligió como caudillo a Pelayo en el 718, tal como narra la *Crónica Rotense* (Sánchez Albornoz, en García Moreno, 1986: 407). La entronización de Wamba en el siglo VII, que según la leyenda era un simple campesino, también podría hacer referencia a la movilidad social si se tienen en cuenta fenómenos similares en áreas austrohúngaras (Alonso Romero, 2001a: 91).

El análisis de las características sociales tradicionales, junto a las fuentes clásicas y a las necrópolis de la II Edad del Hierro, esboza una Antigüedad en la que el prestigio/carisma legitima la distinción social. En concreto, los motivos que llevaban a una aldea o comunidad preindustrial a reconocer la valía de una persona se manifiestan en diversos aspectos, especialmente los relacionados con una aptitud y una actitud ecuánime. Y es que en contextos donde la subsistencia de la comunidad es el objetivo primordial (Chayanov, 1925), la **confianza** se ganaba por las virtudes, no por una categoría económica, por un linaje o un rango previo. Desde el punto de vista teórico este planteamiento

se encuentra cerca de una visión multidimensional de la desigualdad social<sup>390</sup> y, especialmente, de un modelo heterárquico: estrategias de emergencia moderada en las que no existe un único subsistema gobernante, sino que cada subsistema ejerce cierta influencia sobre los demás por la existencia de constantes vínculos y determinaciones entre ellos (Clarke, 1968; Kontopoulos, 1993: 226; Crumley, 1995; Sastre, 2002 y 2008).

La definición de *heterarquía* de C.L. Crumley<sup>391</sup> permite un juego de poderes dentro de un manejo oportuno de las distintas categorías identitarias que residen en los individuos y en los grupos. El concepto ha sido posteriormente desarrollado por antropólogas norteamericanas bajo los estudios de *interseccionalidad* y, aunque nació aplicado a épocas contemporáneas (Lozano, 2011: 789), sin duda proyecta hacia la Antigüedad la existencia de modelos jerárquicos más dinámicos que las relaciones verticales. El reflejo arqueológico de este modelo fue planteado por M.D. Fernández-Posse (2000: 86-87) e I. Sastre (2002: 217 y ss.) para castros astures como los de San Juan de Paluezas, Borrenes o la Corona de Corporales (Truchas, LE), donde las viviendas evidencian ser autosuficientes y sin diferencias sustanciales entre ellas<sup>392</sup> (vid. *supra* § 4.1.VI.1.a y *infra* § 4.3.II.4.d).

Este mecanismo social se articula en el mundo indoeuropeo, y por ende en la Europa Céltica, a través de los conceptos de **valía**, **valor** y **cohesión**. Se trata de actitudes vitales como el *honor* y el *valor* que C. Junquera (1989) constató en la mentalidad tradicional del centro y Norte de la Península Ibérica –y, en general, en las sociedades rurales de la Europa Atlántica–, y que daban preferencia a la capacidad de afrontar las dificultades y a la cohesión social.

El concepto de *valía* que se propone para el mundo céltico se identifica en los “dignatarios” elegidos por las asambleas germanas que impartían justicia por los distritos y aldeas, así como en los consejos de varones que les asistían en cada pueblo (Tac., *Germ.* 12). Pero, igualmente, se manifiesta a través de los ya mencionados “*hombres buenos*” de la temprana Edad Media Hispánica (Carlé, 1964; Cerda, 1970; Orella, 1979: 199 y s.) y Moderna (Izquierdo, 2001; Junquera, 1989), en los *boni homines* de Italia (Giardina, 1932), así como en la Irlanda del siglo VII (Kelly, 1988: 10

390 En la multidimensionalidad de la estratificación social desarrollada por M. Weber, aun estando enfocada al mundo moderno (Kerbo, 1998: 109 y ss.), se presta atención a aspectos económicos, de estatus y de poder que amplían los factores básicos de los grupos protohistóricos de la Península Ibérica.

391 «*Heterarchy may be defined as the relation of elements to one another when they are unranked or when they possess the potential for being ranked in a number of different ways*» (Crumley, 1995: 3).

392 Ya se ha señalado que el castro de Borrenes era una pequeña comunidad de 1 ha donde la única especialización visible, la de un taller metalúrgico, muestra una simbiosis entre el trabajo de los agricultores y el del herrero (Sastre, 2002: 218 y s.). La constatación de que se trata de un complemento imprescindible para la vida rural se halla en la misma zona leonesa de La Cabrera (Aladro, 1991: 89 y s.).

y 203) y en la Grecia clásica (García Quintela, 2005: 191): «[...] en la vida privada nadie sobresalía de entre la masa. He aquí la prueba: la casa de Temístocles y la de Milcíades y de los insignes de entonces, si alguno conoce de qué modalidad son, puede ver que en nada son más imponentes que las de la mayoría de los ciudadanos» (Dem., *Aristoc.* 206 y s.). Algo similar podría deducirse en el mundo germánico de la alusión de Tácito (*Germ.* XXVII) a que la máxima ostentación en los funerales –incluso de hombres ilustres– ardía con ellos: maderas escogidas, vestidos, perfumes y, en ocasiones, su caballo (Torres Martínez, 2011: 533).

El hecho de que, a pesar de sus cualidades, estos personajes pasaran “inadvertidos” entre sus semejantes y sufrieran sus mismas calamidades –si no más, véase Viriato (Just., *Ep.* XLVI 2, 8)– es lo que las fuentes clásicas han valorado de los caudillos hispanos, pero también lo que ha definido la categoría antropológica del “gran hombre” (Harris, 1990: 280 y s.; Sergent, 1995a: 280 y s.) y la altura que se pedía a los gobernantes modernos<sup>393</sup>. Entre estos personajes no es descabellado encuadrar también a mujeres si tenemos en cuenta, por circunstancias estructurales de orden indoeuropeo o coyunturales bélicas, la mayor independencia de éstas que parecen mostrar, entre otras, las fuentes clásicas y las tradiciones jurídicas y populares posteriores de la Europa Atlántica (Alberro, 2003b).

En otras ocasiones, el prestigio con el que las comunidades tradicionales de la Península Ibérica han reconocido a algunos individuos procedía de su destreza o habilidad para solucionar problemas de los convecinos. Se trata de un perfil de individuo habitual en el contexto indoeuropeo (Thapar, 1981; Álvarez Peña, 2007: 254); personajes que, siendo iguales a los demás, mostraban su valía y aportaban beneficios tangibles en momentos concretos o ante peligros exteriores. Aunque no se ha de olvidar la importancia radical de distintos miembros de la comunidad, como los ancianos o aquellos personajes considerados de cualidades mágicas especiales (*vid. infra* § 4.3.II.4.d), traemos a colación dos tipos de personajes singulares que sirven de ejemplo a este concepto: los **campeones** y los **matalobos**.

Los *campeones* eran individuos de especial valía por ha-

ber salido victoriosos en las luchas rituales cíclicas dentro de la población y especialmente con los núcleos vecinos, así como en otros enfrentamientos puntuales por disputas. Su experiencia y proezas en duelos o combatiendo en grupos, representando a su comunidad, llevaba a consagrarlos como maestros locales en su arte y a tenerles en consideración para asuntos de esta naturaleza.

En segundo lugar, destacaron aquellos personajes que se enfrentaban a las alimañas. Quizás uno de los mejores ejemplos es la figura tradicional del “*matalobos*”: una persona cualquiera –normalmente pastores– que en época de ataque de lobos se adentraba solitariamente en el monte para cazarlos<sup>394</sup>. Cuando les daba muerte, recorría las aldeas de la zona con el lobo en su jumento a fin de que los vecinos certificaran el final de la amenaza. Este acto implicaba el reconocimiento público de la comunidad al valor del hombre, unas veces laureándole con la voluntad (Behar, 1986: 354; Tomé, 1996: 405; Lozano, 2007: 71) y otras recompensándole con comida o dinero incluso por estipulación de las ordenanzas de la zona (Fig. 113)<sup>395</sup>.

Esta figura de cazador solitario está documentada desde las cordilleras meridionales hasta Asturias pasando por el Sistema Central<sup>396</sup>, y su relevancia social ha quedado fosilizada en la representación del *matalobos* en el carnaval tradicional del País Vasco (Arco *et alii*, 1994: 339). La idiosincrasia de estos personajes encarna un rasgo social interesante y propio de la segunda función de la ideología indoeuropea, como muestra la iconografía ibérica, las mitologías celta y grecorromana arcaica con Cú Chulainn y Hércules (García Fernández-Albalat, 1999b: 172), e incluso los vestigios y mitos que Thapar ha documentado en la India. Allí ha sido posible vincular los hitos funerarios y las narraciones míticas con la existencia de héroes locales que alcanzaron la gloria por sus enfrentamientos contra animales salvajes y contra cuatreros que amenazaban a las comunidades (Thapar, 1981: 293-302 y 310-312). Por consiguiente, la existencia tradicional de patrones de comportamiento similares en la Península Ibérica refuerzan la interpretación de Torres Martínez (2011: 457 y s.) de algunas estelas o túmulos hispanocélticos como hitos de conmemoración de héroes muertos o de sus gestas.

En este contexto, consideramos especialmente relevante la conexión establecida por A. Álvarez Peña (2005a) entre la conocida escena del individuo que agarra por la lengua a

393 Francisco de Quevedo dirá en su *Política de Dios y Gobierno de Cristo* (1626: I 6) que el «*Rey que pelea y trabaja delante de los suyos, obligalos a ser valientes; el que los ve pelear, los multiplica, y de uno hace dos. Quien los manda pelear, los multiplica, y de uno hace dos. Quien los manda pelear, y no los ve, se los disculpa de lo que dejaren de hacer; fía toda su honra, no se puede quejar sino de sí solo. Diferentes ejércitos son los que pagan los Príncipes que los acompañan. Los unos traen grandes gastos, los otros grandes victorias. Los unos sustentan el enemigo, los otros el Rey perezoso y entretenido en el ocio de la vanidad acomodada. Una cosa es en los soldados obedecer órdenes, otra seguir el ejemplo. Los unos tienen por paga el sueldo, los otros la gloria*». Llama la atención que este texto del siglo XVII español, impregnado de ideales modernos, se corresponde con el ideal de rey que se expresa en la literatura mítica irlandesa como propia de un contexto indoeuropeo y céltico: un rey debe ostentar la amistad, la paz y la justicia, la abundancia material y la pureza moral (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 142; Sergent, 1995a: 280 y ss.).

394 Este personaje no profesional difiere de las partidas de caza organizadas que pretenden erradicar al lobo de por vida desde la Edad Media en la Península Ibérica (Tomé, 1996: 405) y en Europa (Rouche, 1987: 475).

395 Las ordenanzas § 29 y 31 de la Gobernación de La Cabrera (*LE*), de 1602, obligan al pago de los vecinos y a que a la pieza le sea cortada una oreja para evitar que se cobre dos veces (Casado, 1999: 16).

396 La figura del “*matalobos*” fue habitual en la geografía rural peninsular, como el “*alimañero*” que fotografió García Lomas (1949: Lám. XXVII, 1) en Silió (*S*), los cazadores asturianos (Álvarez Peña, 2007: 254) o la figura del apodado como “*el Rey de la Sierra*” en la vertiente Norte de Sierra Morena a mediados del siglo XX (Lozano, 2007: 71) (Fig. 113).

un lobo en sendos vasos ibéricos de la Alcudia (Elche, *A*) y del Castiello de Alloza (*TE*) –del siglo II a.C. (Fig. 114)– y el relato de varios cuentos asturianos en el que se apresa la lengua de lobos y osos, la cual encarna el mal mismo. Estos pasajes coinciden con otros europeos en los que dioses germanos, como *Tyr-Tiwan*, *Tiwo-Tig* o *Ziu*, pierden su mano al introducirla en la boca de la fiera, que porta la muerte (Álvarez Peña, 2007: 255). Esta alta consideración social también sería viable dentro de las iniciaciones.

Teniendo en cuenta los paralelos lingüísticos, mitológicos, rituales, etc. del fenómeno indoeuropeo (Dumézil, 1956; Benveniste, 1969: 246), el tema de los cazadores míticos de las cerámicas ibéricas (Olmos, 1996) y la trascendencia de este tipo de personajes en la sociedad peninsular (Álvarez Peña, 2005a; 2007: 254) bien podría constatar en la Hispania Céltica semejantes formas de reconocimiento social en vida de ciertos individuos, los cuales, incluso una vez muertos, pudieron ser mitificados como héroes familiares e incluso comunales. En relación indisoluble con ello se encontraría todo el universo de animalizaciones míticas y explícitas que aparece en representaciones plásticas prerromanas y en el folklore tradicional (*vid. infra* § 4.2.III.3), puesto que la imagen de la bestia pasaba a ser el referente público de su vencedor<sup>397</sup>.

Pero, sin duda alguna, el dato indio de héroes locales que también defendían la comunidad de ladrones de ganado y de grupos violentos itinerantes, pone de manifiesto el papel de los guerreros en la sociedad y las jefaturas coyunturales en la Hispania Céltica según el modelo de jerarquías de prestigio. A este respecto, es conocido que en la crisis bélica entre los grupos indígenas de la Península Ibérica y Roma –el contexto de la mayoría de las fuentes clásicas– aparecen los famosos caudillos de los que se desconoce su pasado anterior, pero también se ha de atender a otros guerreros, como el celtibero Pirreso, que, al despuntar por su nobleza y valor, retó a combate singular al legado Quinto Occio (V. Max., *Fac.* III 2, 21→).

Según Diodoro de Sicilia (*B.H.* V 17, 3; XXXI, 42; XXXI, 1, 3), era la misma asamblea la que delegaba en **jefes coyunturales** en momentos críticos, pero si se sigue la organización del tipo *comitium centuriatum* romano (Costa, 1879: 37; Sergeant, 1995a: 302), no se trataría ya de la asamblea comunal, sino de la asamblea guerrera que aclama a un *ἡγεων*, *dux* o *rex*. Por esta razón, el enfrentamiento entre los jóvenes de *Lutia* y *Belgeda* (App., *Ib.* 94→ y 100→) con su senado pone de manifiesto que en estas circunstancias la asamblea comunal perdía fuerza frente a los sectores más beligerantes, agitados en torno a guerreros de indiscutida capacidad militar (López Melero *et alii*, 1984: 311). De hecho, el valor y liderazgo parecen ser cualidades que se demuestran trascendentes en los jefes germanos que describe Tácito (*Germ.* 11, 5; 14, 1), en los *duces* lusitanos y celtiberos de Floro (*Ep.* I 33, 13-14→; 34, 4) y para la

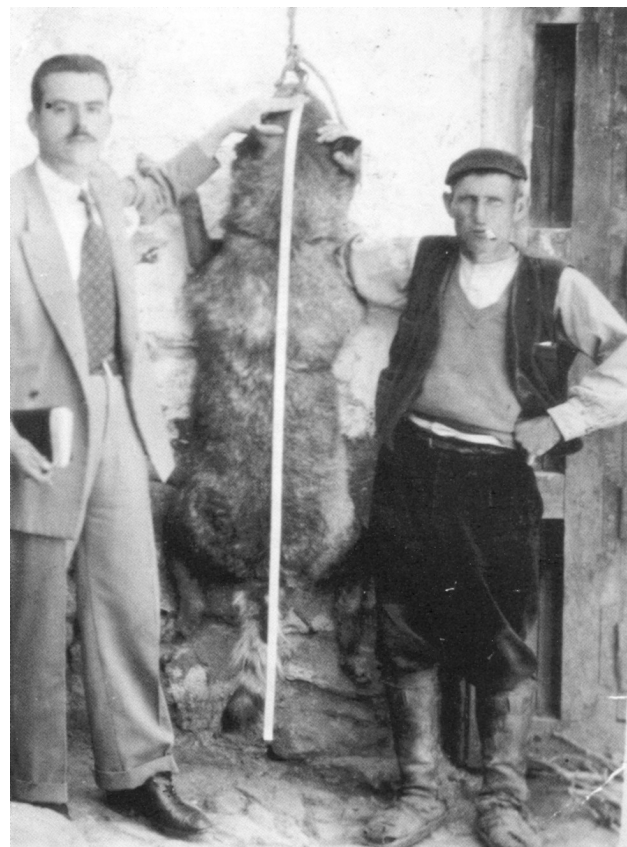


Fig. 113- Guillermo Castellanos, un simple pastor apodado “Guillermillo, el Rey de la Sierra”. Guillermillo ejemplifica cierto tipo de hombres que eran referentes sociales por su valor y destreza en condiciones adversas y en beneficio de la comunidad. En la fotografía de 1943 aparece con la loba que abatió y bajó a Torre de Juan Abad (CR) para alabanza de su proeza (Foto: Lozano, 2007: 71).

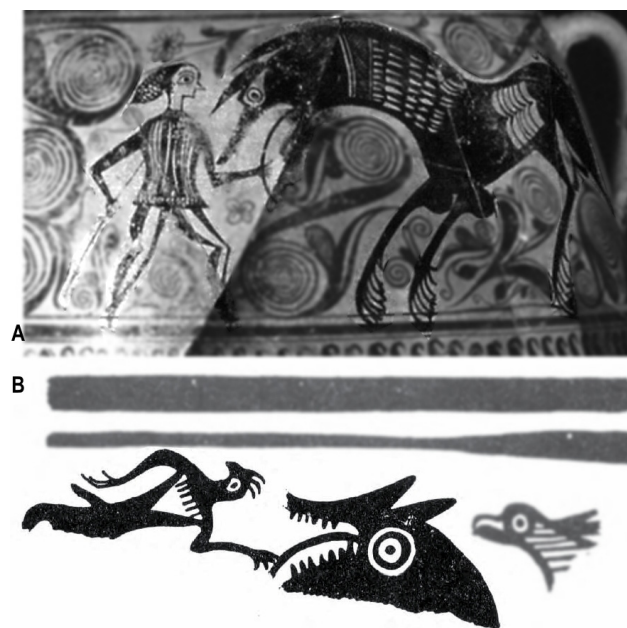


Fig. 114- Escenas vasculares de La Alcudia (A) y del Castiello de Alloza (TE), en la que un individuo coge al lobo por la lengua (Chapa y Olmos, 2004: fig. 11; Maestro, 2010: 223, fig. 7; resaltados por el autor).

397 *Vid. supra* nota 188.



asamblea de astures que inviste caudillo a Pelayo (Sánchez Albornoz, en García Moreno, 1986: 407).

Si a estas premisas sumamos los altos costes de un “ejército profesional” en la Edad Media<sup>398</sup> y las obligaciones cíclicas de los vecinos de desempeñar labores “policiales” por designio de los concejos abiertos medievales (Orella, 1985: 359), es posible considerar al grueso de los guerreros prerromanos como un sector no especializado dentro de la comunidad, pero tampoco ajeno al uso de las armas puesto que estaban entrenados en el valor y la destreza a fuerza de vivir en un medio natural adverso y de reactivar cíclicamente esta vertiente en rituales y juegos de diversa índole. Héroes locales, como los *matalobos* o los héroes indios, podrían encabezar combates singulares o ponerse al frente de su grupo en momentos críticos si la asamblea los designaba, y, bajo él, el grupo de individuos de la comunidad más afines a la guerra.

Es más, la comunidad rural ha sido hasta el siglo XVII la unidad de formación y de sustento<sup>399</sup> de los ejércitos a través de “capitanes” que, por prestigio, aglutinaban un grupo de “soldados” del entorno local. Este hecho se refleja bien durante la Reconquista, cuando se elegían temporalmente jefes de la defensa –*mesnaderos*– que comandaban las famosas *mesnadas* o *milicias concejiles*, bien para la defensa del núcleo, bien para integrarse en ejércitos supralocales: todos los vecinos eran soldados y, con más razón, los caballeros, los que podían mantener un caballo, pero sin mayor categoría o favores (Asensio *et alii*, 2001: 30 y s.). Tal *caballería parda, popular, llana* o *de cuantía* (Pescador, 1961-1964) y otros ejemplos que Manuel Fernández de Escalante (1987) ha interpretado como *männerbunde* –la *Alcaydia de los Donceles* de la frontera granadina– ejemplifica en la Edad Media la viabilidad para el mundo prerromano de la formación de contingentes cuya consideración de “elites militares” durante procesos bélicos concretos no alteraría excesivamente su condición social local y su fidelidad a los suyos<sup>400</sup>.

Además, la máxima de que estos vecinos-soldados estaban más unidos a los dictámenes de su capitán que a los del

propio rey (Borreguero, 2002: 63) –una verdadera *devotio*– refuerza la posibilidad de concebir en contexto prerromano fratrías tipo *zamarrones* y *diablos* (Moya-Maleno, 2007). En ellas, un cabecilla local aglutina bajo su prestigio el sentimiento identitario de comunidad, y así lo muestra cíclicamente de forma simbólica y con acciones reales con las que demuestra estar dispuestos a todo para defender a su grupo.

Efectivamente, hay una presencia habitual de “guerreros” en las sociedades preindustriales, mas no como ejército profesional ni como grupos coercitivos para su propios vecinos y a tiempo completo, sino como una faceta más del individuo. Con la iniciación en ritos de paso comunales los jóvenes superaban el ámbito doméstico y adquirían el rol de garantes de la continuidad social, ya que desproteger a la familia y la cobardía han sido actitudes atávicamente reprochadas (Plb., *His.* II 28, 8; 29, 7-8 y 30, 4) (Kelly, 1988: 12-14 y 211-213; Moya-Maleno, 2007: 193). Es en este panorama en el que encajaría la pervivencia en la Europa prefeudal del rito de entrega de armas por parte de padres y familiares a sus hijos (Tac., *Germ.* 13, 1) estudiado por M. Tenreiro (2007a)<sup>401</sup>.

Del mismo modo, se podría evidenciar en la Hispania Céltica una estructura “guerrera” latente –y totalmente simultánea a las labores de subsistencia– que sólo se activaría en momentos ceremoniales, como agones anfictiónicos, y en crisis bélicas de mayor envergadura. Tal era la figura de los dos alcaldes síndicos y dos jueces de alzada, para dirigir las huestes, *mesnadas* y *cabalgadas* medievales del ayuntamiento del Valle de Mena (*BU*) (García Sainz de Baranda, [1950] 2002: 249 y 339) o de los *cuadrilleros* (Almagro-Gorbea, 2009: 110-112), en tanto que se aproximan a las funciones del general belga designado por la tropa (Str., *Geog.* IV 4, 3), de los *magister pagi* para llamar a las armas y de los *magister vicorum* como representantes de estos en las pequeñas aldeas romanas (Suet., *Aug.* 30; *Tib.* 76) (Smith, 1875: 723b).

En este contexto, como hemos señalado anteriormente, los elementos distintivos como estandartes y *signa equitum* de la Hispania Céltica (Figs. 111 y 115), así como las trompas (*vid. infra* § 4.2.V.2), podían estar vinculados a magistrados “civiles” o bien a estos responsables “militares” que agruparían en torno a sí a los individuos reclutados o enviados desde familias o núcleos de toda la comunidad hispanocéltica –*oppida*, castros, aldeas y granjas–, que incluso podrían haber sido equipados por todo el grupo.

A este respecto, aunque el contexto bélico y el aumento de la complejidad social facilitó la creación de verdaderos

398 Un hombre armado de una *Hermandad* del siglo XV, que pertenecía al pueblo llano y ejercía de “policía” contra el bandillaje, debía ser mantenido por 150 vecinos (Palencia, [1975]: 241).

399 Como se ha apuntado anteriormente, en España los reemplazos anuales de todos los ciudadanos comienzan con Carlos III (1770) y los primeros cuarteles fijos en ciudades datan de 1840, con el General Espartero (Borreguero, 2002: 63; Puell, 2002: 83). La sociedad debía asumir la manutención de los ejércitos itinerantes en la dotación de lo básico: en 1768 eran abrigo, luz, sal, aceite, vinagre, leña o un lugar para guisar (*Ibid.*: 87).

400 Por ejemplo, los *fronteros* castellanos del siglo XII, el grueso del ejército de la Reconquista, se prestaban a adentrarse desde el Norte de los reinos hispánicos hasta tierras musulmanas para guerrear. Sin embargo, su faceta de guerreros no se podía mantener a tiempo completo, tanto por la duración de las expediciones y campañas, que solían hacerse en verano, como por su condición de caballeros y peones. Su rudeza y condición limitó la posesión de las tierras conquistadas, ante lo cual el regreso a sus lugares de origen, con más o menos fama y botín, se erigió como la mejor opción (Recuero, 2003: 128).

401 Aunque en el folklore de la Península Ibérica hay otras manifestaciones de entrega de lanzas y armas a los nuevos jóvenes, especialmente a grupos tipo fratrías (Moya-Maleno, 2007), su vinculación a escenificaciones sacramentales, como la *Hermandad de Ánimas* de Gascuña (*CU*), sugiere prudencia a la hora de establecer analogías con el ritual germano.

estratos diferenciados (*vid. infra*), es posible reformular la existencia de unas *elites ecuestres* célticas como tales (contra Almagro-Gorbea, 1998 y 2005a; contra Lorrio, 2010) si se entienden como una categoría temporal más que como una clase. Esto es, la caballería congregaría a los mejores jinetes y campeones en esta disciplina de cada lugar, pero, al regreso de las acciones, tal categoría bélica no implicaría forzosamente en una comunidad hispanocéltica más prebendas que las del prestigio, la influencia transversal y el ser un referente para organizar las fuerzas locales. La iconografía de las monedas y la impedimenta en las necrópolis recordaría la importancia de dichos individuos, pero dentro de un marco comunal.

Ahora bien, la sustitución del predominio de armas en los ajueres de la II Edad del Hierro de la Península Ibérica por otros elementos de riqueza, como torques, joyas, etc. se ha interpretado como el paso de una elite guerrera a una jerarquía económica (Almagro-Gorbea, 1993: 148; Lorrio, 1993; Sánchez-Moreno, 2005)... un rango que podría heredarse si entendemos los ajueres inusuales de las inhumaciones de individuos infantiles –véase las tumbas 127a y 128 de necrópolis vaccea de Las Ruedas (Sanz y Romero, 2010: 406-409)– desde una interpretación meramente funcional. El afianzamiento de una aristocracia económica debe enmarcarse, no sin salvedades<sup>402</sup>, dentro de un progresivo fenómeno europeo de elitización (Kristiansen, 1994), y, más en concreto, tuvo que verse reforzado también por el contexto de guerra del primer milenio a.C., como encarnaría Astolpas (Diod. S., *B.H.* XXXIII 7, 1), el rico suegro de Viriato (García y Bellido, 1981: 77).

En cierto modo, podría tratarse de un cambio estructural que, siglos después, se sigue apreciando en el paso de concejos abiertos tradicionales a cerrados y en el que operan **estructuras “caciquiles” transversales** a los grupos familiares hasta formar sociedades estatales oligárquicas (*vid. supra*). Desde este panorama estructural, el surgimiento de jefaturas y monarquías en ciertos momentos y comunidades hispanocélticas sólo habría sido una cuestión de grado. Así podría evidenciarse en los *-reiks* que plantea García Moreno (1993: 348 y ss.) al uso europeo (Champion, 1995: 90 y ss.), al igual que en el testimonio de régulos locales

402 Cabe recordar el párrafo de J.F. Torres Martínez (2011: 533): «resulta muy importante también que los arqueólogos sepamos identificar e interpretar adecuadamente qué elementos son los verdaderamente importantes en los ajueres que acompañan una inhumación y los que definen el estatus del enterrado: determinados objetos que actualmente pueden parecer relevantes es probable que en el pasado no lo fueran mientras que otros objetos de apariencia en principio, más humilde tal vez sean los que verdaderamente eran considerados elementos de prestigio. En este sentido la enorme variedad de usos culturales que pueden darse, incluso a nivel meramente local, puede provocar grandes distorsiones en las interpretaciones que se realizan, trasladando los datos inferidos del registro funerario al ámbito del conocimiento de la estructura social». De hecho, continúa Torres Martínez (2011: 536): «si las herramientas que acompañan como ajuar definirían a un “campesino” no podíamos contar con más que unos pocos, no más de una decena tal vez, en toda la mitad norte septentrional de la Península Ibérica, incluyendo el ámbito ibérico».

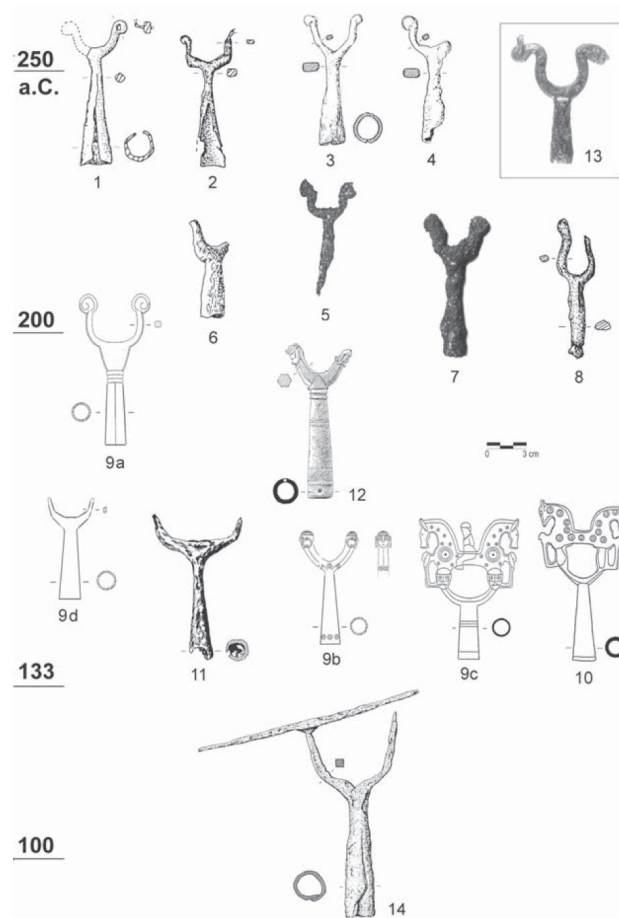


Fig. 115- Evolución tipológica de los signa equitum documentados en Celtiberia. Figura compuesta por A. Lorrio sobre dibujos de él mismo y otros autores (Lorrio, 2010: fig. 1, con refs.): 1-2, Arcóbriga; 3-4, Quintanas de Gormaz-F; 5-8, Osma; 9-11, Numancia –necrópolis y oppidum–; 12, Ucero; 13, La Osera; 14, Cáceres el Viejo. De hierro: 1-7, 11 y 13-14; De bronce: 8, 9b, 9c y 10; De bronce o hierro: 9d.

de la región gallega de Mellid (C) hasta principios del siglo XIII, cuya presencia paralela e independiente de los reyes de León ya llevó a A. Pena (2007a: nota 9; *passim*) a proyectar dicho modelo de reinados célticos, al menos, en la *Gallaecia* céltica.

Con ello, aunque pudiera haber cierta tendencia oligárquica, no estamos señalando la existencia a lo largo de la Edad del Hierro de una evolución inexorable desde un estado de comunalismo idílico a otro extremadamente jerarquizado, opresor y, como crítica mordazmente J.L. Posadas (1991: 180), individualista, «provincial y ‘estajanovista’»; la realidad debió de ser mucho más plural de lo que pretendemos homogeneizar arqueólogos e historiadores.

Entonces, ¿cómo se llegaría a una elitización sociopolítica más o menos permanente? Una vía habitual es la diferenciación social a través del botín incautado en un estado de guerra perpetua (García Moreno, 1993: 339 y ss.), pero la Historia Medieval (Martín Viso, 2000: 79) y el mundo tradicional muestran que en un mundo agroganadero tradicional como el indoeuropeo hay otros caminos posibles,

no excluyentes y más o menos dilatados y visibles, pero todos ellos basados en la apropiación gradual de los bienes comunales (Fig. 116).

Como señala J. Izquierdo (2001: 291) en referencia a la conducta transgresora individualista del campesinado castellano bajo los Austrias, las violaciones del sistema comunitario por *free-riders* del vecindario son difíciles de registrar en cronologías medievales y modernas. Por ende, el testimonio de tal actitud parecería también opaco dentro del mundo prerromano, pero bien podría haber albergado fenómenos más o menos semejantes porque se trata de una actitud que navega a dos aguas entre el privilegio y la reciprocidad propia de la comunidad.

En este asunto existen al menos dos vías más o menos significativas. La primera atañe a individuos que, sin arremeter directamente contra ningún bien público, sustraían el usufructo temporal de determinadas tierras de las que tenían dominio útil o absoluto, o maximizando su explotación (*Ibid.*). En segundo lugar, se trata de personajes a los que la comunidad reconocía ciertos privilegios –de redistribución de cargas, especialmente– a cambio de hacerse éste visible con actos de reciprocidad diferentes a los de sus convecinos. De esta forma, seguía siendo partícipe de la comunidad territorial con carácter distintivo, pero no desigual (Izquierdo, 2001: 362 y s.).

También es el caso de la restricción o acumulación de ciertas tareas comunales en familias concretas más esforzadas o pudientes. Así lo atestiguaría el hecho de que en numerosas aldeas de economía preindustrial de España y Portugal el cuidado del “toro del pueblo” quedaba al cargo de una familia concreta. Aunque el *buyeiro* sanabrés o el *pensador* de tierras de Barroso (P-BG) tuviera que alimentarlo en invierno, el abono que el animal producía era considerado un bien particular de este cuidador, el cual, además, cobraba de distintas formas la cubrición de las vacas de sus convecinos (Veiga de Oliveira, 1984: 254; Del Estal, 2005: 43). Como consecuencia de esto o de otros factores, el incremento de la cabaña privada de ciertos individuos o familias también retroalimenta la formación de diferencias económicas, la necesidad de clientelas, etc. y que, a la larga, sean el marco óptimo para generar aristocracias dentro del marco comunal. El siguiente paso por parte de las elites, como señalan J. Álvarez-Sanchís (2003) y E. Sánchez-Moreno (2011: 170 y ss.) en el caso vetón, sería controlar los ganados, pastos y pasos.

Estos fenómenos podrían complementar el sentido profundo de lo formulado por Lévi-Strauss (1949) en su *Teoría de la Alianza* y por Sahlins (1972) y refuerza el modelo de *sociedades heroicas* dumezilianas que adoptan Parcero (2002: 181 y ss.) y otros investigadores (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2012): el cambio se basa en el auge de un grupo social minoritario como representante de la comunidad que utiliza ideológicamente y necesita de un riesgo exterior latente para encabezar un proyecto jerarquizado común. Esto

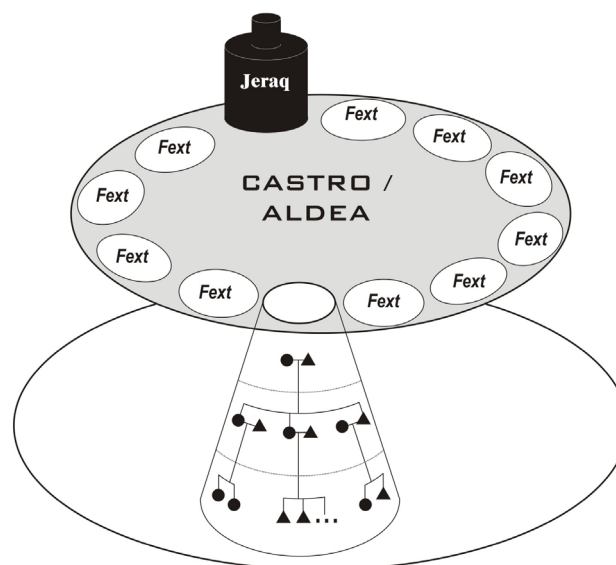


Fig. 116- Modelo de organización jerárquica de todo tipo de núcleos de la Hispania Céltica en torno a una o varias familias y a clientelas personales. No obstante, este modelo debe tener en cuenta los grados y otros sistemas de contrapeso por prestigio o de maquillaje que también operan en las comunidades premodernas.

es, el líder necesita más tierras y posesiones para mantener más clientela, por lo que sostiene e incrementa “en beneficio de todos” la apropiación de los recursos comunales (Clastres, 1974 y Viene, 1990, en Brañas, 2005: 164) y provoca un clima bélico de ataque-contrataque. Así pues, la violencia –ritualizada o no– permite mantener el aparato clientelar con la redistribución del producto excedentario comunal y con el botín incautado.

El jefe, llámese *céltico* o *germano* (Brañas, 2005: 163), dirige mientras cumple el aforismo pancéltico de que «*el rey debe comportarse como rey*» (Kelly, 1988: 16-21; García Fernández-Albalat, 1999b: 178), y para alcanzar el pacto con su comunidad debe realizar juramentos (*vid. infra*), demostrar ser el mejor, el más justo y generoso y determinar lo que era recto y, por tanto, electo (Benveniste, 1969: 246 y 294; Brañas, 1999, en Brañas, 2005: 165).

Pero el soberano-héroe también es hereditario, y de ahí su interés por concentrar el poder incluso alterando las leyes de parentesco al uso, que se evidencia en el contexto indoeuropeo y en las tradiciones de la Península Ibérica (*vid. supra* § 4.2.I.3). De igual forma, otras consecuencias de este sistema podrían ser la iniciación guerrera femenina –hasta el siglo VI d.C. las ricas propietarias irlandesas eran obligadas a prestar servicio militar (Le Roux y Guyonvarc’h, 1991: 158 y ss.)– y el hecho de que ciertos personajes pasaran a convertirse en referentes míticos (Almagro-Gorbea, 1999: 48; Abascal, 2002a: 18). Pero todo parece depender de su actitud con la clientela, porque puede salirle un sustituto si no muestra su potencia, redistribuye generosamente ni defiende ni ataca a otros para conseguir botín.



Además, como sucedía en la Irlanda Antigua, también era causa de derrocamiento la injusticia, la extorsión y el asesinato de familiares (Kelly, 1988: 19; García Fernández-Albalat, 1999b: 190). He ahí una de las causas por las que los reyes del Ulster en el siglo XII, según Giraldo de Cambria (*Top. Hib.* III 102)<sup>403</sup>, tenían que renovar anualmente su compromiso con la comunidad a través de un rito en el que el rey copulaba con una yegua blanca y, tras sacrificarla, todos participaban de su carne (Fig. 117) (Le Roux, 1963; Peralta, 1991: 78; Alonso Romero, 2001a: 90).

Si bien en la Historia Medieval de la Península Ibérica el vecindario ha mostrado frecuentemente su potestad para no reconocer la posición privilegiada de aquellos individuos que no mostraban esta reciprocidad distintiva (Izquierdo, 2001: 363), los excesos en los comportamientos redistributivos que se conocen antropológica e históricamente en el mundo indoeuropeo (Benveniste, 1969: 52; Harris, 1990: 160 y ss.) y la consiguiente concentración de poder pueden hallarse detrás de las inscripciones del *princeps albiunum* de Vegadeo (*AS*) y del *princeps cantabrorum* de León (García y Bellido, 1943; Mangas, 1996: 32; *HEp*, 7, 1997, 380).

Mantener hombres armados implica doblar/robar el trabajo de muchos vecinos; de ahí que la irrupción de estos “grandes hombres” minara desde dentro la función de la asamblea abierta local al crear un nuevo estadio basado en estructuras políticas paralelas a la gentilicia: los *clanes cónicos* (Parcero, 2002: 180 y ss.). Los lazos de fidelidad, consagración y ayuda mutua que definen instituciones indoeuropeas como la *devotio* celtibérica (Plut., *Sert.* XIV 4-5; V. Max., *Fac.* II 6, 11; *Ibid.* III 2, 21→), la gala, la *linetea* samnita (Liv., *A.U.C.* X 38, 1-13), la *fides* romana o el *comitatus* germano<sup>404</sup> alcanzaron tal importancia que, en el estado protofeudal visigodo de la Península Ibérica, además de promocionarse la tendencia aristocratizante de las comunidades rurales, se mantienen clientelas tipo *Gefolge* (Benveniste, 1969: 304 y ss.; García Moreno, 1986: 395; Martín Viso, 2000: 362 y s.). Los *bucellarii* se encomendaban como soldados privados a un patrono a cambio de tierras a título temporal pero heredable si la estirpe continuaba prestando servicios (García Moreno, 1986: 393). La unión de cabecillas con su bucelariato guerrero a otros señores poderosos con pacto de mutua ayuda permite entender otra forma de concebir la elección de un *dux* por el pueblo en armas –*HeerKöning*– (García Moreno, 1986: 247).

En definitiva, el estudio de las estructuras sociales antiguas, medievales y tradicionales de Europa Occidental permite afirmar la multiplicidad de modelos de organización que tuvieron que estar operando en un periodo tan dilatado y polimórfico como la Edad del Hierro. Sólo en la



Fig. 117- Recreación del ritual de entronización en el Ulster del siglo XII descrito por Giraldo de Cambria (*Top. Hib.* III 102: 109) en el que el rey debía copular con una yegua, sacrificarla y realizar un baño de lustración mientras ingenrían la carne del équido.

Hispania Céltica es prácticamente imposible discernir las características y matices de una comunidad concreta. No obstante, el análisis conjunto de distintas fuentes de información sugiere la convivencia a lo largo de esta época y territorio de estructuras sociales en las que las influencias y juegos de fuerzas transversales eran tan importantes como la mera ostentación del poder político y de la capacidad económica. Aunque estas últimas manifestaciones se hicieron más patentes según entraba la Península Ibérica en el escenario de las potencias mediterráneas, nuestra hipótesis evidencia la necesidad de remarcar los distintos ritmos y peculiaridades sociales entre unidades de población –incluso dentro la misma comunidad étnica–, en especial en lo relativo a la importancia de modelos de organización comunitarios.

#### 4.2.II.4.- ALIANZAS Y GESTIÓN DE RECURSOS INTERCOMUNITARIOS

En este recorrido por la organización y toma de decisiones en los grupos de la Hispania Céltica a través de sus posibles pervivencias en cronologías posteriores, queda por abordar un último peldaño, el que supera a la acción en los ámbitos familiar y comunal. Las relaciones intercomunales prerromanas son evidentes en las fuentes literarias y epigráficas, especialmente las alianzas para la guerra<sup>405</sup> y arbitrajes (*Bronce de Botorrita II*). Pero si se asume la relación entre los testimonios arqueológicos, la continuidad territorial prerromana en las parroquias y arciprestazgos paleocristianos del Noroeste o en la Castilla medieval (*vid. supra* § 4.1.VI y VII), y ciertas agrupaciones supracomunales tradicionales asociadas a lugares sacros se abren interesantes vías de interpretación en cuanto a la forma y fondo de un fenómeno que debió de ser más habitual de lo hoy valorado.

403 Acerca de la autenticidad o propaganda de los textos de Giraldo de Cambria, *vid. infra* § 4.2.II.5.

404 Los estudios al respecto son muy abundantes por lo que nos remitimos a las definiciones y bibliografía expuestas por E. Peralta (2003: 159-173).

405 Por ejemplo, el frente meseteño de vacceos, carpetanos y olcades frente a Aníbal en el 220 a.C.; las coaliciones de vetones, celtiberos y vacceos para ayudar a los habitantes de *Toletum* en el 193 y 192 a.C.; o la prolongada alianza lusitana con otros pueblos del entorno durante el siglo II a.C. (Sánchez-Moreno, 2011: 177 y s.).

Como han estudiado, entre otros, A. Pena Graña (*passim*) y M.V. García Quintela (*passim*), bien es cierto que la existencia de sociedades jerarquizadas en torno a individuos y a familias especiales de las comunidades hispanocélticas pudo determinar una gestión de los recursos centralizada en grandes territorios. Sin embargo, creemos también posible proyectar sobre amplios territorios prerromanos modelos de mediación entre personas bien constatados y, por otro lado, la existencia durante la Edad del Hierro de la Península Ibérica de celebraciones que se pueden calificar, según el camino abierto por Brelich (1954) y Fernández Nieto (1997), como propias de federaciones sagradas y, por ende, como *anfitionías* entre grupos.

La autosuficiencia y aislamiento total de las comunidades de economía preindustrial de la Península Ibérica es inviable a largo plazo por causas genéticas, económicas, sociales, etc. Y es que la mancomunidad entre núcleos vecinos ha sido la mejor forma de gestionar el territorio y los recursos naturales deseables por todos sin necesidad de acudir constantemente a la violencia. En este sentido se ha de tener en cuenta la importancia de la institución comunal emanada de la asamblea aldeana abierta, puesto que se erige como máximo garante de los intercambios. La tradición entre comunidades adquiriría las mismas consecuencias para los transgresores en una comunidad, si bien los enfrentamientos entre núcleos conllevarían estrategias de distensión de mayor calado en el seno de un mismo núcleo. En las relaciones intercomunitarias, la comunidad entera es la que pacta con otras comunidades, y el mundo simbólico céltico —ya fueran divinidades o antepasados— amparaba los lugares de soberanía colegiada. Lo que era de conocimiento público adquiriría veracidad (Izquierdo, 2001: 525).

Además, las alianzas se han de ver como un mecanismo identitario que actúa intracomunalmente —reproduciendo el orden interno— y también en el plano intercomunal, por el cual los individuos se alinean en sus comunidades frente a los de las otras (Agudo, 1993: 104 y s.; Izquierdo, 2001). No se trata de entender la sociedad protohistórica como un mundo pacifista en el que, como critica C. Parcero (2002: 225), se obvie la existencia de murallas, defensas y símbolos bélicos por doquier, pero tampoco se puede llevar la actividad diaria y las relaciones de vecindad con otros núcleos a un panorama de tensión paranoica que lastraría el desarrollo de cualquier tipo de sociedad. En este contexto, se ha de analizar el valor de los mecanismos asociativos que articularían cíclicamente reuniones para limar la conflictividad y para fomentar los intercambios, aunque, paradójicamente, buena parte de la unión fomentada en dichas reuniones se escenificara en constantes ejercicios de competitividad y violencia. Igualmente, como señala Torres Martínez (2011: 480 y s.), se ha de atender a que dichas *asambleas-ferias-fiestas* serían de distinto tipo según el número e importancia de los congregados, de la advocación o del momento del año.

#### 4.2.III.4.A.- ARBITRAJES COYUNTURALES SUPRALOCALES

En los últimos estadios de la Celtiberia hay documentos que muestran inequívocamente un sistema de resolución de problemas entre comunidades basado en la intermediación de terceras. La *Tabula Contrebiensis* del 87 a.C. (Fátas, 1980: 83) es buen ejemplo de cómo un tercer núcleo media para solucionar conflictos enconados, concretamente, en relación con el aprovechamiento de aguas. Al fin y al cabo se trata del mismo mecanismo de mediación que opera en la estructura familiar y vecinal, pero proyectado a su contextos en los que cada una de las partes estaba constituida por poblaciones enteras. Puesto que ya se ha tratado todo lo relativo a tipos de propiedad, disputas, mediaciones y pactos prerromanos intracomunitarios (*vid. supra* § 4.2.I) no procede insistir en la homología entre la legislación consuetudinaria de la Península Ibérica (Costa, [1902] 1981: I, 80 y 84), la tradición irlandesa y europea (Hodges, 1927: 115 y 147; Kelly, 1988: 190 y ss.) y otros testimonios procedentes de la Hispania Céltica.

Por esta causa, los arbitrajes supralocales en conflictos coyunturales recogidos en la tradición pueden aportar modelos aplicables al contexto prerromano, aún más, cuando hay similitud en los esquemas de poblamiento, economía y sociedad (*vid. supra*). En este sentido, una de las aportaciones más interesantes del registro medieval sería el concebir la mediación en función de la jerarquía territorial; véase que en las *Comunidades de Villa y Tierra* y *Merindades* (Martínez Díez, 1983) el núcleo principal tiene la prerrogativa de aplicar justicia en todos sus territorios, por lo que, teniendo en cuenta las semejantes formas de organización con el territorio celtibero (Almagro-Gorbea, 1994: 52 y ss.), el veredicto del *Bronce de Contrebia Belaisca II* podría mostrar la resolución del *oppidum* de referencia en problemas de núcleos adscritos a él. En este modelo, las comunidades eran independientes en ámbitos jurídicos cotidianos, pero no así en lo relativo al control y explotación del entorno.

Sin embargo, nada impide que en otros territorios articulados tradicionalmente por aspectos religiosos, económicos, geográficos o gentilicios y sin una cabeza jerárquica tan marcada, como en áreas montañosas o en los valles (*vid. supra* § 4.1.VII), el arbitraje tuviera un marco institucional más amplio, basado en el consenso de los integrantes —aunque éste fuera encauzado con argumentos religiosos en santuarios— y no tanto en un dictamen por rango político.

#### 4.2.III.4.B.- ANFITIONÍAS Y ALIANZAS ESTABLES

Las fuentes grecolatinas citan formas de organización supralocales en territorio céltico y germano que evidencian un fenómeno habitual de agregación entre comunidades de substrato indoeuropeo. Entre las más destacadas cabría nombrar las tres tetrarquías gálatas que se reunían en el *Ἀρυνέμετρον* (Str., *Geog.* XII 5, 1→), los cuatro linajes célticos que acudían al santuario de Carintia (Dobesch, 1980: 405), la división de los helvecios en cuatro *pagi* (Fernández Nieto, 1997: 199), y los cuatro grupos celtibéricos

(Str., *Geog.* III 4,13). Tal fue el sentido de la *Anfictionía* de Grecia central: una liga político-religiosa que agrupaba 12 comunidades<sup>406</sup> en la que se reforzaban sus alianzas y se atenuaban sus disensiones. El principal órgano de decisión era el *Consejo de Anfictiones*, formado por dos representantes de cada grupo confederado<sup>407</sup>, y su legitimación emanaba de la tutela religiosa del santuario de Deméter de Antela, donde tenían lugar sus reuniones. La importancia del santuario de Apolo en Delfos motivó la alternancia de sede en sus dos asambleas anuales (Pascual, 2001).

La faceta bélica de toda alianza también hizo surgir en la Hispania Céltica federaciones entre grupos en momentos de guerra, como las existentes entre vettones y lusitanos (App., *Ib.* 71) o las ayudas entre ciudades celtíberas (*Ibid.*, 94→), aunque con matices. Caro Baroja (1970: 35 y 54) ya pidió más rigor —con acierto— para referirse a los pactos entre *populi*, puesto que ya estos debieron fundamentarse en un complicado juego de alianzas entre unidades gentilicias y fracciones inferiores. Por otra parte, partiendo del estudio en profundidad de las prácticas y sentido de ciertas instituciones y rituales tradicionales, es posible considerar la existencia como tal de federaciones prerromanas o anfictionías en las que la alianza también operaba en esferas económicas, sociales y demográficas.

Tal como se había adelantado al abordar los tratos y pactos (*vid. supra* § 4.2.I.5), las alianzas con objeto de defensa se documentan en el contexto castellano altomedieval en las llamadas *Hermandades Menores*, una «asociación de marcado carácter horizontal en la que se podían incluir gentes diversas, unidas por unos mismos propósitos» (Asenjo, 1997: 104; Suárez Fernández, 1951). P. Balbín (2006: 109 y ss.) ha explorado su composición y señala que la *fraternitas* que subyace es el mismo rasgo definitorio que en la Roma arcaica, por ejemplo, en la consideración que dan a los eduos (Tac., *Ann.* XI 25) y en los pactos de hospitalidad de la Hispania Céltica (V. Max., *Fac.* III 2, 21→). Por tanto, la existencia durante la Edad Media de una institución al servicio de las relaciones intercomunitarias, por la cual se establecían marcos legales supralocales en territorios jurídicamente independientes, es fundamental también para los grupos prerromanos de la Península Ibérica, pues favorecía especialmente el abastecimiento de todos aquellos recursos complementarios de los que carecían sus integrantes: garantizaban el movimiento de los vecinos, la justicia intercomunal, la ayuda mutua y la perduración en el tiempo de tal pacto (*sensu* Balbín, 2006: 111).

De igual forma habría que considerar las reuniones tradicionales de comunidades vecinas para marchar a la trashu-

mancia. Éstas se congregaban en puntos centrales como la ermita de *San Martín del Queso* (AV), a 2.300 m.s.n.m.<sup>408</sup>, donde, además de comerciar, se iniciaba el camino a Extremadura para que la unión de los ganaderos de la zona minimizara las dificultades y peligros del traslado. Ya fueran agrupaciones no regladas de este tipo o *hermandades menores*, su actuación en un plano económico y defensivo entre varias comunidades muestra ser un vertebrador de marcado carácter geográfico del que podrían inferirse otras formas de organización territorial prerromana o paralela a la jerarquización *oppida-castra* inmersa en ella.

Es más, en el folklore de la Península Ibérica fue relativamente frecuente hasta hace unas décadas la congregación de la población de varios núcleos en santuarios centrales o especialmente significativos por sus recursos acuáticos, pastoriles, etc. En ellos tenía lugar la renovación del pacto y la escenificación del mismo entre los representantes de las comunidades implicadas. De este modo, se aseguraban el acceso a los recursos básicos para el desarrollo de sus economías preindustriales en igualdad de condiciones. Este fenómeno se aprecia en varios ejemplos más o menos conocidos, como los pactos entre comarcas de ambas vertientes pirenaicas que permitían subir el ganado a los pastos de montaña —véase el famoso *tributo de las tres vacas* realizado sobre la *piedra de San Martín* en el monte Arlés entre los del valle de Barets (FR) y los de el Roncal (NA) (Idoate, 1987; Monesma, 2003b) (Fig. 118)— o los acuerdos que en materia de pastos y riegos se llevaban a cabo anualmente entre los cuatro alcaldes integrantes del concejo de la Mata (CC) (Domínguez Moreno, 1988b: nota 5), etc.

Otro aspecto interesante del funcionamiento tradicional de las alianzas y la explotación de recursos de cara a los “nexos interétnicos” del mundo prerromano es la relación establecida entre la población autóctona y los grupos trashumantes una vez instalados en territorio ajeno. En este sentido, dentro de una aparente vida paralela en la que unos viven de espaldas a los otros, son significativos los mecanismos de relación entre ambas comunidades, especialmente a través de juegos y competiciones (*vid. infra* § 4.2.IV).

Sin embargo, es muy relevante la existencia de verdaderos cambios de actitud y de rol en los individuos de los grupos trashumantes como estrategia de relación y distensión. Este fenómeno se aprecia en refranes populares como el registrado entre los pastores que bajaban de las sierras abulenses a los invernaderos del valle del Jerte y Extremadura: «*Para cantar en la Sierra señores, yo soy el gallo;*

406 Delfios, tesalios, focios, dorios de Esparta y de Dórida, jonios, beocios, locrios, aqueos de Ftiótida, magnesios, enianos y malienos. La Anfictionía se diferencia de otras confederaciones griegas —ethnos, syntelesia, sympolitia o koinon— en sus funciones, competencias y, fundamentalmente, en la legitimación religiosa de la federación (Pascual, 2001).

407 Algunos tan destacados como Demóstenes, por la Atenas del siglo IV a.C.

408 En la Dehesa de la Serrota se hallaban los mejores pastos de verano y confluyen los términos municipales de Cepeda de la Mora, Garganta del Villar, Navacepedilla del Corneja y Villatoro. Según Tomé (1996: 421 y 425) acudían los de Villafranca de la Sierra y Bonilla de la Sierra (AV) para la romería de San Martín (11/XI), en la que se comerciaba y despedía a las cabañas trashumantes que marchaban agrupadas hacia Extremadura.



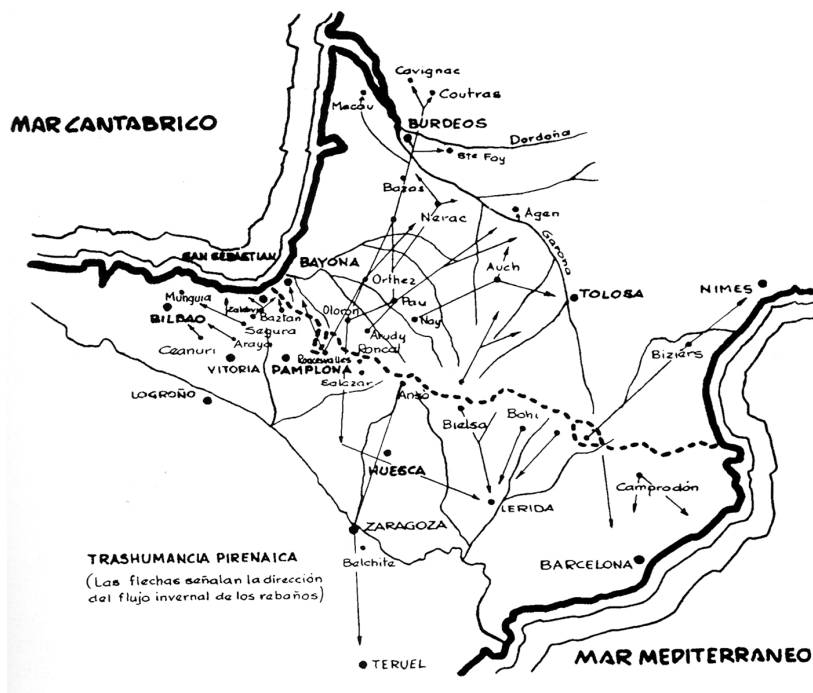


Fig. 118- Rutas trashumantes y pasos pirenaicos de invierno (Barandiarán y Manterola, 2000: 45).

pero yendo a Extremadura, bajo la cresta y me callo»<sup>409</sup>. Se trata de fenómenos de inhibición de conductas violentas dirigidos a mantener lo mejor posible el frágil equilibrio entre visitantes y visitados. Su aplicación a movimientos trashumantes similares en cronologías prerromanas aporta un modelo de relación entre comunidades de la Edad del Hierro que, además, trae a colación otro tipo de intercambios culturales y alianzas que sí pueden tener un reflejo arqueológico a través de la materialidad de los productos intercambiados.

Sin duda, los trabajos llevados a cabo por F.J. Fernández Nieto (1997) en torno a las festividades de *Santerón* en Algarra (CU) y por M.V. García Quintela acerca del monte de San Torcuato-Trocado<sup>410</sup> (San Amaro-Puxin, OR) han abierto nuevas líneas de investigación en la pervivencia de ritos de federación. El estudio conjunto de estas y otras manifestaciones intercomunales tradicionales, como en la peregrinación al Santo del Alto Rey (sierra del Alto Rey, GU)<sup>411</sup> que traté siguiendo esta estela (Balbín *et alii*, 2008:

89 y ss.), permite inferir ritos y simbologías célticas tan importantes como: a) la fecha de celebración; b) los espacios míticos que se proyectan el territorio; c) la territorialidad cuatripartita; d) las agrupaciones por comunidades; e) las cofradías ecuestres masculinas; f) la vinculación de los árboles y peñas con la divinidad; o h) la forma de manifestar la sacralidad a través de ritos circumambulatorios (*vid infra*). Por ende, es posible confirmar la hipótesis de partida: la existencia de ritos anfictionicos en la Hispania Céltica.

El **lugar central** en una hoya en el que se encuentra la ermita de Santerón es altamente significativo si se atiende a la consideración onfálica de las llanuras que aparecen en la épica irlandesa y en la epigrafía lusitana, que aluden a las “piedras del llano” o “del pueblo” (*vid. infra*), y a algunos santuarios galos, como Ribemont-su-Ancre (Brunaux, 1996: 89) o los estudiados en la Hispania Céltica por S. Alfayé (2009: 25 y ss.). Se trata de un concepto céltico bien conocido (García Fernández-Albalat, 1999b: 178-185; Pena Graña, 1993 y 2004b) que podría estar operando en la denominada *Mesa de la Virgen*, enfrente de la ermita de Santerón, un término que, por otra parte, también coincide con la etimología que propone Fernández Nieto (1997: 191) del propio topónimo *\*sami-tero-s* “el lugar/santuario que está en medio” y con el significado del *nemeton*, lugar o frontera sagrada céltica, que se analiza más adelante (*vid. infra*).

La localización en una campa es la misma que aparece en los árboles juraderos de Guernica o en los manzanales asamblearios vascos (Orella, 1979: 107 y 188; Abella, 1996: 41). Pero, a la inversa, la ubicación de las ermitas alcarreña (1.852 m.s.n.m.) y orensana (550 m.s.n.m.) en cumbres imponentes sobre su territorio, en zona limial y en

409 Cantar recogido en la exposición permanente del Centro de Interpretación de la Trashumancia de Tornavacas (CC). Abril de 2009.

410 La capilla está sobre el aterrazamiento más alto del coto, quizás prerromano, aunque recientemente transformado. El día de la onomástica de este Varón Apostólico, 15 de mayo, confluyen cuatro parroquias con comida campera y delimitación simbólica de los territorios convergentes (Chamoso, 1953: 296; Castro, 2001: 232 y ss.; García Quintela y Santos, 2004: nota 6; Balbín *et alii*, 2007: 94 y ss.).

411 La ermita está documentada desde 1197 y está dedicada al “Santo del Alto Rey”, puesto que la presencia de la Virgen es del siglo XVIII (Herrera *et alii* 1990: 30). En la cima coinciden los términos municipales de Aldeanueva de Atienza, Pradeña de Atienza, Gascuña de Bornoba y Bustares. El altar primigenio de la ermita estaba sobre «una auténtica roca, eminente y picuda [...] que viene a ser el punto más alto de la montaña» (Herrera *et alii*, 1990: 20). Se tiene constancia de la romería desde al menos el siglo XVI (Balbín *et alii*, 2007: 91 y s.).

condiciones extremas no puede basarse en lo crematístico sino en su consideración de *axis mundi* centralizador de las comunidades circundantes. Por ende, la llanura no es geográfica, sino mítica, pues lo importante es la existencia del lugar central, cuestión que, según Fernández-Albalat (1999b: 184), se confirmaría etimológicamente en la relación del topónimo *Lansbrica*<sup>412</sup>, y que nosotros relacionamos con el evento de San Trocado.

Este perfil se repite en ciertas divinidades indoeuropeas relacionadas con montañas y ritos de federación: el Mercurio del Puy de Dôme (Puy-de-Dôme, Auvergne, FR), el Júpiter del monte Donon de Grandfontaine (Bajo Rin, Alsacia, FR) o el Monte Albano romano (IT), donde la *Liga Latina* aglutinaba 30 comunidades (Plin. *N.H.* III 69) para debatir en *concilium* asuntos de interés común, elegir a un magistrado ejecutivo y renovar los lazos entre grupos a través del culto a *Iuppiter* (Renaro, 1999: 145; García Fernández-Albalat, 1999a: 41; Olivares, 2002: 186). Son ejemplos de un substrato indoeuropeo que en la Hispania Céltica pudieron haber perdurado en cimas como el monte Toloño (VI-LO). En este lugar es coherente relacionar el teónimo *Tuloni* con la coincidencia en una ermita de tres términos municipales<sup>413</sup> y de pastores y gentes de toda la comarca que, además, festejaban la plantada de un “mayo” (Sopeña, 1987: 59; Barandiarán y Manterola, 2000: 914). Otro ejemplo similar se observa en la *Peña dos Cuatro Jueces*<sup>414</sup> del monte *Deva* (Gijón, O), en clara alusión a la sacralidad del monte y del rito que allí tenía lugar (Blas *et alii*, 2007). Asimismo, habría que estudiar la federación histórica de cuatro pueblos en la ermita de San Benito de Andévalo (HU), cuya similitud fonética con *Endovellicus*<sup>415</sup> y la cercanía de santuarios como el de São Miguel de Mota (Alandroal, P-E) podrían relacionarlo con los castros que conforman los confines meridionales del área celto-betúrica (Berrocal, 1992: 36-41; Guerrero *et alii*, 2001).

La legitimidad del ritual tiene que ver con el lugar y con el elemento onfálico que ejerce de polo de atracción en tanto que dicha consideración mágica emana inequívocamente de la **divinidad** que allí se manifiesta, y no tanto

del lugar o elemento en sí. La deidad o deidades hispanocélticas —como los santos y vírgenes posteriores— eran testigos y garantes del pacto entre comunidades y de los eventos que allí sucedían. Al igual que sucedía en la *Anfictionía* griega, en la Liga Latina o en el *drunemetum* gálata (Str., *Geog.* XII 5, 1→; Max. Tyr., *Disert.* II 8→), las coincidencias rituales del registro etnográfico proyectan en la Hispania Céltica la tutela divina sobre lugares de intercambio y asamblea (Webster, 1995: 448 y ss.; García Fernández-Albalat, 1999a: 41; Olivares, 2002: 186). De hecho, al tratar el panteón hispanocelta (*vid. infra* § 4.3.II.3.a), se remarcará cómo las confusas características de San Torcuato —‘el del torques’— (Castro, 2001: 240) y la divinidad suprema del Cristo del Alto Rey apuntan hacia las grandes divinidades soberanas indoeuropeas.

La tutela divina del evento anfictionico hispanocéltico también pudo residir en fuentes y manantiales salutíferos, puesto que así se evidencia en la presencia de la deidad céltica *Coventina* —\**kombutis-os* ‘comunidad, división territorial’— en santuarios manantiales del *Conventus Lucensis* y de Europa, como *Brocolitia* (Carrawburgh, ING) (Aldhouse-Green, 1995a; García Fernández-Albalat, 1999b: 185; Richert, 2005: 7). La existencia popular de peregrinaciones a puntos acuáticos que ejercen de lugares de agregación, como la *Fuensanta* de San Pablo de los Montes (TO)<sup>416</sup>, puede servir de referencia a otros elementos prerromanos, como las dos inscripciones dedicadas a *Coventina* en Lugo, y así acercarnos a otro tipo de espacios de confluencia en la Hispania Céltica<sup>417</sup>.

Los testimonios peninsulares a \**Band-* ‘el que ata’ y a *Cosos Oenaecus*<sup>418</sup> —‘el que reúne la asamblea’, en comunión con la definición irlandesa de *oenach*— y el trasfondo común de alianzas guerreras (García Fernández-Albalat, 1999b: 188-190; Tenreiro, 2007a) ponen de relieve la polifuncionalidad del lugar y del rito anfictionico: en momentos sin guerra el ritual guerrero se basaría en muestras y competiciones al uso de los agones de los pueblos de la montaña citados por Estrabón (*Geog.* III 3, 7→) y de los registrados en el folklore<sup>419</sup> (*vid. infra* § 4.2.IV); pero, sobre todo, la divinidad del lugar supracomunal tiene una faceta de fuente de prosperidad y de garante de los pactos

412 A este respecto Fernández-Albalat (1999b: 184) señala en *Galaecia* varios derivados célticos de *lanon* —s, *laros*, *lama*, *roi* y *reu*, y *magos* como relativos a llanura con las características asamblearias y funerarias descritas: monte Larouco, Laracha, Lamas de Moledo, Lamaticón (Lamego, P-V) o el Outeiro da Maga (Moledo, Castro Daire, P-V).

413 Labastida y Peñacerrada de Álava y San Vicente de Sonsierra de La Rioja.

414 Situada en el punto más alto (426 m.s.n.m.) del concejo de Gijón, se trata de una zona en la que se documentan varios túmulos megalíticos (Blas *et alii*, 2007). En la Peña se reunían, según la tradición, los concejos de cuatro pueblos colindantes: Villaviciosa, Pola de Siero, Sario y Gijón. En primavera se reunían en ese lugar los jueces o alcaldes con los vecinos de los concejos limítrofes para tratar temas de lindes y pastoreo, y se celebraban romerías. Cada alcalde se sentaba en el terreno de su jurisdicción, en torno a la *Peña de los Cuatro Jueces* —una Peña plana que se asemeja a la cubierta horizontal de un dolmen, y que servía de mesa en la reunión y comida—, que se denominó también “*Mesa de los Cuatro Alcaldes*”.

415 Nótese que el prefijo intensivo Endo- corresponde al galo clásico Ande- (Leite de Vasconcelos, 1900-1901: § 2; Sterckx, 1998: 42).

416 Por ejemplo, la *Fuensanta* a la que acudían los de San Pablo de los Montes (TO) —después de 42 km de peregrinación— el primero de mayo para beber agua junto a los pueblos circunvecinos (Santos Vaquero, 2001: 128). Aunque la fecha del evento ya es relevante de por sí —*Beltaine* (*vid. infra* § 4.3.II.3.b)— y el topónimo y leyendas de *fuensantas* redundan en la tutela divina, no se puede señalar esta tradición como pervivencia de un ritual prerromano sin un estudio arqueológico del lugar.

417 Tampoco se debe perder de vista que la ubicación de alianzas en torno a fuentes salutíferas responde también a universales antropológicos de aprovechamiento común de recursos básico para la subsistencia.

418 Ara de San Mamed de Seavia (Coristanco, C): *ILER* 118 (García Fernández-Albalat, 1999b: 190).

419 Una de las características más frecuentes tanto en contextos rurales como en los ritos de federación era la rivalidad entre los participantes —que podía llegar a la violencia— a través de pruebas de fuerza y destreza, con caballerías, bailes y cantos (Herrera *et alii* 1990: 47). Decía un campesino cacereño que “*pa que la romería fuera buena tenía que haber sangre y hasta muertos*” (Domínguez Moreno, 1988b: nota 9).

entre aliados (García Quintela y Santos, 2004: 66 y ss.). Así es como podría entenderse la *feria de Cambios* o de *Iguala* que tenía lugar en el Alto Rey<sup>420</sup> y la leyenda del caldero de oro que estaba escondido en las inmediaciones de la ermita (Anónimo, 1886: 10; Herrera, 1974: 61; Herrera *et alii*, 1990: 25 y ss.), como un atributo del *Dagda*, divinidad soberana céltica pacífica, proveedora y hermana-dora (García Fernández-Albalat, 1999b: 184 y 188). En la tradición céltica el caldero también es fuente inagotable de alimentos y elemento de renovación vital (Renero, 1999: 44). Igualmente, asocia la fertilidad agrícola y la prosperidad comercial a *Cernmunos* (Kaul, 1991: 538; Renero, 1999: 44; Olivares, 2002: 149), precisamente el dios astado que Fernández Nieto (1997: 193 y ss.) ve filológicamente en los ritos de federación celtibérica de Santerón y *La Caballada* de Atienza (GU)<sup>421</sup>.

No cabe duda acerca de la importancia sancionadora de la divinidad, pero, como se ha señalado (*vid. supra* § 4.2.II.2), también es interesante contemplar la hipótesis de la tutela-presencia de los **antepasados** de las comunidades hispanocélticas intervinientes en la anfictionía. Ambas fuentes de Derecho no tuvieron por qué ser excluyentes, y la responsabilidad de decidir junto a los difuntos y de responder ante ellos se evidencia en la amplia difusión de tradiciones en las que se porta el alma de los difuntos al lugar de reunión. Los majanos de piedras son los testimonios materiales más evidentes, además documentados desde la Edad del Bronce en toda la Europa Atlántica (*vid. infra* § 4.3.II.4.a y c), pero también hay otras leyendas populares de la Península Ibérica, como la del monte Ladairo en Orense (*vid. infra* § 4.3.II.2.d), que aportan esquemas mentales inmateriales cuyo mitema remite a la concurrencia de los antepasados en las reuniones supracomunales. Tal idea coincide también con la creencia centroeuropea de que las cimas de las montañas son el destino final de las ánimas (Sébillot, 1904: 233).

Así, la existencia de varios montones de piedra en memoria de unos difuntos legendarios junto a la ermita de San Pedro de la Roqueta (*TE*), cuya cofradía sólo la pueden formar los varones de Villarlengo, Montoro de Mezquita, Ejulve, Cuevas de Cañart y Aliaga (Ibor y Escolano, 2003: 76), redundan en este aspecto. En efecto, los cuatro montones de piedras hechos en cada una de las vertientes del Alto Rey por los romeros durante su ascenso “para ayudar a las ánimas” (Fernanz, 1985: 303; Herrera *et alii*, 1990: 58) inciden en la estructura cuatripartita y en la noción céltica de metempsicosis (*vid. infra*) en ritos de federación. Los *ami-*

*lladoiros* o *carneiros*, que así se denominan en gallego y portugués respectivamente, son un fenómeno de tradición prerromana también presente en el centro-oeste peninsular (Taboada, 1965: 15) y, sin duda, tienen un paralelo directo en los *cairns* de la Europa Atlántica (García Fernández-Albalat, 1999a: 31).

Los rodeos a las ermitas y elementos onfálicos constituyen *ritos circunambulatorios* de raigambre indoeuropea (*vid. infra* § 4.3.III.2) que, aplicados al mundo hispanocéltico, redundan la sacralidad del lugar o elemento onfálico —ya fuera limial o central— que era escenario de pactos, juicios, reparto de recursos y de todo tipo de prácticas y simbolismos orientados a remarcar la idiosincrasia de cada comunidad —agones—, a la vez que la alianza entre los presentes.

La relación de las reuniones tradicionales e históricas con el **calendario céltico** también es relevante para conocer las fechas en las que se manifestaban las alianzas hispanocélticas, pues éstas sucedían entre el equinoccio de primavera y el solsticio de verano, con frecuencia en *Bel-taine*. Las fiestas de Santerón, *La Caballada*, *Alto Rey* y la *Fuensanta* se enmarcan en un ciclo cuadragésimo —un ciclo lunar y medio— respecto a los solsticios y equinoccios (Fernández Nieto, 1997: 196 y s.), aunque adecuado a fechas cristianas (*vid. infra* § 4.3.II.3.b). Otras romerías que aúnan hierofanía, *quercíneas*, santuarios supracomunales de carácter onfálico y mercados también tenían su celebración tradicional en el 1º de mayo, como la Virgen de la Carrasca de Bordón (*TE*) y Villahermosa (*CR*) o la Virgen de Inodejo (Las Fraguas, *SO*)<sup>422</sup>, y corroboran la exaltación y victoria vegetativa que se expresa en la fiesta de la deidad luminosa *\*Bel-* del contexto celtoirlandés (*vid. infra* § 4.3.II.3.b). Esto es, el ocaso del semestre sombrío-invernal daba pie a la activación de la naturaleza, lo cual era la expresión misma de la propia regeneración del pacto y de la vida entre las comunidades federadas.

En cuanto al **número de federados** los testimonios de la Antigüedad europea y las fuentes medievales y modernas sugieren un panorama polimórfico prerromano difícilmente aprehensible. Los *Pactos de Hermandad* medievales los firmaban dos comunidades, pero se realizaron hasta entre ocho núcleos, como sucedió en el eje Cuenca-Ocaña (Asenjo, 1997: 118 y s.); otras alianzas estaban compuestas

420 Tal término hace referencia en el *Diccionario de Autoridades* de 1734 al «ajuste o pacto en los tratos, compras o ventas».

421 Aunque Fernández Nieto (1997: 199) incluye *La Caballada* de Atienza como ejemplo de pervivencia de federaciones celtibéricas, de los titos en concreto, se prefiere no aludir a ella por el mero hecho de que no es palpable ningún tipo de federación entre comunidades distintas. Existen elementos suficientes para pensar en un ritual comunitario ligado a *Bel-taine* y al ciclo de verano, pero su importancia anfictionia no se puede deducir desde la Etnografía, la Lingüística o la Historia de las Religiones (*vid. infra* § 4.3.II.3.a y b).

422 En el caso de la Virgen de Inodejo los ritos comienzan con el mes de mayo, aunque sus fiestas principales son la *Romería Mayor*, el domingo de la Santísima Trinidad, y la *Romería de Acción de Gracias*, el segundo domingo de septiembre (Aldea, 1972).



por seis<sup>423</sup>, doce<sup>424</sup>, e incluso algunos santuarios supracomunales manifiestan la capacidad de reunir más de 30 pequeñas comunidades circunvecinas<sup>425</sup>.

A este respecto, una de las principales advertencias que extraer de la Historia y la Etnografía es que el número de “anfictiones” en las alianzas hispanocélticas pudo depender tanto de la arbitrariedad de factores aleatorios, topográficos o políticos como de los propios niveles de organización entre núcleos principales y dependientes dentro de la estructura local-tribal-regional. Otro factor fundamental en este contexto de la Edad del Hierro es la capacidad de impregnación de las estructuras cosmológicas célticas de la esfera social, como atestiguaría la organización tripartita y cuatripartita que se evidencia en el mundo tradicional e hispanocéltico (*vid. infra* § 4.3.II.2.a).

El estudio del *trifinium* que tradicionalmente se renovaba en el monte Toloño representa un ejemplo de la posibilidad de analizar las numerosas agrupaciones ternarias que, como se recogerá más adelante, se testimonian en la Península Ibérica y en la Europa Céltica<sup>426</sup>. Por su parte, el caso del Alto Rey y el de San Torcuato manifiestan la división cuatripartita que los puntos onfálicos y santuarios supracomunales pudieron generar en el territorio hispanocéltico<sup>427</sup>. Este sería el caso del “*Canto Gordo*” de Almarza (SO)<sup>428</sup>;

423 La organización de la cofradía de *Santerón* y de la *Caballada* se compone de seis miembros más un jefe anual, y entre las divisiones forales en los reinos hispánicos destacan las *sexmas*. A modo de apunte, cabe señalar la presencia de los *Cocosates Sexsignani* en Aquitania (Plin., *N.H.* IV, 19) y que los eduos también se dividían, al menos, en seis *pagi* (Fernández Nieto, 1997:189 y 199), lo cual no obsta para que los estudios llevados a cabo en el estanque de su capital, Bibracte, manifesten una división espacial en cuatro partes (Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991).

424 Los primeros preceptos jurídicos se basan en la división en 12 partes (Alvarado, 1986: 219): las tribus griegas (Pl., *Lg.* VIII 745), las doce cuartas de la *Roma Cuadrata* e incluso la asamblea del *Drunémenton* gálata estaba compuesta por los 12 tetrarcas (Str., *Geog.* XII 5, 1→) (Guenon, 1976: 66).

En el registro consuetudinario también está presente la composición en doce y cuatro partes: en el Fuero de Soria dado por Alfonso VII se cita la división en 12 barrios o *cuadrillas* al frente de la cual había un *jurado* auxiliado por “los cuatro” (Taracena, 1923: 70 y s.).

425 En el santuario de la Virgen de Inodejo (Las Fraguas, SO) se reactualizó en 1970 la *Concordia*, que agrupa bajo una misma directiva a todas las poblaciones que se consideraban con derecho a compartir la ermita para rogativas (Taracena, 1923: 71): Villaciervos, Villaciervitos, Villabuena, Camparañón, Navalcaballo, Los Llamosos, Izana, La Cuenca, Quintana Redonda, Tardelcuende, Cascajosa, Osonilla, Osona, La Ventosa, La Barbola, La Revilla, Monasterio, Fuentelaldea, La Muela, Escobosa de Calatañazor, Nafría La Llana, Nódalo, La Aldehuela, Las Cuevas, La Mallona y Las Fraguas. En 1983 se le unieron La Seca, Fuentepinilla, Lubia, Valderrueda y Calatañazor.

426 Entre otros, cabe citar a los *Tricorii* ‘las tres curias o pagi’ o a los *Tricastini* de la Galia (*vid. infra* § 4.3.II.2.a).

427 En San Trocado confluyen las parroquias de Las, Eiras, Laias y Ourantes (OR); en la ermita del Santo del Alto Rey no sólo convergían los mencionados términos municipales de las poblaciones serranas de Aldeanueva de Atienza (a 2,1 km), Pradena de Atienza (a 5,5 km), Gascueña de Bornoba (a 4,8 km) y Bustares (a 3,5 km), sino que también ejercía de *trifinium* al converger los arciprestazgos de Atienza, Hiendelaencina y Galve de Sorbe (Anónimo, 1886; Balbín *et alii*, 2007: 91 y ss.).

428 El *Canto Gordo* o *Grande* está situado en el paraje de “Los

del *Cuarto de los Cuatro Valles*<sup>429</sup> de Tineo (O); del *Castaño de la Espina* (Colunga, O), sobre el que se apareció la virgen de Loreto<sup>430</sup> (Abella, 1996: 145); de los cuatro municipios en los que se dividía el antiguo Valle de Carriedo<sup>431</sup> –valle del Pisueña (S)–; de las cuatro poblaciones de Tudanca [> \**touta-n-ca* ‘del pueblo’] (Almagro-Gorbea, 2009: 110-112); de las cuatro comunidades que confluían en “*La piedra de los tres obispos*” de Trébago<sup>432</sup> (SO) [> \**treb-aco* “el pueblo”] (Romero y Albertos, 1981: 207 y ss.; Lázaro y Lázaro, 1997; Palomero, 2006); y, por extensión, de la organización en *cuadrillas* castellanas (*vid. infra*).

Si estos ejemplos y otros testimonios de la literatura clásica y medieval de la Europa Atlántica (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 191-198; García Quintela, 1995) se aplican a yacimientos prerromanos de la Península Ibérica sería posible advertir la tónica anfictionica y cuatripartita, cuando menos, en algunas sociedades de la Hispania Céltica. Este sería el caso, por ejemplo, de la coincidencia entre la elección de los reyes daneses en la Alta Edad Media por ancianos sentados «*en rocas fijadas en tierra y dar así a conocer sus votos*» (Saxo Gr., *His. Dan.* I: 48) con yacimientos como Gastiburu (Arrazua, BI). Como se tratará más adelante (*vid. infra* § 4.3.II.2.a), la existencia y disposición de cuatro plataformas en torno a un posible poste sagrado, sus características cuatripartitas, su situación en las afueras del castro de Marueza –de 19 ha y a 800 m– corroboraría arqueológicamente la existencia de un lugar asambleario supralocal que respondería a una organización intercomunal de los *carietes/caristios* y *vennneses* (Valdés, 2005: 340; 2009: 140).

La noción de un esquema cuatripartito más un centro coincide con la equivalencia del 5 con el concepto de *totalidad* en el imaginario indoeuropeo<sup>433</sup> y con otras fuentes posteriores de raigambre céltica, como la legendaria división cuatripartita de Irlanda en torno al *oenach* central (Le Roux, 1961a: 174). En este sentido, llama la atención que la quinta y central provincia mítica *Mide* estaba formada por «*una parcela de cada una de las otras provincias [... y...] en cada parte correspondiente a cada provincia se hizo una fortaleza para realizar una de las cuatro fiestas estacionales*» (García Fernández-Albalat, 1999b: 178), puesto

Pradillos”, entre Almarza y San Andrés de Soria. En tal lugar se reunía la “*Mancomunidad de los Cuatro Lugares*” por la que estos concejos y los de Cardos y Pipahón/La Mata –despoblados actualmente– debatían acerca de esta dehesa mancomunada, cuando menos, desde el siglo XIV (Zamora, 1984; Senent, 2002). Durante siglos la mojonera o “muga” –también perdida– tuvo una cruz incisa en su superficie (Zamora, 1984).

429 Formado por Bustiello de la Cabuerna, Riocastello, Tablado de Riviella y San Fructuoso.

430 Según la tradición, junto a ella se «*pueden juntar cuatro párrocos a jugar a la brisca*» por ser la división entre parroquias (Abella, 1996: 145).

431 Selaya, Bustantella, Campillo y Pisueña.

432 Confluyen en el monte los cuatro términos de Trébago, Magaña, Valdegeña y El Espino, correspondientes a tres obispos: el primero a Tarazona, el segundo a Calahorra y los restantes a Osma (tres). El mojón actual data de 1871 (Palomero, 2006).

433 El 5 tiene equivalencias etimológicas en griego y latín con “la totalidad” y con símbolos igualmente representativos, como el puño (Sterckx, 1994; *Id.*, 2003: 255 con refs.).

que, si se reduce su escala de aplicación a los territorios de federaciones comarcales que estamos tratando, podría extrapolarse a la Hispania Céltica un concepto de límite y territorialidad muy similar. Así se infiere del hecho de que cada una de las comunidades intervinientes en Santerón, Alto Rey, San Torcuato o Monte Deva accedieran tradicionalmente al lugar cada uno por su territorio y de que cada una ocupara el espacio de su término (Herrera *et alii*, 1990: 50 y ss.; Balbín *et alii*, 2007: 90 y ss.). Valga como ejemplo que Domínguez Moreno (1988b: nota 5) recogió la existencia de una reunión supralocal similar en la desaparecida ermita de Santa María de la Mata (Navalmoral, CC), en la que «la ermita era de 'tos'. 'Tos' tenían una parte en ella [...]» pero cada alcalde se situaba alrededor de una mesa en dirección a sus posesiones<sup>434</sup>.

Este tipo de reuniones intercomunales también pone de manifiesto la necesidad de delegar que debieron de tener los núcleos hispanocélticos para mantener operativos órganos de gobierno dentro de federaciones territoriales. Los ejemplos tradicionales evidencian senados cerrados basados en la delegación previa de la comunidad en ciertos sujetos, como en el concejo de La Mata, donde todavía en el siglo XX se denominaba a uno de estos alcaldes —el de Peraleda— como el “hombre bueno” (Domínguez Moreno, 1988b: nota 10), en clara alusión a los *boni homines* medievales (*vid. supra*). Como en la Anfición griega o en la Liga Latina (Plin. *N.H.* III 69), es posible situar en la Hispania Céltica un modelo de federaciones regidas en sentido estricto por una representación de cada núcleo, si no por un magistrado ejecutivo anual y común: así ocurría en Santerón y, también, una única Hermandad aglutinaba a todos los núcleos del Alto Rey al menos desde el siglo XVI (Herrera *et alii*, 1990: 30 y ss.).

Es más, el hecho de que de entre los cuatro alcaldes de las cuatro *collationes* —que a su vez se dividían en cuatro *cuadrillas* o *sexmas*— saliera elegido el *Juez* (Gargallo, 1984: 36 y 48; Mantecón, en Almagro-Gorbea, 1994: 58; Asenjo, 2004: 184), un único representante de la comunidad ante las federaciones, reintroduce el factor del prestigio personal dentro de un sistema aparentemente horizontal que, incluso, amplía el peso de tales árbitros cuando estos están constituidos como grupo social o casta. Es en estos aspectos de la Hispania Céltica donde habría que profundizar en el papel desempeñado por los símbolos de entronización vinculados a estos santuarios, como los conocidos podomorfos (*vid. infra* § 4.2.II.5), y por personajes como el *Praetor*, los ancianos y algunos especialistas religiosos, aunque en Hispania aparentemente no gozaron del reconocimiento y de la fuerza negociadora de los druidas de la Galia (Str., *Geog.* IV 4, 4) (Marco, 1993a: 498) (*vid. infra* § 4.3.II.4.d).

En última instancia, la cercanía de los supuestos espacios

de federación de Gastiburu, San Torcuato o los graderíos de Tiermes y de los Casares de San Pedro Manrique a los *oppida* de Marueza, San Cibrán, etc. (Alfaro Peña, 2005: 80 y s.) podría analizarse desde la experiencia histórica o etnográfica en dos líneas muy interesante. En primer lugar, como se verá más adelante, ha sido frecuente el nacimiento a posteriori de nuevos núcleos sobre lo que eran santuarios o centros onfálicos<sup>435</sup>; pero, por otra parte, esta cercanía también podría ser reflejo de la expansión y del proceso de estatalización de la Celtiberia, en los que los núcleos más desarrollados adquirirían “derechos” sobre los santuarios supracomunales o directamente establecerían nuevos santuarios para los federados junto a las comunidades dominantes, en clara manifestación de la nueva jerarquización del territorio. Este último fenómeno se aprecia bien en los santuarios compartidos en la Edad Moderna de España, donde los mecanismos religiosos recrean situaciones ficticias de igualdad en contextos de desigualdad hasta el punto en que la fuerza demográfico-social de ciertos núcleos acababa por arrogarse los espacios comunales (Agudo, 1993).

Por todo lo anterior, las fuentes históricas y etnográficas acerca de federaciones y ritos supracomunales de la Península Ibérica deben ser tomadas en cuenta como vía de conocimiento y de aportación de nuevas teorías en el ámbito hispanocéltico. El análisis de los esquemas tripartitos y cuatripartitos en la mentalidad de la Hispania Céltica (*vid. infra* § 4.3.II.2.a) permite aportar ejemplos de naturaleza etnográfica e histórica que manifiestan la recurrente confluencia de las comunidades en lugares especiales que escenificaban y validaban la convivencia entre grupos colindantes. El vínculo de estos testimonios con las características que muestran las fuentes literarias y con algunos restos arqueológicos de la Edad del Hierro en la Península Ibérica y Europa permite valorar la capacidad de organización de las comunidades hispanocélticas para satisfacer las necesidades más inmediatas en territorios vecinos, así como para responder a los intereses socioeconómicos, políticos o estratégicos de cada momento.

#### 4.2.II.5.- ESPACIOS Y RITOS DE CONSAGRACIÓN DE LAS DECISIONES

A través de los capítulos anteriores, se ha puesto de manifiesto la posibilidad de estudiar *pactos*, *expulsiones* y *asambleas* de distinto tipo de la Hispania y la Europa Céltica que se documentan en los textos clásicos y en otras fuentes, como a través de prácticas, lugares y simbologías del folklore de la Península Ibérica (*vid. supra* § 4.2.I.6, II.2 y II.4). Por tal razón, en este apartado se pretende incidir en lo ya expuesto y avanzar brevemente sobre otras características e hipótesis que los testimonios etnohistóricos y etnográficos pueden aportar acerca de dónde y cómo las comunidades de la II Edad del Hierro legitimaban el orden

434 El concejo de la Mata estuvo formado por cuatro núcleos: Navalmoral, Peraleda, Millanes y Torviscoso, (275 km<sup>2</sup>) y por otros despoblados (Valparaiso, Malhincada y Malhincada de Arriba).

435 Los materiales arqueológicos documentados en torno a la capilla de San Torcuato pertenecen al Bronce Final y a los inicios de la Edad del Hierro (Castro, 2001: 234), si bien este tipo de petroglifos se constatan en yacimientos cercanos desde el siglo IV a. C. hasta el cambio de Era (García Quintela y Santos, 2004: 60).

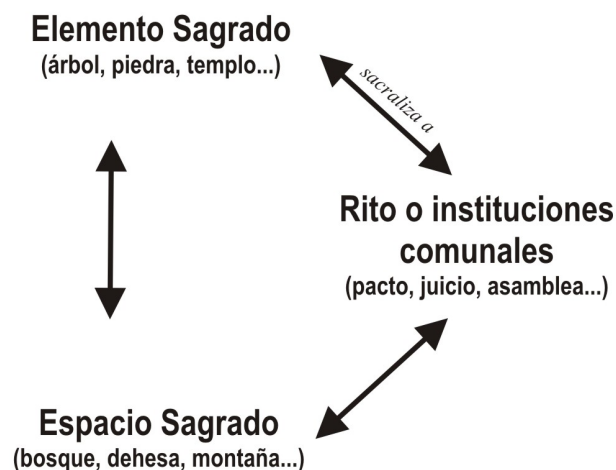


Fig. 119- Esquema básico para comprender las sociedades y territorios de la Edad del Hierro. Retroalimentación entre la sacralidad de los espacios, la naturaleza sagrada de los actos que allí se desarrollan y de el carácter inviolable de las instituciones que los desarrollan.

y las decisiones en su espacio circundante, unas pautas que a la luz de nuestro planteamiento pueden considerarse más o menos similares (Fig. 119).

La importancia mítica y ritual del territorio en el mundo hispanocéltico también será abordada más adelante (*vid. infra* § 4.3.II.2.a y b), pero creemos necesario remarcar este tema en el capítulo de Sociedad: los espacios y prácticas rituales eran parte indisoluble de la cosmovisión y de la organización de las comunidades prerromanas, de la toma de decisiones, de la consagración de magistrados y jefes y de los ritos de federación con otros grupos. Esto es, hemos de ser conscientes de la necesidad por parte de los grupos prerromanos de encuadrar su día a día dentro de un marco simbólico-religioso más amplio sobre el que descansa y que tutela la legitimidad de las normas que regían entre ellos y con sus vecinos.

Las variables indisolubles para legitimar el acuerdo o una resolución —ya fuera consensuada o no, o atañera a una persona, a una familia, a la comunidad o a varios grupos— han sido un ritual específico, el lugar en el que se realizaba y/o un elemento concreto del paisaje, estos últimos relacionados con elementos sagrados o del Otro Mundo. Ahora bien, a la hora de analizar estos esquemas sociales y míticos en las sociedades prerromanas debemos evitar exportar y uniformizar las analogías allá donde lo que había eran rituales polimórficos adaptados a cada grupo y que evolucionarían en el espacio y en el tiempo. Es más, hemos de anteponer que, aun siendo similares los rituales y espacios en una órbita indoeuropea (Sergent, 1995a: 273, 314 y ss., *passim*), estos debían tener pautas distintas, tendrían diferentes significados y que, incluso, los lugares de una comunidad dedicados a la reunión, los juraderos, etc. podrían repartirse en distintos puntos a lo largo del territorio o en función de diversos parámetros: época del año, tipo de ritual, categoría de los intervinientes, etc.

#### 4.2.II.5.A.- NEMETON Y MEDIANETO

Uno de los aspectos más significativos de la configuración del territorio simbólico en las sociedades tradicionales es la confluencia en ciertos lugares, o en el mismo símbolo, de varias prácticas sociales y rituales esenciales para la comunidad tradicional, como la consagración de jefes/magistrados y la toma de decisiones intravecinales y supralocales que afectan a la comunidad. Un mismo significante, como los árboles a los que se refería J. Caro Baroja, tiene significado ejecutivo, legislativo y judicial, pero, además, está relacionado con los límites territoriales entre comunidades y señoríos y con espacios sagrados.

La coincidencia de espacios fronterizos con lugares de especial valor asambleario, jurídico o religioso para la comunidad es bien conocida dentro del folklore europeo. En el caso de la piedra bretona de Saint Gouesnou (*vid. infra*), la coincidencia de aspectos sociopolíticos con otros sagrados de orden céltico es tanto más indicativa porque se halla en la novena estación de la *Troménie* de Locronan, concretamente junto al crucero de Saint Memor (Laurent, 1997; Hily, 2007: 489).

En sentido estricto, *neme-to-n* es un término indoeuropeo traducido como 'sagrado' o 'santuario' que aparece bien documentado en la toponimia antigua (Reed, 1990: 82 y s.). A los testimonios de *Nemedus*<sup>436</sup>, los *nemetavi*<sup>437</sup> y la *Nemetobriga/-ca* astur<sup>438</sup> al Norte de la Península Ibérica (Bosch Gimpera, 1933: 67; Albertos, 1990; García Alonso, 2006: 697 y s.) se suman otros *nemetos* europeos en topónimos<sup>439</sup>, gentilicios<sup>440</sup>, etnónimos<sup>441</sup>, onomásticos<sup>442</sup> y teónimos<sup>443</sup>, lo que evidencia la necesidad de analizar las pervivencias espaciales y rituales célticas y de contextualizar testimonios lingüísticos o arqueológicos vacíos de contenido (Fig. 120).

Las fuentes medievales y tradiciones populares de la Península Ibérica evidencian cómo las comunidades rurales circunscribían ciertos actos jurídico-religiosos a una serie de espacios muy concretos que, por tanto, podrían ser

436 *Nimmedus Asddiagus* es una divinidad atestiguada en época romana en Uxo (Mieres, *O*) que se relaciona con el teónimo *Nemedus* de la cueva de la Griega (SG) (Olivares, 2002: 100 y 114).

437 Ptolomeo (II 6, 40) los sitúa en la ciudad de Οὐλόβριγα.

438 Capital de los *t(r)ibures* (Trives Viejo, Puebla de Trives, *OR*).

439 *Nemetocennae/-gena* (Caes., *B.G.* VIII 46, 6→; VIII 52, 1) (Arras, *BEL*), capital y centro espiritual de los *atrebates* (Caerols, 2006: 329); *Nemetacum* (*BEL*); *Nemetiales*; *Nemetodurum* (\**Nemeto-duro-s*, Nanterre, *FR*); *Nemeto-ialo-s*; *Nemet-ona*; *Nemeto-tacio* o *Nemeturicus*; *Vernetum* (Nottinghamshire), *Nemetobala* (Gloucestershire) y *Aquae Arnetiae* (Buxton, Derbyshire, *ING*); *Medionemetum* (¿Stirlingshire?, *ESC*); *Nemetis* o *Nemetum* (Séller, Babiera, *ALE*); y *Nemetzi* (Niemcza-Nimptsch, Baja Silesia, *POL*).

440 Los *nemetes* de Germania que lucharon contra César (Caes., *B.G.* I 51, 2; Tac., *Ann.* XII 17, 8; Plin., *N.H.* IV 106, 10).

441 *Nemetona*, diosa tutelar de los *nemetes*; y *Nemedus* también aparecen consignados en algún epígrafe galo-griego del Sur de Francia, como el de Vaison (Olivares, 2002: 29, nota 70).

442 Simone, 1984.

443 Véase la dedicatoria a *Mars Rigonemetos* 'Marte rey del santuario' localizada en Nettleham (Lincolnshire, *ING*) (Reed, 1990: 83).



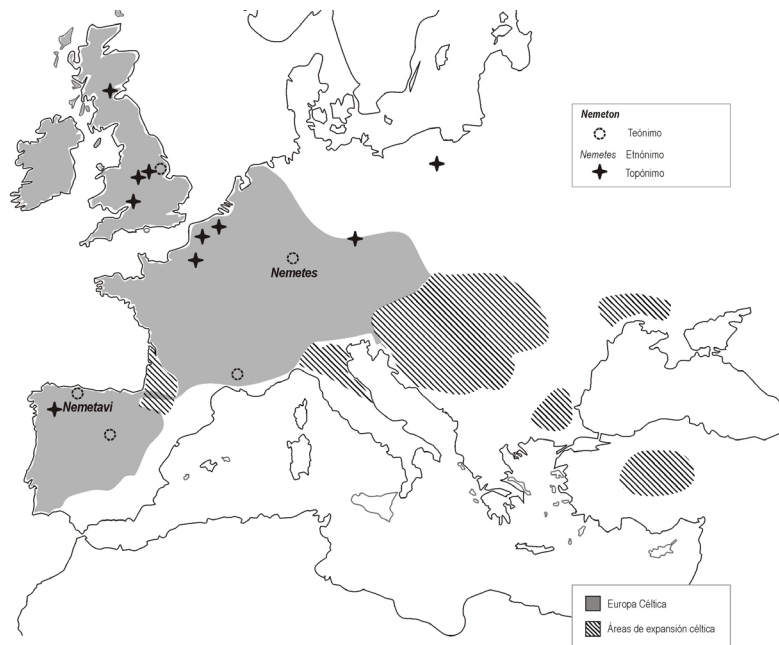


Fig. 120- Mapa con las principales referencias a nemeton en Europa y la Península Ibérica mencionados en el texto.

considerados zonas liminares. Los rituales de alianzas y guerra comunales o suprarregionales se asemejan a los de tradición gaélica (Campbell, 2003: 45 y ss.) y a los de la Francia Medieval (Jourdan, 1992: 173 y ss.) por darse en el límite de lo real y lo simbólico, en un terreno habitualmente abierto (Jourdan, 1992: 176; García Fernández-Albalat, 1999b: 178 y ss.). Tales rasgos coinciden con los santuarios al aire libre descritos en las fuentes clásicas –*hieron*, *fanum*, *templum*, *delubrum*– como hogar de la divinidad que facilita la mediación en juicio, en la consagración o en el pacto, y con los rasgos que evidencian santuarios como Peñalba (Villastar, *TE*) o el *lucus* de Diana en Segóbriga (Almagro Basch, 1976; Marco Simón, 1993a: 492 y s.; Alfayé, 2009: 89 y ss.). La armonía de estas dos facetas –guerra/paz– refuerza su función de límite, si es que ellos mismos no eran el símbolo de la frontera, como evidencian los árboles de Orozco y Guernica (*BI*) o el roble de Escóbados de Arriba y las “Tres Encinas” de Villoviado (*BU*) (Palacios, 1999: 315).

Más allá de fronteras imaginarias, también se tiene conocimiento de que ciertos elementos fisiográficos o singulares aparecen sucesivamente como referencia social y mítica de las comunidades rurales de España y Portugal, pero inmerso en un fenómeno ultrapirenaico (Jourdan, 1992: nota 7; García Fernández-Albalat, 1999b: 178 y ss.; Marco Simón, 2002a: 179) que debe analizarse desde el trasfondo prerromano:

- Las *montañas*: los vértices que resaltan sobre los circundantes han sido tradicionalmente lugar de leyendas, de romerías a ermitas casi inaccesibles y espacios de federación de los núcleos de población de sus vertientes (Balbín *et alii*, 2007: 91 y ss.). Ya fuera en el Júpiter de Monte Albano u otras fiestas medievales de Europa Central (Fahne, 2007: 244), no cabe duda de la existencia de

reuniones montanas de grupos colindantes en días concretos con fines asamblearios, para generar intercambios de productos y para la renovación de las relaciones sociales a través de competiciones y rituales prerromanos (Sopeña, 1987: 59; Renero, 1999: 145; Olivares, 2002: 186). Por el contrario, determinados puntos en los fondos de valle, llanos y hoyas, como se apreciaba en la épica irlandesa (García Fernández-Albalat, 1999b: 178 y ss.; Velasco López, 2001) y en el Santerón de la Península Ibérica (Fernández Nieto, 1997), también tienen funciones onfálicas.

- Las *encrucijadas*: los testimonios tardorromanos y posteriores que muestran asambleas en los cruces de ciertos caminos podrían evidenciar otros rasgos de las asambleas abiertas locales prerromanas. Precisamente, el hecho de que San Isidoro (*Etym.* XV 2, 15→) mencione el desarrollo de este tipo de *conventus rusticorum* o *compitalia* en Lat. *compita* ‘encrucijadas’ (García Moreno, 1986: 382; Escudero, 1990: 250) evidencia la continuación de un senado local adaptado a un modelo de poblamiento disperso en aldeas y granjas de labor pero igualmente pertenecientes al grueso de un *populus*.

- Los *ríos, vados y puentes*: tanto los vados como los puentes son lugares en los que las leyendas ubican tradicionalmente hechos sobrenaturales, pero también donde se manifiesta la justicia divina en los duelos (Ruiz-Gálvez, 1995). La continuidad simbólica se plasma, por ejemplo, en el dolmen-ermita de Santa Cruz (Cangas de Onís, *O*) (Blas, 1979) y trae a colación la función fronteriza simbólica de los cursos de agua entre territorios. Así también aparece en la épica irlandesa cuando Cú Chulainn marca con un conjuro dicha frontera; cuando el Diablo no puede cruzar el río de la Fuente del Berro en la topografía mítica de Frías de Albarracín (*vid. supra*);

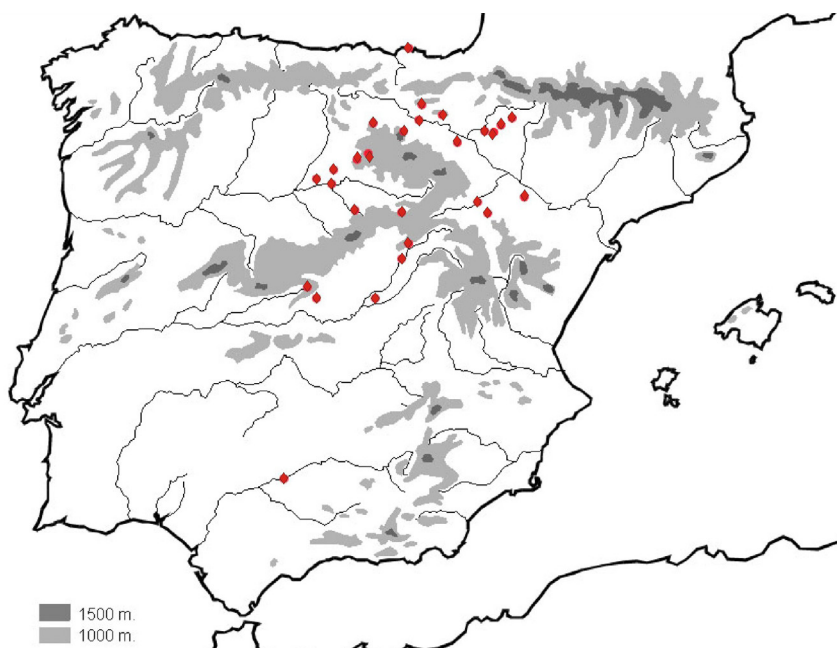


Fig. 121- Mapa con medianetos recogidos en fueros de la Península Ibérica.

o cuando bajo los puentes viven demonios, brujas y otros seres míticos (Bermejo, 2003: 76)<sup>444</sup>.

Por su parte, puentes como los de Nájera y Logroño aparecen en sendos fueros del 1020 y 1095 (Muñoz y Romero, 1847: 292 y s.) con funciones juraderas y de frontera semejantes a las de los vados. En un plano igualmente solemne se ha de atender a los desafíos entre mozos de grupos rivales en puentes, como los de Galleguillos y Gordaliza del Pino (LE) en el puente del Prado (Puerto, 2006: 58).

- Las *campas* y *prados*: en otros casos de la Edad Media y Moderna de la Península Ibérica, las funciones asamblearias, de justicia y juraderas se manifiestan en pequeñas elevaciones desde las que se controla el valle o directamente en las praderas. La *campa* de Guerediaga se halla sobre un altozano que domina la región con una ermita dedicada a San Salvador y San Clemente, un roble y un semicírculo de 12 mojones sobre los que se reunían los 12 representantes de la Junta General de la Merindad de Durango (Abadiño, BI) en torno a una mesa central (Abella, 1996: 42). Los prados comunales o «*un campo cerca de la dicha villa*» también eran otros lugares exteriores donde hay constancia de la reunión de concejos abiertos como el de Cestona (1398) (SS) (Orella, 1979: 139) o el de Olmeda (GU) (Arenas, 2010: 92). Lo interesante a este respecto es que unos y otro lugares coinciden con las geografías míticas de la Europa Atlántica (McCluskey, 1998: 71; García Fernández-Albalat, 1999b: 184; Velasco López, 2001; Campbell, 2003: 51).

- Las *puertas de la ciudad*: tanto en los fueros medievales de la Península Ibérica<sup>445</sup> como en la Europa Medieval (Kelly, 1988: 192 y s.; Jourdan, 1992: 173), las puertas de la ciudad eran lugar de juramentos, reuniones, pleitos y para desarrollar justas. Es en este contexto en el que recobra fuerza la importancia de las puertas como espacios rituales en la Hispania Céltica. De una parte, se ha de recordar la mención de esta simbología entre los celtíberos y pueblos del Norte (Str., *Geog.* III 4, 16→); en segundo lugar, no es descabellado pensar que ésta es la razón de ser del graderío rupestre de *Tiermes* y de *Los Casares* de San Pedro Manrique (SO) (Alfaro Peña, 2005: 80 y s.; Alfayé, 2009: 200 y s.), y no la de un simple graderío. Aunque la consideración lúdica de las gradas también es factible (Martínez y Santos, 2005: 694 y ss.), la reunión allí de un *comitium* coincide plenamente con la ubicación y simbología del lugar.

Ahora bien, un dato que llama poderosamente la atención es la alusión al *medianeto*, *-um*, *-edo* o *medietatem* en al menos 22 fueros medievales del territorio de la Celtiberia<sup>446</sup> (Fig. 121).

445 Vid. nota 336.

446 A continuación se enumeran algunos de los testimonios documentados y su fecha, puesto que la cartografía exhaustiva de este fenómeno implica una larga investigación individual. Sepúlveda § 35 (940); Peñafiel § 1 (942); Nájera § 57 (1020); Caparrosa § 13 (1102); Belorado § 14 y 20 (1116); Belchite (1119); Marañón § 1 (1122); Carcastillo § 1 (1129); Cáseda § 6 y 24 (1129); Escalona (1130); Calatayud § 1 (1131); Lara § 43 (1135); Santo Domingo de Silos § 2 (1135); Sigüenza (1140); Daroca § 85 (1142); Roa (1143); Covarrubias, Mecerreyes y Barbadillo del Pez § 8 (1148); Puebla de Arganzón § 25 (1191); Labraza (1196); Viana (1219); Córdoba (1225); Bermeo (1236). Se trató de un fenómeno habitual tanto en villas de señorío como en las de realengo así como figuran entre las posesiones de monasterios e iglesias. Los textos completos se pueden seguir en las colecciones de fueros recopiladas por Muñoz y Romero en 1847 y vía Internet en páginas web como la que desde el CSIC dirigen Alfonso y Escalona (2001).

444 «Pontilhão sobre o Vizela. O diablo levanta-o de noite. É ao pé da quinta minha sogra (S. Paio de Vizela). O pontilhão é de madeira. Era tradição corrente, há anos, que depois “do sol posto”, o diablo levantava o pontilhão, de sorte que ninguém por ali podia passar depois daquela hora» (Martins Sarmento, 1998: § 585).

El *medianeto* es un vocablo medieval de ámbito jurídico que sólo aparece con dos acepciones desde un punto de vista nominal. De una parte, denomina directamente a una asamblea comunal al uso de las ya tratadas, véase el caso de Séñigo (*GU*)<sup>447</sup>, lo cual puede entenderse como una metonimia de la acepción principal del término. Especialmente se trataba de un topónimo que albergaba cualidades jurídicas y rituales fundamentales que, como señala Llorente significa ‘lugar donde se administra justicia’ (en Muñoz y Romero, 1847: 282 nota 11). Los *medianetos* se hallan así en iglesias y ermitas extramuros<sup>448</sup>, en puertas de ciudades<sup>449</sup>, en puentes y como línea de frontera jurisdiccional<sup>450</sup>. Las normas de la comunidad destinan estos lugares a la realización de juramentos, asambleas, para que los forasteros denuncien contra algún vecino y para que se lleven a cabo juicios y duelos. Sirva de ejemplo que el fuero de Covarrubias (*BU*), de 1148, señala que «*si alii homines de alia parte pecierint iudicium ad istos populos de Covasrubeas, faciant medianero ad suma portam de quacumque petitione eis pecierint*» (Serrano, 1910: n° 22 § 8) y que los de Corella (*NA*) se refieren en 1310 al *meanedo* como «*alli do solemos haber justas*» (AA.VV.; 1976).

También en Roma el punto de contacto o *terminatio* con el Otro era donde se pactaba o se declaraba la guerra (Delpech, 1990; Fernández Nieto, 2001; Marco Simón, 2002a: 178), y su trasfondo indoeuropeo se comprueba en los testimonios de santuarios supracomunales, así como en epígrafes como la tésera de hospitalidad de Herrera de Pisuerga (*PA*), que alude al “*finibus Maggaviensium*” (*HEp*, 12, 2006: § 363). Aquí y en otras alusiones al *finis* en los textos clásicos (Liv., I 32, 7 y ss.; Dion. Hal., II 72) e inscripciones de la Narbonense, Cremona o Hungría –como la bilingüe de Vercelli (De Bernardo, e.p.)– se hace patente la ritualización del acuerdo entre personas y comunidades en un lugar limial que podía albergar pactos, asambleas comunales, juicios y juramentos solemnes o entronizaciones (Van Gennep, 1986: 20; Jourdan, 1992: 174; Marco Simón, 2002a: 173). Bajo estas fronteras antropizadas y divinizadas se halla un territorio jalonado de signos propios que delimitaban un espacio cosmológico-mítico singular.

En efecto, en las fuentes históricas y tradicionales el *nemeton* funde su simbolismo con la actividad allí desempeñada, por lo que es imposible dilucidar quién legitima a quién. Aunque en estos espacios se desarrollen asambleas que pueden considerarse “profanas” por su temática y forma de desarrollo (Str., *Geog.* IV 4, 3) (Rodríguez y Rodríguez, 1983; Rodríguez Llopis, 1986: 309), ellas son la fuente del Orden (Tomé, 1996: 474 y 484), pero todo

descansa sobre el lugar y los símbolos que consagran tal Orden (Jourdan, 1992: 173; Tomé, 1996). Por ejemplo, la encina de Guerediaga presidió las Juntas Generales de la Merindad de Durango (*BI*) hasta que murió en el siglo XVI, pero la ermita contigua simplemente continuó consagrandolo la práctica hasta que su contexto social se derrumbó (Abella, 1996: 42).

Esto es, la explicación más sencilla del *medianetum* encerraría esta institución en un contexto medieval, pero los *medianetos*, sin embargo, refuerzan las funciones y conceptos liminares que se aprecian en testimonios literarios y arqueológicos, así como en otras tradiciones jurídicas y asamblearias de raigambre prerromana, y fortalecen la relación funcional y etimológica con el *nemeton* y *medionemeton* del mundo céltico (Fernández García-Albalat, 1990: 226; *Id.*, 1999b; Marco Simón, 1993a: 492; *Id.*, 2002a; Fernández Nieto, 1997; Almagro-Gorbea, 1994: 58).

#### 4.2.II.5.B.- OTROS RITUALES Y LUGARES DE CONSAGRACIÓN

Como se acaba de señalar, los lugares más relevantes en estos rituales entre los grupos hispanocélticos debían ser espacios abiertos para dar cabida a los participantes. La habitual presencia en las iglesias rurales de poyos y asientos exteriores para albergar las reuniones del concejo (Rodríguez y Rodríguez, 1983) recuerda la existencia de espacios más elaborados o edificios dedicados *ex profeso* para desarrollar la función de senados, como el citado edificio de *Belgeda* (App., Ib. 100→) o los situados en el interior de algunos *oppida* de Galia y Bélgica (Fichtl *et alii*, 2000). Pero antes que entender estas construcciones como habituales, hemos de fijarnos en que tradicionalmente numerosos parajes, árboles, piedras singulares o marcas aparentemente descontextualizadas o difícilmente datables han sido lugares onfálicos y simbólicos limiales en la configuración territorial de las comunidades preindustriales que, aun sin albergar grandes monumentalizaciones, ejercían igualmente de *nemeton*.

Tradicionalmente parece claro que el espacio sagrado dedicado a la reunión de asambleas locales y supralocales o juicios y juramentos se materializa en elementos del paisaje –vivos o inertes– con características y volumen fácilmente reconocibles. Aunque dichos elementos desempeñen en ocasiones un papel pasivo respecto a la acción principal, son indispensables para legitimar el acto allí celebrado.

En concreto, si se atiende a la cualidad del espacio o del símbolo legitimador, es sumamente importante ver cómo los *concilia* medievales y modernos y otras actuaciones de jurisdicción se celebraban en relación física con la divinidad –ermitas, cementerios e iglesias<sup>451</sup> (Orella, 1979:

447 En la ermita de San Llorente/Lorenzo, junto al torreón de Séñigo –aldea de Sigüenza–, se reunía el *medianedo*, un tribunal de labradores para dirimir asuntos de tierras (Layna, 1994).

448 San Saturnino de Oyón (*VI*), Ntra. Sra. de Medianedo (Villafuente, *VA*) (Vidal-Abarca, 2003: 292).

449 *Id.* nota 336.

450 El fuero de Nájera (*LO*), del 1020, marca como *medianetum* tanto un puente como los límites supralocales, los de su partido judicial (Muñoz y Romero, 1847: 292 y s.).

451 Villafranca, 1399: «*cómo nos el concejo e alcalde e oficiales e homes buenos de la villa de Villafranca, siendo ayuntados a concejo en la iglesia de Santa Maria de la dicha villa a campana repicada, segun lo habernos de uso e de costumbre de nos ayuntar a concejo [...]*» (Orella, 1979: 156).



125; Junquera, 1993: 91 y 109; *Id.*, 1995) o con los antepasados<sup>452</sup>, que al fin y al cabo son fenómenos paralelos. Es más, la propia denominación de *batzar leku* –donde ocurrían los *batzarres* de valle– podría haber mantenido etimológicamente su condición de ‘lugar o *lucus* –sagrado– de reunión’ (Abella, 1996: 41). Sea como fuere, las referencias hispanocélticas a deidades hermanadoras como el *Cosos Oenaecus* galaico (*ILER* 118) y la celebración de asambleas junto a piedras y árboles sagrados, como el *Αρρυέμετον* gálata (Str., *Geog.* XII 5, 1), refuerzan la existencia de espacios legitimadores de los acuerdos en la Hispania Céltica.

Por su parte, las investiduras de jefes y reyes que se atestiguan desde la Edad Media en algunas fuentes escritas y a elementos míticos del paisaje nos adentran en otro de los ámbitos recurrentes en los estudios célticos que son susceptibles de analizarse para contextos prerromanos, a tenor del registro arqueológico peninsular. Se asume, por descontado, que en algunas ocasiones se trata de ritos, lugares o símbolos sin el resto de elementos; de la intencionalidad más o menos manipulada de las ceremonias y de los textos; o de la dificultad de engarzar elementos de la Hispania y la Europa Céltica con datos del siglo VII d.C. en adelante sin información entre esas fechas (Clancy, 2003: 88 y 94).

Sin embargo, las características de ciertas entronizaciones, coronaciones o simples tomas de posesión<sup>453</sup> articulan un modelo de adquisición y legitimación del poder del jefe basado en la reciprocidad de las relaciones (Sahlins, 1972). Llamen la atención las ocasiones en las que el regente era tal si cumplía tres tipos de validaciones: 1) si su idoneidad lo había erigido como candidato a la jefatura, éste debería realizar 2) un ritual de toma de posesión tras el cual 3) se formalizaría el reconocimiento del resto de la comunidad.

El pacto ritual con la sociedad aparece como un juramento o como una prueba de destreza que confirma que es el “elegido” por la Divinidad o por el Destino, si bien, para que esta prueba fuera válida, debía ser realizada con unos símbolos y en un lugar concreto de la geografía física y mítica de la comunidad.

Uno de los ejemplos más aludidos en este sentido ha sido la descripción del monje galés Giraldo de Cambria (*Top. Hib.* III 25→) de la mencionada investidura de un rey del Ulster (*IRL*) hacia el siglo XII (O’Meara, 1982: 110; Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 66 y s.). Para autores como

K. McCone (1990: 120) o T.O. Clancy (2003: 95 y s.), la parcialidad cristiana de la fuente y las duras restricciones al sacrificio de caballos son argumentos que desmitifican la supuesta cópula y consagración cruenta de una yegua blanca que el rey consumaba ante su pueblo. A decir verdad, la pervivencia incorrupta y pancéltica de un rito es ahistórica, pero tanto como negar ciertas pervivencias o suponer al cristianismo ya a la ley escrita un férreo control de la sociedad, especialmente en zonas y rituales donde confluyen símbolos propios del imaginario céltico de sacralidad y regeneración, como un caldero (Kaul, 1991; Armada y García, 2003: 54, lám. III-4), el color blanco (Tac., *Germ.* X→) y el caballo (Dumézil, 1968; McCone, 1990: 117-120; Almagro-Gorbea y Torres, 1999; Sergent, 1995a: 369 y ss.; García Quintela, 1999b: 230 y ss.; Gricourt, 2002) (*vid. infra* § 4.3.II.4).

Como se señalará más adelante, en la Península Ibérica también se pueden rastrear en el Folklore équidos y leyendas de entronización similares relacionados a su vez con elementos, cuando menos, de la Edad del Hierro, como en el roquedal de *A Ferradura* (Amoreiro, *OR*), estudiado por M.V. García Quintela y M. Santos (2008) (Fig. 122). Unos y otros testimonios avalan la viabilidad de estudiar las variadas características de los ritos y *nemetos* en la Hispania Céltica a través de las fuentes arqueológicas, los textos grecolatinos, los fueros medievales, las leyendas y otras tradiciones y prácticas populares.

#### *Encima del roquedal*

Giraldo de Cambria no cita las características físicas del lugar, pero el petroglifo gallego y otras escenas de investidura medieval evidencian la importancia de algunos roquedales en lo que fue la Europa Céltica. Tómese en consideración la costumbre local de posesión de los príncipes de Carintia documentada entre los siglos XII y XVIII (Dopsch, 1995: 115 y ss.), en la cual el aspirante, vestido de campesino y acompañado por un caballo y un toro hasta un prado cercano a María Saal (Klagenfurt, *AUS*), debía comprometerse a velar por su pueblo antes de subirse a una piedra y circunvalarla<sup>454</sup> (Piccolomini, 1998: 108 y s.; Airlie, 2003: 127 y ss.).

La denominada como *Piedra del Príncipe* carintia (Alm. *Fürstenstein*; Esl. *Knezji kamen*) ha sido considerada como el centro del territorio de la antigua *Carantania* ya desde los siglos VII-VIII (Fig. 123) y, a pesar de que este elemento pudo haber sido un capitel romano (Airlie, 2003: 127 y s.), el rito encuentra paralelos estructurales y simbólicos con otras tradiciones medievales de toma de posesión en la Europa Atlántica continental e insular. En el Londres de 1450 todavía se realizaba un ritual por el cual el alcalde electo se dirigía hacia la *London Stone* y, después de rodearla varias veces, le daba un golpe con el

452 Véase el caso de los *rollos*, *picotas castellanas* y los *pelourinhos* portugueses como símbolo de autoridad y jurisdicción en una comunidad. Esta columna, además de servir de picota en algunos casos, era el lugar junto al que se impartía justicia y se reunía el concejo abierto en las sierras abulenses (Tomé, 1996: 474).

453 Los distintos términos para designar el acto en el que una persona tomaba posesión de un cargo con el consentimiento de los que lo legitimaban hoy podrían considerarse sinónimos, pero el trasfondo social, religioso e histórico es mucho más profundo: uso de tronos, coronas, ungimientos religiosos, representación del poder, etc. (Duncan, 2003: 139).

454 La circumambulación, aparte de implicar un acto de reverencia, evidencia la posición central del lugar frente al espacio que lo circunda (*vid. infra* § 4.3.III.2). Esta tradición coincide con el carácter onfálico prerromano que ya apuntó G. Dobesch (1980: 405).

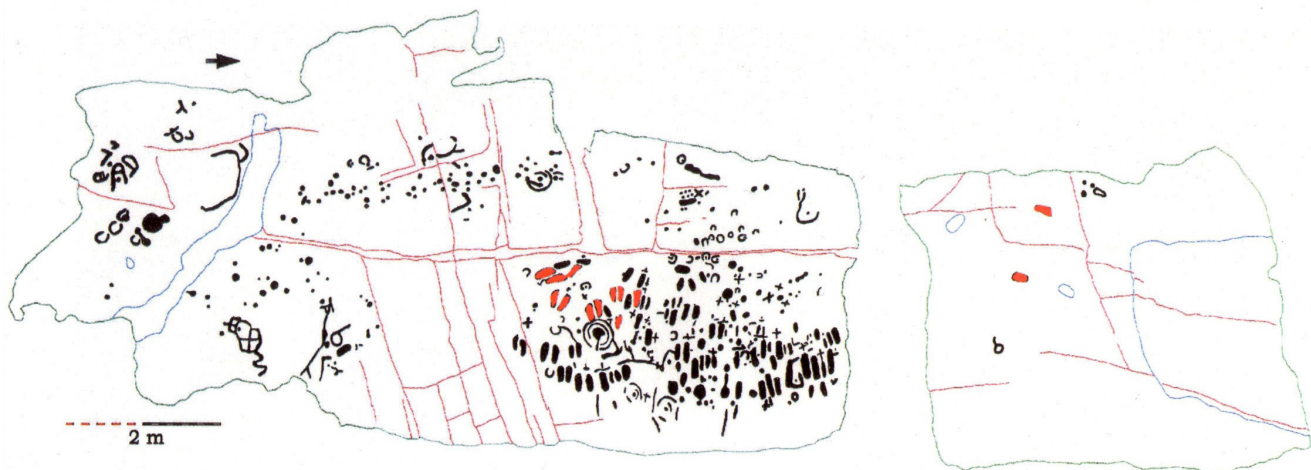


Fig. 122- Calco del petroglifo de A Ferradura (Amoreiro, OR) según Santos y Seoane (2005), donde se pueden distinguir los podomorfos y la grieta a través de la cual coincide con el ocaso del Sol sobre el castro de San Cibrán de Las (Punxín) en las relevantes fechas de los primeros días de noviembre y de febrero (vid. infra § 4.3.II.3.b).



Fig. 123- "Trono" del Duque de Carintia (AUS) o Esl. Vojvodski stol (Clancy, 2003: 95, fig. 1.5).

filo de su espada y se proclamaba a viva voz como nuevo Mayor (Burdick, 1901: 150; Tenreiro, 2007b: 272)<sup>455</sup>. En tierras bretonas ha trascendido el juramento de los alcaldes de Brest sobre la *Pierre de Saint Gouesnou* (Gouesnou, Bas-León, FR), los cuales, al menos desde el siglo XVII, debían introducir el pie en un agujero central que tiene, pero hay otras piedras juraderas semejantes en Bretaña (Tanguy, 2001: 23 y 26; Hily, 2007: 489; García Quintela y Santos, 2008: 193 y s.).

<sup>455</sup> Este dato también podría apuntalar la existencia en territorio inglés de tal concepto, más allá del uso simbólico de legitimación de los derechos regios y de humillación escocesa que implicaba el traslado en 1296 de la *Stone of Scone* al trono de Eduardo I en la abadía de Westminster (Nitze, 1956: 258).

La profundización de E. Fitzpatrick (2003; 2004) y del equipo de R. Welander (2003) en la literatura medieval gaélica y en los vestigios de *leaca* (Gael. 'losa, piedra llana'), sobre el que se sancionaba la elección del jefe en Irlanda<sup>456</sup>, Escocia<sup>457</sup> y en otras islas, tampoco deja lugar al azar. En el contexto atlántico la vinculación entre ritos de investidura/asambleas comunales y roquedales/promontorios onfálicos es muy estrecha. Y es que, con frecuencia, los *inauguration mounds* de las Islas Británicas –constatados en la literatura jurídica y arqueológicamente por Warner (1988) o Campbell (2003)– también eran escenario de reuniones supracomunales anuales. Éste es el caso de la famosa colina de Tara o *Teamhair na Rí* 'la colina de los reyes' (Meta, Leinster, IRL), de la asamblea medieval manx en torno al solsticio de verano en la *Tynwald Hill*, o de las que tuvieron lugar en el siglo XIV en la *Eilean na Comhairle* 'Isla del Consejo' en Finlaggan (Islay, ESC) (Caldwell, 2003: 70 y s.).

Para comprender mejor las posibles analogías con otros paisajes conceptuales peninsulares, también se ha de atender a la equiparación y/o evolución de algunos de estos berrocales hacia toscos tronos tallados en la piedra<sup>458</sup>

<sup>456</sup> La mayoría de las alusiones irlandesas son tardías –siglos XVII y XVIII–. Munster: *Ard na Ríoghraide* (Limerick); Leinster: *Leac Mhic Eochadha*, *Leac Mhichil*, *Lec Luighdhech* (*Temair*-Tara); Connaught: *Carn Fraoich*; Ulster: *Mullach Leic* (Leck, Monaghan), *Lecc Pátraic* (Donegal) o *Leac na Ríogh* (*Emain Macha*-Navan Fort). Las excepciones podrían ser la *Lea na Ríogh* (colina de Tulach Óg, Co Tyrone, Ulster), que fue el centro de la dinastía Ailech entre los siglos XI-XVI, y la *Lios na Ríogh* (Knockiveagh, Co Down), que se halla junto a un *cairn* fechado entre el 3060±170 BC (Campbell, 2003: 49; FitzPatrick, 2003: 107-114 y fig. 35).

<sup>457</sup> Colina de Dunadd, Dunollie, Dunaverty, Tabert, Dundurn (Campbell, 2003: 46-49).

<sup>458</sup> Ejemplo de ello es el *Trono del Duque* (Ale. *Herzogstuhl*; Esl. *Vojvodski Stol*), en las cercanías de la mencionada *Piedra del Príncipe* de Carintia –cerca de Zollfeld (Maria Saal, AUS), también hecho con lajas de piedra y un capitel romano– (Airlie, 2003: 128 y s.; Welander *et alii*, 2003: fig. 35).

En Francia, P. Sébillot (1904: 342) también señala la existencia de sillas de piedra donde se impartía justicia, como la *Selle à Dieu* en Arinthod



e hitos<sup>459</sup>, así como a los procesos de sincretismo que las tradiciones adscriben a héroes<sup>460</sup>, santos, eclesiásticos o autoridades<sup>461</sup> (Campbell, 2003: 49 y 54; FitzPatrick, 2003: 119). La causa de tal transformación o recreación ex novo se ha de buscar en la adaptación durante la Edad Media de los ritos de investidura al concepto de entronización en sentido estricto que encarnan las *cathedras* episcopales y los tronos reales al uso (Airlie, 2003: 125).

A la luz de estos procesos atlánticos, y como ya se ha avanzado anteriormente (*vid. supra* § 4.2.II.2 y 4, nota 414), se plantea la posibilidad de que los testimonios muy similares de la Península Ibérica en relación con “piedras de obispos”, “peñas de jueces”, etc. que han dividido tradicionalmente el territorio y han sido lugar de asambleas cíclicas estén, cuando menos, basados en valores simbólicos prerromanos, si es que no se trata de pervivencias directas de un paisaje conceptual anterior.

En sentido estricto, existen piedras con similares características en contextos geográficos no célticos, como

---

(Jura) y otras en el departamento de Aisne.

En Irlanda, independientemente de su cronología y mayor o menor manipulación, hay testimonio de estas “sillas” exentas en el Ulster, como la *Clann Aodha Buidhe Chair* sobre el montículo de Castlereagh (Welander et alii, 2003: fig. 37) y de otras que pasaron de *leac* a trono, como la *Leac na Ríogh* de Tulach Óg (FitzPatrick, 2003: 110, 114 y ss.).

En Escocia destaca la *Stone chair* de Dunadd (Kilmartin, Argyll and Bute), una piedra natural donde se sentaba el jefe (Campbell, 2003: 49). La adopción cristiana de estos ritos se aprecia a mediados del siglo XIII entre las coronaciones de Alejandro III y la de Juan Balliol en 1292. El primero, en una “silla” oradada en la roca –denominada *stone*– en la cruz del cementerio junto a la iglesia de Scone, mientras que el segundo, también “*in the manner of the Scots*” pero dentro de la iglesia (Duncan, 2003: 147). Esta misma absorción parece constatar en el hecho de trasladar el centro de investiduras de la Vigo del siglo XVI, puesto que hubo un pleito por intentar llevarse el acto desde “*La Piedra*” al atrio y cementerio de una iglesia que distaba apenas 60 metros (García Quintela y Santos, 2008: 319). En Dundurn la equiparación roca-silla-cristianismo es bastante nítida, pues tiene una roca llamada la *St Fillan's Chair* (Campbell, 2003: 49).

En última instancia, aunque la *Stone of Destiny-Coronation Stone-Stone of Scone* (Cambry, 1805: 107) sobre la que se coronaron los últimos reyes escoceses estuviera adaptada al concepto medieval de trono real, la *Moot Hill* en la que se encontraba la abadía de Scone (Perthshire, ESC) responde plenamente al concepto de colinas juraderas anteriormente mencionado (Campbell, 2003: 55).

459 FitzPatrick (2003: 93) indica que la famosa piedra *Fál* –también denominada la *Lia Fáil* ‘la piedra hablante’, *Crom Cruaich* o la *saxum fatale*– de Tara fue transformada hasta adquirir la conocida forma fálica. No se profundizará mucho más en el tema, pues existen suficientes trabajos más o menos específicos sobre su función centripeta y de investidura (Nitze, 1956: 259; FitzPatrick, 2003: 92 y s.; *Id.*, 2004).

460 Como *Cú Chulainn* con la piedra *Fál*.

461 En Irlanda son habituales las *brehon's chair*, sillas de investidura vinculadas a jueces (Gael. *brehon*), como la de Kyle Hille (Offlay-Laois, Leinster), y a hagiografías, como la de *St Mogs Chair* (Co Wexford, Leinster). Otras, como la *St Patrick's Chairs* (Struell Wells, Co Antrim, Ulster) y la ‘*Lecc Pátraic* (Donegal, Ulster) están vinculadas a San Patricio, cuando no fue el santo el que directamente exorcizó el espíritu maligno de la piedra oracular *Leac na gCéad*, de Cashel/Caiseal (Co Tipperary) (FitzPatrick, 2003: 107-110). ¿Podría haber tenido la *Kador* –silla– *sant Ronan* bretona una función similar teniendo en cuenta la clara delimitación del territorio prerromano que marca la procesión de la *Troménie* de Locronan (Laurent, 1997: 28 y 30)?

una situada en Novgorod (RUS)<sup>462</sup> a principios del siglo XV, e incluso bíblicos (Josué XXIV 25-27) (Duncan, 2003: 147 y s.). Ante esta realidad, la consideración de “universal” o “arquetipo” de éste debe ser estudiada por antropólogos, pero no por los historiadores.

Sea como fuere, la comparación de estos ejemplos del medioevo europeo y gaélico, teniendo en cuenta las posibles formas y adaptaciones de cada época, coinciden en substanciarse en piedras y lugares de reconocimiento de la soberanía y en los que se entremezclan características de santuario. El propio nombre irlandés del símbolo real, la piedra-*arta*, está vinculada al rey-*artos* y al antropónimo legendario de Arturo (Breeze, 1991; García Fernández-Albalat, 1999b: 184 y s.). El hecho de que *Lug* se siente en la *sage's seat* con el permiso de *Nuadu* representa más un símbolo de transferencia divina y legítima de la soberanía que una roca mágica o encantada (Nitze, 1956: 259, nota 1).

Por esta razón, son altamente interesantes la profundizaciones de Blanca García (1999b) y Andrés Pena (*passim*) en las referencias epigráficas prerromanas peninsulares a la *Crouga Magareiaica* ‘piedra de la llanura’, *Crouga Totadigoo* ‘la piedra del pueblo’, *Trebopala* ‘piedra de la Tribu’ o a la *Toudopaladangai* ‘piedra del Cantón’<sup>463</sup>, puesto que sitúan la investigación arqueológica en la tesitura de las piedras onfálicas alusivas a la divinización del pacto con un jefe prerromano, a sistemas asamblearios y a todas las cuestiones sociales que éstas encierran. La continuidad del hecho se tendría en “*la Piedra*” de Vigo, que en 1574 se cita en relación con la investidura de un procurador general (García Quintela y Santos, 2008: 318 y s.).

### *El pie descalzo*

Del mismo modo, otro rasgo de suma importancia en los rituales de entronización citados en la literatura gaélica es la relación entre lugar simbólico y el jefe descalzo, al menos de un pie. Entre los textos más difundidos se encuentran la investidura del jefe-rey del clan MacDonald hacia 1695 sobre la *Finlaggan Stone* de la isla de Islay (ESC), en la que se reseña la existencia de una impresión de huella humana (Martín, 1703 [1999]: 148→; Caldwell, 2003: 65); o los rituales tardíos de mostrar el zapato por encima del rey Alejandro III en su entronización de 1249 junto a la *Moot Hill* de Scone (Perthshire, ESC) y de la cabeza del jefe Ó Néill en la colina de Tulach Óg (IRL) hacia 1602 (Campbell, 2003: 46 y 55).

El tema del pie es un antiguo *topos* indoeuropeo que, si bien ha generado mucha bibliografía desde principios del siglo XX, sin duda debe relacionarse con el registro

---

462 «En la plaza mayor había una piedra cuadrada y quien logra subir a ella sin que nadie lo eche luego abajo obtiene la gobernación de la ciudad [...]» (Piccolomini, 1998: 128 y s.).

463 Situada respectivamente en Outeiro da Maga (Moledo, Castro Daire, P-V), Mosteiro da Ribeira (Ginzo de Limia, OR), Cabeço das Fraguas (Pousafoles do Bispo, Sabugal, P-G), y Los Villares (Talaván, CC) (García Fernández-Albalat, 1999b: 185).



arqueológico existente (Baudouin, en García Quintela y Santos, 2008: 257; Delpech, 1997c; Campbell, 2003: 46; FitzPatrick, 2004; Hily, 2007: 485-496; Barrowclough y Hallam, 2008). Hay al menos 6 podomorfos identificados sobre berrocales irlandeses relacionados con lugares de entronización (FitzPatrick, 1997: 111, en Campbell, 2003: 46)<sup>464</sup> y otros tantos en Escocia<sup>465</sup>, entre los que sobresalen dos: la huella de *Clickhimin Broch* (Shetland, ESC) está fechada en estratos de la Edad del Hierro (Hamilton, 1968: 75 y 155; Caldwell, 2003: 67), y el promontorio de *Dunadd*, centro onfálico desde la Prehistoria y con ocupación nítida entre los siglos V-IX d.C., posee un podomorfo desde el cual se controla visualmente hasta 50 km del valle y mar adentro (Campbell, 2003: 52-55; Welander *et alii*, 2003: fig. I.2).

En este contexto, hemos de llamar la atención acerca de las representaciones de pies y zapatos en la Edad del Hierro de la Europa Céltica, a los que, considerados habitualmente como “amuletos” o exvotos, quizás deberíamos darles una lectura simbólica más político-religiosa. Este sería el caso del zapato-botín de bronce depositado en la necrópolis de Mannesdorf/Leithagebirge (Baja Austria), de La Tène B-C1, o el de los pies de Unterlunkhofen (Aargau, SUI) (Neugebauer, 1991; Birkhan, 1999: § 193 y 519) (Fig. 124), pero también el de un pie “votivo” de terracota del Museo Arqueológico Nacional de España o el de otros localizados en Numancia (Fig. 125).

Otro supuesto pasaje de la vida de Lutero traslada a Europa Central ritos similares de toma de posesión también al ámbito doméstico. Según la leyenda, el agustino reformista instó a un marido a quitarse la bota y lanzarla al dosel de la cama para que tomase gobierno del matrimonio (Casas, 1931: 279): aparece de nuevo el recurso del pie que toca el suelo a gobernar. Otros ejemplos de podomorfos de Francia (Sébillot, 1904: 361-380) también podrían estar apuntando hacia esta línea soberana, pues están justificados legendariamente como pisadas de una “reina de las hadas”, de héroes, santos, la Virgen María o del mismo Jesús —¡quién más rey que Él en el ideario cristiano!—.

Una vez sobrevolado el panorama europeo, cobra pleno sentido la simbología de investidura que interpreta F. Delpech (1997c) en algunos mitos del pie descalzo en tierras vascas, así como los grabados podomorfos que estudian Benito del Rey y Grande del Brío (2000: 124 y s.) en el área salmantina y García Quintela y Santos Estévez (2000a; 2000b; 2008: 195, 317 y s., figs. 1.5 y 6.13; García Quintela, 2004b: 525, fig. 10) en la galaica. La importancia de tales representaciones, aun cuando alguna pudiera datar



Fig. 124- Zapato-botín de bronce de la necrópolis de Mannesdorf/Leithagebirge (Baja Austria) y pies de Unterlunkhofen (Aargau, SUI), estos últimos similares a los colgantes de bronce localizados en Numancia (Lorrio, 1997: fig. 96; Birkhan, 1999: § 193 y 519, sin escala).

de la Edad del Bronce, reside precisamente en la aproximación que se puede hacer a través de la larga duración del mitema (contra Barrowclough y Hallam, 2008). En otros testimonios del folklore de la Península Ibérica en los que el pie descalzo es un rasgo definitorio, como en las danzas vascas del “soldado cojo” que recogió J.L. Urbeltz (1994: 389 y s.; 399-404), es aventurado proponer tal relación.

El estudio comparativo del contexto arqueológico, etnográfico y toponímico de huellas, como los ejemplos de la *Pedra da Elección* (Cabanas, C)<sup>466</sup> o *A Ferradura* (Amoreiro, OR) (Fig. 122), es esencial para inferir los rituales de entronización, cuando menos, en cronologías de la Edad del Hierro. De hecho, en el caso del roquedal de *A Ferradura*, además de contar con numerosos podomorfos inscritos, M.V. García Quintela y M. Santos (2008: 281 y s.) han relacionado lúcidamente el topónimo gallego —Cas. ‘la herradura’— y la leyenda local según la cual un caballo dejó allí su huella, puesto que aflora la presencia de équidos en las ceremonias de investidura célticas o, por lo menos, el carácter psicopompo del lugar.

Cierto es que la gran mayoría de los podomorfos conocidos en la Península Ibérica carecen en el folklore de contextos juraderos, quizás por las propias dimensiones de estos elementos (Fig. 126). Sin embargo, casos como el de

464 Uno de ellos estaba sobre *The Mahon's Stone* del Mullach Leic (Leck, Monaghan, Ulster) (FitzPatrick, 2003: 119). En Irlanda se conocen al menos 23 huellas impresas y E. Spenser decía en el siglo XVI haber visto muchas de ellas relacionadas con investiduras coetáneas. De hecho, hay testimonios orales similares en el siglo XX (*Ibid.*: 108-110; *Id.*, 2004).  
465 Citense el de Dunaverty u otro junto a la capilla de Southend (Kintyre) (Campbell, 2003: 47; Caldwell, 2003: 67). La *Finlaggan Stone* (Islay) y su huella están desaparecidas (Caldwell, 2003: 65).

466 El hecho de que algunos autores no lo contemplen así por estar basado en metodología etnoarqueológica y etnohistórica o por ser un unicum (Peña Santos, 2005: 207; Costas *et alii*, 2007) pone de manifiesto la incapacidad de los modelos teóricos basados únicamente en fuentes arqueológicas para interpretar el Pasado.

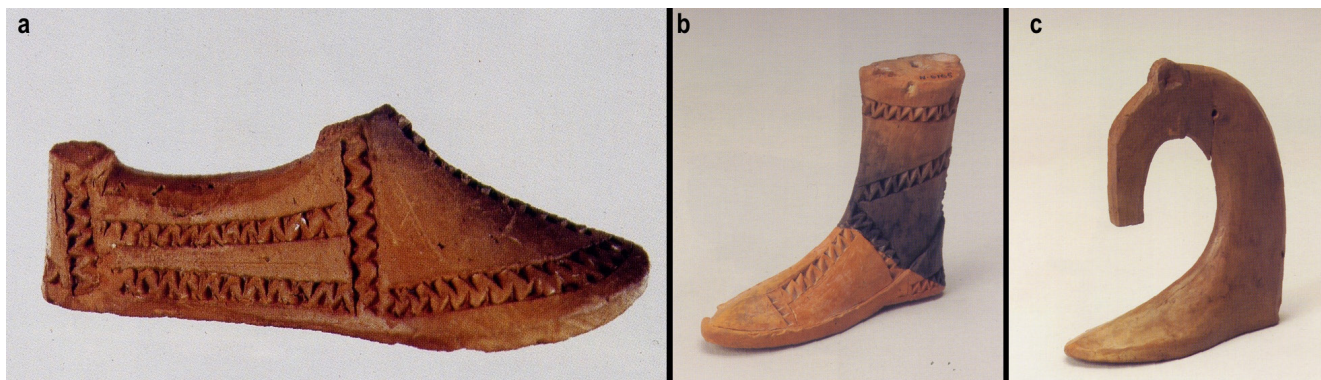


Fig. 125- Pies de terracota celtibéricos del siglo I a.C. a) Museo Arqueológico Nacional, nº inv.: 3459 (Jimeno, 2005: § 280); b) Numancia, Museo Numantino, nº inv.: 6165 (Ibid.: § 283); c) Numancia, Museo Numantino, nº inv.: 6167 (Ibid.: § 284). Sin escala.

la ermita de San Miguel en el pico de Ereñusar o Ereñozar (Ereñoa, Arteaga y Cortézubi, *BI*) podrían ampliar la distribución de este fenómeno. En tal monte, desde donde se divisa tanto la costa como la juradera Guernica a cinco kilómetros, coinciden la existencia de dos cuevas utilizadas en la Prehistoria Reciente (Valdés, 2009: I, 253), un encastillamiento y necrópolis medieval entre los siglos XI-XVI (Neira, 2010), las supuestas huellas de San Miguel, y la tradición de ser un lugar psicopompo para las ánimas, así como punto de referencia para esquemas territoriales cuatripartitos en el que se realizaban ritos circumambulatorios (*vid. infra* § 4.3.II.2.d y 3.a) (Barandiarán, 1972: 79 y s.).

Igualmente significativa es la existencia de podomorfos inscritos en piedra junto a otros elementos adscritos al imaginario del inframundo céltico, como son las *Pisadas del Diablo* que se hallan junto a la *Fuente de la Mora* entre Frías de Albarracín y Calomarde (*TE*), en plena Celtiberia. Esta leyenda es sumamente interesante porque narra cómo un pastor se adentra en un bosque que se consideraba maldito y en el que, en efecto, aparece el Diablo para perseguirle hasta que el pastor cruza un río (Lázaro Polo, 2008: 29 y s.). Tal narración podría estar mostrando algo más que la pervivencia de unas estructuras mentales de raigambre céltica y, por qué no plantearlo, podría estar describiendo incluso un *lucus/nemeton* o un espacio del inframundo delimitado por un río —el de la Fuente del Berro— y una fuente respecto a alguno de los castros del entorno: Villar de Muelas de Frías de Albarracín en fase antigua (siglos VI-V a.C.); Hoya Vicente y Cerro Casas de Frías o la Peña del Castillejo de El Vallecillo en fases plena (siglos IV-III a.C.); o siempre en relación con El Castellar, pues se trata de un castro centralizador de 7,4 ha —¿*Lobetum*?— y activo desde momentos iniciales de la Edad del Hierro hasta fases tardías, entre los siglos II-I a.C. (Collado, 1995) (Fig. 127).

El contacto del pie desnudo del rey o jefe con el suelo en el momento de la investidura —quedara grabado o no en un soporte— confluye con otras tradiciones y rituales de la Península Ibérica basados en árboles singulares de las asambleas y tomas de posesión (Caro Baroja, 1974: 353 y ss.; García Quintela, 2007). A este respecto, tal y como ha estudiado M. Tenreiro (2005; 2007b: 372), la crónica de



Fig. 126- Huellas y bastón de San Urbez al Norte de Lasaosa (H), en la llamada piedra de las galochetas. Fotografía publicada por E. Satué (1991: 106, fig. 42), junto a la que menciona otras huellas en el Serrablo aragonés, como las huellas y rodillas de Santa Orosia, las pisadas de Santa Elena y la marca que dejó el caballo de Santa Quiteria. (Ibid., 104-106).

Alfonso de Palencia (*Décadas* II 17→) sobre el juramento real de los fueros vizcaínos a finales del siglo XV se erige como exponente de las notables semejanzas con el contexto indoeuropeo de la Europa Medieval. Según este etno-texto, cuando el rey de Castilla visitaba Vizcaya, tenía que ir, entre otros, a Guernica con un rústico jubón y, descalzo del pie izquierdo, abalanzarse sobre la encina lanzando un venablo al tronco con la mano derecha. Acto seguido, debía sacar el proyectil y jurar las libertades de sus súbditos.

Ante el juramento, el pie descalzo, la prueba de fuerza, etc. del soberano castellano nos asaltan interesantes preguntas. ¿Podría tratarse de la evolución de un rito de entronización anterior relacionado?; ¿estaría este rito vinculado al podomorfo de la mencionada y cercana ermita de San Miguel?; ¿podría ser la recreación de ese tópico del paisaje conceptual de Guernica en otro lugar?; ¿podría mostrar la pervivencia de un rito basado en estos conceptos pero correspondiente a una demarcación subalterna? A expensas de sistematizar éstas y otras características etnográficas y arqueológicas, los testimonios plantean, como mínimo, nuevas hipótesis de trabajo para los espacios rituales prerromanos.



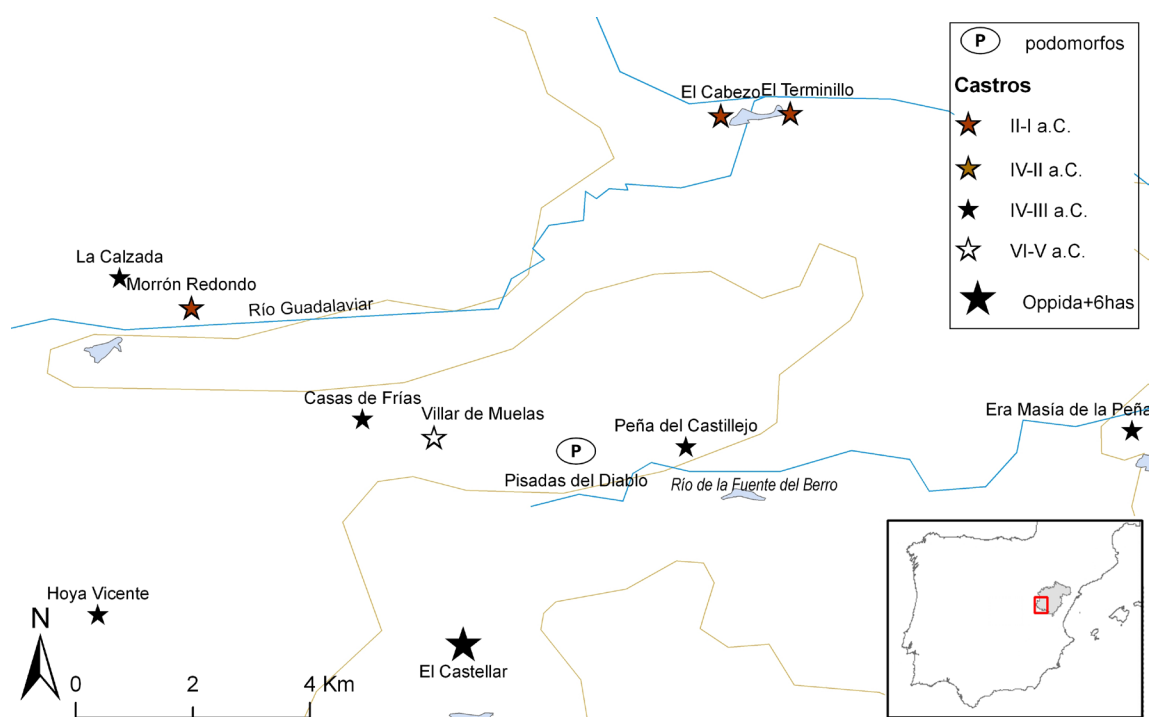


Fig. 127- Contexto territorial prerromano de las Pisadas del Diablo (Frias de Albarracín y Calomarde, TE) sobre información de Collado (1995).

El análisis etnoarqueológico y etnohistórico del juramento real de los fueros vizcaínos permite inferir la recurrente y polimórfica confluencia de ciertos elementos del paisaje y simbologías en todo tipo de rituales de la Hispania Céltica, pero hay otros tipos de ejemplos en esta línea: altozanos, árboles, campos, etc.

#### So el árbol

Junto a los elementos anteriormente mencionados, como ya se ha constatado, el árbol o algunos parajes arbolados también se han distinguido por sus peculiaridades jurídicas y míticas, incluso como referentes sagrados, dentro de las comunidades preindustriales de la Península Ibérica.

La referencia al *drunemeton* de Asia Menor como ‘el santuario del roble/árbol’ en el que tenía lugar la asamblea de las tetrarquías gálatas (Str., *Geog.* XII 5, 1→) pone de manifiesto, una vez más, la tradición indoeuropea de reunión bajo un símbolo de tutela divina (vid. *infra* § 4.3.II.3.a y 4.b). Desde esta perspectiva los árboles juraderos y asamblearios de España y Portugal, unos más conocidos que otros, muestran la importancia del estudio del territorio y de las pervivencias posteriores para comprender algunos parámetros del simbolismo prerromano.

Tal y como resume Caro Baroja (1974: 360), «sólo después de jurar ‘so el árbol’ se es señor; sólo legislando ‘so el árbol’ se hace ley; sólo convocando ‘so el árbol’ un hombre puede ser acusado y condenado o absuelto de un modo legal»: un lugar, un tiempo y un forma. Así pues, las similitudes entre *Quercus* juraderos, como los de Guernica (BI), Arechabalaga (Rigoitia, BI), Luyondo (VI) o Quecedo de Valdivieso (Las Merindades, BU) (Caro Baroja, 1974:

353 y ss.; Palacios, 1999: 315 y s.), con otros robles europeos donde se han realizado juramentos<sup>467</sup> o donde se han elegido jefes de comunidad<sup>468</sup>, permiten identificar otro tipo de ritual y de conceptos medievales que remiten a la organización social, al espacio sagrado de la comunidad y a otros símbolos de la Hispania Céltica. En casos como el del árbol de Guernica, podemos incluso plantear vínculos con una divinidad céltica tipo *Lugus* o *\*Bel-*, como *Gran-nus*<sup>469</sup>.

Aunque la existencia de fueros hasta finales del siglo XIX y el aislamiento montano en la mitad Norte de la Península Ibérica permitieron registrar árboles asamblearios locales en tierras de León, Asturias, Cantabria y País Vasco, es necesario superar la continua alusión a las Juntas Generales del Duranguesado en el árbol de Gurediaga (Abadiño, BI) y a otros casos vascos similares (Caro Baroja, 1974: 339 y ss.; Abella, 1996: 42 y 44; García Quintela y Santos, 2008) para tomar en cuenta el valioso material de estudio que aportan numerosas ermitas y juntas del territorio peninsular (Fig. 128).

467 En la *Chêne Marié* se hicieron hasta que se taló en 1840 (Sébillot, 1904: 293).

468 Como el roble que se estuvo utilizando para tal función hasta el siglo XVI en Auvernia (Abella, 1996: 45).

469 Una de las teorías acerca del topónimo Guernica es que procede del antropónimo latino *Cernius* > *Kernius* + *ika* > *Gernika* (Muguruza, 1998). Sin embargo, A. Irigoyen (1987) señaló también a *Granius* como origen de la derivación posterior: *Granius* + *-(i)ca* > *\*Granika* > *Garnika* > *Gernika*. Dicho antropónimo está bien documentado en la Península Ibérica, aunque también es conocida la divinidad *Grannos*, *Grannus* en la Europa Céltica y su equiparación con *Apolo Grannus* (Olivares, 2002: 149, 158 y 189).



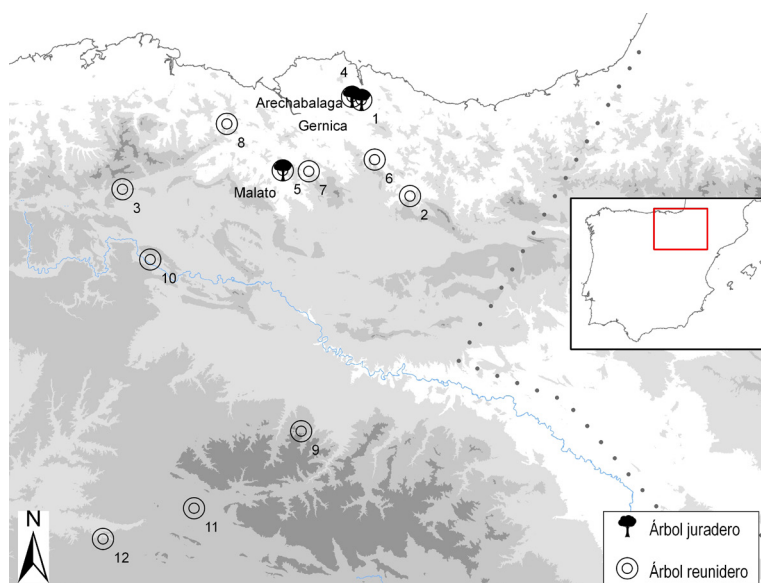


Fig. 128- Ubicación de algunos de los *Quercus* reunideros y juraderos mejor estudiados. La Merindad de Sotoscueva (BU) se reunió hasta el siglo XVII en la encina de Sotoscueva (3) y la de Valdivielso reunía a sus cuatro lugares alrededor de la encina de Quecedo (10) (Abella, 1996: 41 y ss.; Valdivielso, 2002). Otros casos son la “rebolla del concejo” de Arcentales (BI) (8) (Abella, 1996: 44), la “encina concierirea” de Pazuengos (LO) (9) (Calavia, 1997: 137) y los conocidos árboles forales vizcaínos –Guernica (1), Arechabalaga (4) y Luyando (5) (Valdivielso, 2002; Caro Baroja, 1982; García Quintela, 2007)–.

Con independencia de la influencia borbónica en la plantación de árboles centrales<sup>470</sup>, las quercíneas han destacado tradicionalmente por su posición principal y por albergar bajo sus ramas las sesiones del concejo abierto local; del mismo modo, también ha sido lugar de reuniones de sectores con intereses comunes, como las reuniones de pastores que tenían lugar en el “Roble de la Verruga” de Jaramillo Quemado (BU) (Palacios, 1999: 315).

J. Arenas (2010: 92 y ss.) ha mostrado la pervivencia jurídica y territorial celtibérica de árboles similares en la Meseta, como la *Encina de la Conceja* de Olmeda de Cobeta (GU); y, por nuestra parte, también abordamos cómo, por ejemplo, en los santuarios de Ntra. Sra. de la Carrasca de Bordón (TE) y el homónimo de Villahermosa (CR) el vínculo de federación también es una divinidad relacionada con quercíneas –un lugar frecuente de apariciones marianas (Morales y Villar, 2003; AA.VV., 1929: 28 y ss.)–, estableciendo un punto central desde el que se organiza el territorio de forma cuatripartita (*vid. infra* § 4.3.II.2.a).

Con todo, lo verdaderamente interesante de este tipo de expresión sacro-jurídica del mundo hispanocéltico es que no se ceñiría únicamente al árbol como tal, una importancia ya descrita por las fuentes grecolatinas, como en la máxima divinidad que se vinculaba a un roble (Max. Tyr., *Disert.* II 8→), la mencionada asamblea gálata o las juntas de los *aequi* itálicos que tenían lugar al pie de una gran encina (Liv., *A.U.C.* III 25; IX, 45); sino que tam-

bién es posible trasladar a la Hispania Céltica las simulaciones de árboles con postes o columnas. Sin ir más lejos, el mencionado “mayo” que plantaban en el monte Toloño las comunidades allí reunidas daba lugar a la renovación de los cargos y a la regulación de las cuestiones que les concernían. Este hecho enlaza con todas aquellas noticias a ambos lados de los Pirineos que aluden a árboles en torno a los que se reunían las asambleas y juntas intercomunitarias durante la Edad Media y Moderna, como la *Roc’hl a Lez* de Saint-Gilles-Pligeaux (Côtes-d’Armor, FR), una roca en cuyo centro había un agujero destinado a albergar un poste con un pequeño tejado/bóveda para albergar el arbitraje de los juicios (Sébillot, 1904: 342).

Con tales ejemplos, es posible que la constatación arqueológica de este fenómeno se halle en la Península Ibérica en el “santuario” de Gastiburu (Arrazua, BI) –ya mencionado–. Así se sugiere también en los yacimientos de Witham (Essex) o Fullford (Berkshire) o en el de Navan Fort en Irlanda, que se asemeja al de Golring (ALE) en la aparición de un agujero de poste que pudo contener un tronco central de hasta 12 metros de altura; también en Holzhausen, en Libenice (CZ), en la región francesa de Vandea y en el lugar de Ecury-le-Repos se documentan fenómenos semejantes asociados a niveles del Hierro II y orientados a efemérides astronómicas (Röder, 1948; Aldhouse-Green, 1989: 152; Lynn, 1991; Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991: 199 y s.; Renero, 1999: 104).

#### *Armas y entronizaciones*

Si el pie desnudo parece ser uno de los indicativos de juramento de jefes o magistrados, el seguimiento de M. Tenreiro (2005) a la simbología y rituales asociados a las espadas y lanzas desde la Antigüedad a la Edad Media tam-

470 Es conocido que durante el reinado de Carlos III se llevó a cabo una importante labor de plantación de olmos centrales en las plazas de los pueblos de España, aunque también se conocen comentarios acerca de la centralidad de estos árboles en el reinado de Felipe II (Gil Sánchez, 1990: 50). Cabe preguntarse, por tanto, si esta política en España dio pie a reactivar viejos esquemas jurídicos.

bién apunta a la importancia de las armas en las entronizaciones. Tal hipótesis muestra otro rasgo agonístico en el que el rey/reyes y otros escalafones inferiores pudieron escenificar la legitimidad de su investidura como un derecho de conquista inexistente a través del golpeo con una espada o la acción de arrancar el arma clavada previamente sobre la tierra, árbol o piedra.

El mencionado rito del juramento de los fueros vizcaínos es claro al respecto, tanto como otros elementos y espacios de la tradición europea directamente relacionados con la institución real. Éste sería el caso de la conocida espada *Excalibur* tanto en su extracción de la piedra como en la desaparición de la misma. Por esta razón, las leyendas salmantinas de que la espada del rey Rodrigo muerto también quedó bajo el agua de la laguna de Segoyuela (Grande del Brío, 1981a: 14 y s.) o de que la supuesta espada de Roldán está custodiada en una ermita junto a la laguna del Cristo, en Aldehuela de Yelves (Puerto, 2006: 103), así como los paralelos artúricos en sagas germánicas como la de los Nibelungos (Breeze, 1991; Tenreiro, 2005; *Id.*, 2007b), refuerzan la posibilidad de reconocer en la Hispania Céltica rituales de consagración del orden social similares.

#### *Entre manzanas y verracos...*

El análisis desde el que estamos afrontando los fenómenos y espacios de consagración y de toma de decisiones en la Hispania Céltica nos ha permitido respaldar hasta ahora la importancia de algunos elementos naturales del paisaje que necesitaban poca manipulación para desempeñar su función. Sin embargo, tal cuestión da pie para proponer la construcción y fabricación intencionada de hitos religioso-jurídicos sancionadores de los actos allí realizados sin tener que ser estos los graderíos o recintos-santuarios anteriormente comentados. Es probable que de la gran mayoría de ellos nunca tengamos conocimiento, por hacerse en materiales perecederos o en lugares arqueológicamente “irrelevantes”, pero, aun así, consideramos viable dotar de esta especial simbología a una de las figuras por excelencia de los vettones: los verracos.

De hecho, no es extraña esta función como un exponente —que no el único— de cómo concibieron el espacio y cómo se articularon las comunidades rurales en la Hispania Céltica si se tiene en cuenta que tales esculturas zoomorfas, enteras o en cabezas sueltas, aparecen físicamente relacionadas con la administración de justicia al ser reutilizadas en picotas y rollos medievales —símbolos medievales jurisdiccionales y de asamblea por excelencia (Tomé, 1996: 478)— de pueblos cacereños y trasmontanos (Fig. 129)<sup>471</sup>. Hay leyendas que, de igual modo, los relacionan con la administración de justicia, como la tradición de Murça (*P-*

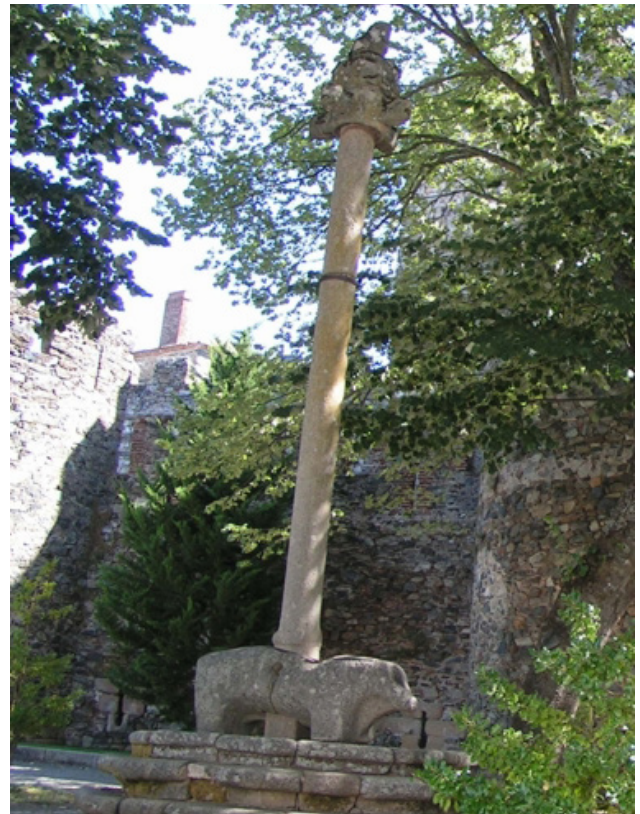


Fig. 129- “Porca da Vila”, en el castillo de Braganza (P-BZ): verraco incrustado en un *pelourinho* o picota al menos desde el siglo XVI. A pesar de que no se encuentra en su posición original siempre estuvo ligado a la reunión del pueblo y a la aplicación de la justicia, bien en la iglesia de S. Tiago o en la Domus Municipalis de Braganza. Foto: Moya-Maleno, 2009.

*VR*) recogida en 1880 por F. Martins Sarmiento en la que «en ciertos casos-crímenes el cambio de color de al Porca era seña de la inocencia o culpabilidad del reo» (Fig. 130)<sup>472</sup>.

También redunda en esta trascendencia su ubicación en lugares donde en otros casos históricos y prerromanos se ubicaría un *medianeto*, como puentes y vados<sup>473</sup> y en los límites fronterizos: los nombres con los que han llegado a nuestros días, como el *Toro del Hito* (Madrigalejo, CC) o el *Mojón del Marrano* (SA), constatan la pervivencia del valor limial<sup>474</sup> de los verracos (López Monteagudo, 1989: 15 y 86; Álvarez-Sanchís, 2003: 287).

472 Cartas de F. Martins Sarmiento recopiladas por J. Leite de Vasconcelos (1901: 32). La traducción es nuestra. García Gallo (1955: 639) también recoge la leyenda pero denomina el verraco, por error o por errata, como *La Parca*, cuando, evidentemente, se trata de la conocida *Porca de Murça*.

473 Los casos de Salamanca o de Puente deume y *Ponte do Porco* (C) (Taboada, 1949: 11 y s.) pueden ponerse en relación con la aparición de un verraco en el cauce del río Riondo, cerca de la necrópolis de La Osera (Chamartín, AV), casualmente en el lugar denominado como “Puente Muñochas” (López Monteagudo, 1989: 64) y en clara alusión al paso allí existente.

474 Aunque pueda constituir una señal identitaria moderna, tómese en cuenta que los territorios de la casa de los Andrade en Galicia estaban delimitados por verracos (Murgía, 1888: 1176 y s., en López Monteagudo, 1989: 15 y 86) (*vid. infra*).

471 Belvis de Monroy, Valverde de la Vera (CC), la *Porca da Vila* de Braganza y junto al *pelourinho* de Torre de Dona Chama (Mirandela, P-BZ) (López Monteagudo, 1989: 15, 86 y n° 216). Aunque la picota de Braganza no se encuentra en su posición original, siempre se ha localizado junto a lugares de reunión del concejo, ya fuera la Iglesia de S. Tiago o la *domus municipalis* (Perfeito de Magalhães, 1991).





Fig. 130- “Porca” del municipio de Murça (P-VR) en su pedestal y emplazamiento moderno. Foto: Wikipedia, 2006: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9b/PorcaMurca.jpg> (acceso 23-II-2012).

Otro de los lugares donde el *medianeto* coincide con el testimonio de las esculturas zoomorfas es en las inmediaciones y puertas de algunos castros y *oppida* abulenses –un 20% del total (Álvarez-Sanchís, 2005: 18 y 22)–, como en Las Cogotas (Cardeñosa), La Mesa de Miranda (Chamartín de la Sierra), Las Merchanas (Lumbrales), Iruña (Fuenteguinaldo) y en la misma Puerta de San Vicente de Ávila (López Monteagudo, 1989; Álvarez-Sanchís, 2003; *Id.*, 2005: 48; Martínez Lillo y Murillo, 2003)<sup>475</sup>.

A este respecto, vienen a colación otros testimonios del resto de la Hispania Céltica. Uno es la existencia a escasos 100 metros de la puerta del poblado celtibérico de El Puntal del Tío Garrillas de un abrigo con grabados que representan una reunión de jinetes no armados, que, como ha señalado J. Arenas (2010: 89 y fig. 2a), remiten a prácticas religiosas colectivas. Otro, la mención de Estrabón (*Geog.* III 4, 16) a las puertas como el lugar donde los celtíberos y los pueblos del Norte honran a sus dioses y danzan en las noches de plenilunio, por lo que se reafirma la potenciali-

475 El caso de la puerta de San Vicente de Ávila es tan interesante como ambiguo. Uno de los dos verracos allí localizados es el único documentado inequívocamente in situ al estar tallado en la misma roca madre, pero está situado junto a la puerta romana, sobre la que posteriormente se levantó la muralla medieval. El problema radica en el origen de Ávila, bien como un castro vetón, bien como fruto de un reasentamiento indígena en época romana –siglo I a.C.–, puesto que todo se inclina a favor de los orígenes fundacionales más modernos a falta de niveles claramente vettones incluso en la propia excavación del verraco (Martínez Lillo y Murillo, 2003; Fabián, 2007: 81 y ss.).

Sin embargo, esta cronología tardía y la de otros toros y cerdos de piedra no es óbice para que dicha población vettona, quizás procedente de los castros cercanos, reprodujera o reelaborara sus tradiciones en el nuevo asentamiento. Al fin y al cabo, antes que tener su sentido por influencia romana (contra López Jiménez, 2011: 261), se trataría de una continuidad de usos que sí estaría documentada en las puertas de otros castros prerromanos, como el de La Mesa de Miranda, donde dos verracos se hallaban a unos 100 metros al interior de la puerta del tercer recinto y otros tres en los alrededores de un poblado fechado entre los siglos IV y I a.C. En general se datan entre los siglos IV y III a.C. (Álvarez-Sanchís, 2008: 167-169).

dad comunal de tales puntos. Un tercer ejemplo más es la “plataforma monumental” de *Sekaiza/Segeda I*: ubicada al Sur y orientada astronómicamente, F. Burillo<sup>476</sup> señala que su existencia hizo modificar hacia dentro el trazado lógico de la muralla para dejar extramuros este espacio enlosado y aparentemente diáfano, el cual para nosotros podría interpretarse no sólo como observatorio, sino también como un lugar augural, de reunión comunal o supracomunal –o todas dichas funciones a la vez–.

Ahora bien, ¿elimina nuestra propuesta de funcionalidad de los verracos la utilidad económica y funeraria que plantean G. Ruiz Zapatero y J. Álvarez-Sanchís (2002: 270) y S. Alfayé (2009: 214-217) respectivamente? En mi opinión, unas y otras hipótesis son compatibles en tanto que facetas complementarias de un mismo fenómeno o sistema cultural.

En cuanto a la funcionalidad económica (Álvarez-Sanchís, 2003 y 2005: 29), la tendencia tradicional a realizar también las asambleas y rituales de decisión en lugares económicamente significativos para la comunidad, como se evidencia en el caso de las dehesas en la Meseta y los manzanales en el País Vasco, eleva la presencia de verracos en ciertos prados de Vettonia a un rango identitario y como referente territorial de primer orden. Más que una señalización funcional del prado óptimo, que debía ser conocido por todos, se estaría señalando la identificación con él. Por esta razón, no es descabellado pensar que los verracos que se hallan a 2-4 km del núcleo (*Id.*, 2005: 27) en absoluto estarían “fuera de contexto”, sino todo lo contrario, puesto que estarían respondiendo a un antiguo mecanismo social adaptado al poblamiento disperso vetón con este tipo de figuras identitarias (Fig. 131).

La inscripción *Ateroecon* ‘de los ateroecei’ que figura en el verraco portugués de Paredes da Beira (São João da Pesqueira, *P-V*) estaría marcando tal vínculo. En aquellos casos en los que se documentan numerosas esculturas, como la más de una veintena de una dehesa de Tornadizos (*AV*) (Álvarez-Sanchís, 2008: 178), aun teniendo en cuenta que no tienen por qué ser coetáneas, también se podría entender como un fenómeno desmesurado de identificación, como hitos anfictiónicos e incluso como una exhibición de la comunidad o de ciertos clanes ante fenómenos expansivos territoriales.

Del mismo modo, la faceta funeraria de algunos verracos, que se evidencia en inscripciones y depósitos mortuorios<sup>477</sup>, también refuerza nuestro planteamiento. Para ello, es ahora también cuando se deben releer los *bat-*

476 Testimonio recogido en la lectura de Tesis Doctoral del Dr. M. Fernández Götz (20-I-2012), de cuyo tribunal era miembro el profesor F. Burillo Mozota.

477 La relación de un fragmento de verraco en la necrópolis de Lara de los Infantes-Peñalara (*BU*), datada en la Primera Edad del Hierro y sobre la que se puso la muralla del Hierro II (Torres Martínez, 2011: 522), debe ser mejor secuenciada, puesto que la situación extramuros y en relación con una necrópolis son parámetros ya mencionados por nosotros.



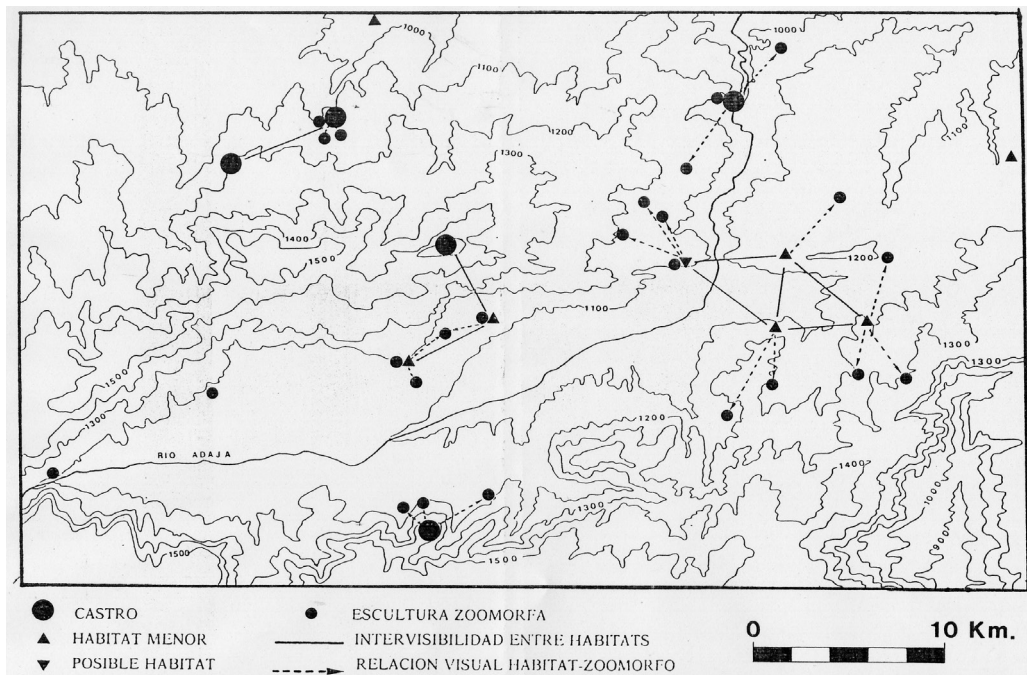


Fig. 131- *Intervisibilidad entre hábitats vettones y la ubicación de las esculturas zoomorfas en el valle del río Adaja (AV) según Álvarez-Sanchis (1993: 261, fig. 2; tomado a su vez de Id., 1990). La relevancia económica que propone Álvarez-Sanchis para los emplazamientos de las esculturas pudieron adquirir relevancia por ser considerados lugares especiales o como referentes de agregación para la celebración de asambleas prerromanas locales e incluso supralocales y comarcales.*

zar leku vascos en pomares como el de Arrasate (Orella, 1979: 107 nota 3; *Ibid.*: 188) desde el bagaje simbólico-funerario que esta fruta y cultivo ha tenido en el mundo atlántico y centroeuropeo (Frazer, 1922: 530 y s.; Le Roux y Guyonvarc'h, 1986: 158-161; Sergent, 1995b: 97-100; Laurent y Treguer, 1997: 58).

La etimología común de la manzana<sup>478</sup> en lenguas europeas no romances apunala el trasfondo céltico de los aspectos psicopompos de la Isla de Avalon—donde se sepultó al rey Arturo (Aldhouse-Green, 1997: 35)—y de la isla del Paraíso del viaje mítico hispánico de San Amaro, donde se hallaba el manzano prohibido (Kinkade, 1977: 520 y s.); de creencias en ánimas y fiestas de difuntos bretonas<sup>479</sup> y españolas, en las que la aldea se une en torno a la simulación de un árbol con manzanas ensartadas—*L'arbre a pomme* (Frazer, 1922: 686; Laurent y Treguer, 1997: 58) (Fig. 132)—; y de las mencionadas asambleas vecinales, sobre todo, si se tiene en cuenta que con el tiempo dichos eventos pasaron a celebrarse junto a los cementerios (Orella, 1979: 130) (*vid. infra* § 4.2.II.5 y 4.3.II.2.b).

La relación de las reuniones de la comunidad con elementos funerarios en el mundo céltico se fundamenta en la trascendencia mítica del acto de decidir sobre la vida

de la comunidad, cuyo cumplimiento tomaba rango divino al ser sancionado por la presencia de la divinidad o de un símbolo del Otro Mundo. Pero, a este respecto, las tradiciones y leyendas populares en las que se facilita el acceso de las ánimas de los difuntos del grupo al espacio de reunión supracomunal (*vid. infra* § 4.3.II.2.d) supone en el mundo hispanocéltico que la sacralidad de la decisión tomada procedía tanto de la divinidad que presidiera como de cumplir y responder ante los ancestros.

En este sentido, la localización de verracos en diversos puntos de un mismo entorno, además de poderse justificar en la dilatada trayectoria de los poblados, se puede abordar desde una Hispania Céltica en donde sus comunidades tenían una geografía territorial y simbólica compleja y fuertemente condicionada por relaciones vecinales y símbolos jurisdiccionales. Así se puede inferir del hecho de que, aunque aparentemente sea habitual la correspondencia entre 1 comunidad = 1 *medianeto*, fueros como el de Lara (BU) (1135) señalan la existencia de dos o más *medianetos* en función de la procedencia de los reclamantes<sup>480</sup>. El ejemplo burgalés, además de mostrar un interesante *medianeto* en el río Lobos, pone en práctica, en especial para el caso de los verracos, la posibilidad de interactuar a la vez en una misma comunidad de economía preindustrial con varios espacios jurídico-religiosos con semejantes funciones.

478 Celt. *áballo*; Ing. *apple*, *apfel*; Gael. *abhal*, *uval*; Bret. *aval*; W. *afal*; Ru., Pol. *iabloko*, *iablko* (Laurent y Treguer, 1997: 58)

479 Este hecho lo pude comprobar directamente en mi visita a Keralkun y Fontaine Blanche (Plougastel-Daoulas, cerca de Brest) en el Día de Todos los Santos de 2006. Debo expresar toda mi gratitud a Donatien Laurent, Director emérito del CNRS en el *Centre de Recherche Bretonne et Celtique*-Université de Bretagne Occidentale (Brest), por haberme guiado y acompañado con toda amabilidad a contemplar esta práctica.

480 Fuero de Lara (1135: § 43): «*Homines de Lara habeant medianeto cum homines Destremadura de iuso in Roda, et cum homines Destremadura de suso in ribulo de Lopos a la fonte del rege, et cum alteras terras totas in torre de Mezemalo*» (Muñoz y Romero, 1847: 524). En este sentido véanse también los fueros de Peñafiel (942), Roa (1143) o Córdoba (c.1225) (*Id.*, 1847; Alfonso y Escalona, 2001).



Fig. 132- L'arbre a pomme de Fontaine-Blanche (Plougastel-Daoulas, Bretaña). Foto: Moya-Maleno, 2006. Además del "árbol de manzanas" del centro de la imagen izquierda, en este ritual destaca que se trata de una práctica comunitaria y que se realiza la circunambulación a la fuente –en primer plano– en la que apareció la escultura de una divinidad prerromana ¿de la fertilidad? con torques (imagen derecha) (Eveillard et alii, 1977) (Foto: <http://fr.topic-topos.com/divinite-de-la-fecondite-plougastel-daoulas>).

La importancia de la localización de los lugares asamblearios hispanocéltico en puntos exteriores al supuesto núcleo principal se aprecia también en que este fenómeno ocurre con frecuencia en otras prácticas populares de expresión de la comunidad, como los *árboles de mayo*, puesto que se instalan tanto en el centro de la población como en tierras exteriores, pero siendo igualmente el centro de atención (vid. *infra* § 4.3.II.4.b). De todo ello, lo que interesa remarcar es que estos lugares exteriores impiden la identificación simplista entre *populus* y el núcleo urbano, ya que la comunidad puede estar dispersa a lo largo y ancho del territorio.

También llama la atención que *Medianedo* sea el nombre de algunas aldeas en Campoo, Toledo (c. Méntrida) o La Alcarria (*Becerro de Behetrías*, siglo XIV: 94) y *Medianeto/a* en Lorés (*H*) y Ena (Jabierrelatre, *H*), y que una aldea como Retortillo (*SO*) haya sido en sí misma *medianedo* entre tierras de Caracena, Atienza y Gormaz, puesto que son conocidos los procesos por los que lugares jurídico-sagrados acabaron constituyéndose en núcleos de población. Éste fue el caso de árboles como el de Guernica, que pasaron de ser una campá medieval a ser un núcleo habitado. Sin embargo, también podría estar mostrando el proceso de surgimiento de núcleos como los *Nemetobriga* 'ciudad del *nemeto*' (García Alonso, 2004: 697 y s.), los *φóπος brentanorum*, *segusianorum* o *voconii* (Caro Baroja, 1970: 47) y otros topónimos recientemente ya señalados.

El surgimiento de *oppida* desde santuarios es bien cono-

cido en la Galia y Bélgica, y no hemos de extendernos más en casos como el de Bibracte o *Mediolanum* (Guyonvarc'h, 1961; Le Roux y Guyonvarc'h, 1962: 155 y ss.; Catalano, 1978; Brunaux, 1996; Fichtl, 1991; *Id. et alii*, 2000; Gerritsen y Roymans, 2006). Visto desde este punto, tales procesos ofrecen otras vías de interpretación de los recintos sacros que se localizan dentro de determinados *oppida* desde fechas antiguas, como el templo de Tiermes, el de *Mirobriga* o el altar de Ulaca (Almagro-Gorbea, 1994: 28). Ahora bien, tal fenómeno no obsta para que, como es razonable, en la Hispania Céltica también hubieran existido procesos de absorción de santuarios de federación o de relevancia para el entorno por parte de núcleos venidos a más por factores endógenos o con la ayuda de elementos externos, como sucedió en Manching (Fichtl, 1991; *Id. et alii*, 2000) y como también se aprecia en las tensiones medievales y modernas por el control de santuarios en los reinos hispánicos<sup>481</sup>.

Aun cuando, por desgracia, las estructuras y cronologías de los santuarios urbanos hispanocélticos son mal conocidas, nuestra estrategia también permite plantear otras interesantes hipótesis sobre el contexto sociopolítico de tales santuarios. Por ejemplo, en el mencionado caso vasco, si se tiene en cuenta la progresiva centralización de los rituales

481 Sociólogos e historiadores de la Edad Moderna valoran estos procesos como fenómenos de causas identitarias –por ser lugar de reunión comunal– y expansionismo político y económico, en tanto que una de las comunidades del entorno se lo apropia a costa de los demás (Agudo, 1993).



y espacios de sacralización tradicionales en los cementerios e iglesias (Orella, 1979: 125) frente a las antiguas juntas generales o *Batzarres* de valle.

Del mismo modo, toda profundización en los espacios de consagración y de sacralización de las decisiones debe asumir que se trata de un fenómeno poliédrico coprotagonizado, obviamente, por las partes principales, pero en el que también pudieron intervenir otros personajes y eventos. De esta forma, para que comprendamos la trascendencia de este punto se ha de romper el esquema “un lugar + un ritual o fórmula” e introducir nuevos factores, como la presencia de oficiantes o de personas que encauzan el desarrollo de los rituales o actividades. En la Hispania Céltica dichos roles pudieron estar encarnados por un amplio abanico, desde consejos de ancianos a especialistas religiosos.

Por ello, lo que subyacía en un lugar o elemento relacionado con asambleas y ritos de consagración y decisión era que tanto los ancestros –ya sean las tumbas de los muertos o los ancianos vivos– como una divinidad, y tanto el espacio, como la institución o el concepto que estos representaban, formaban parte de un fenómeno bidireccional del cual resulta inoperante intentar discernir si era la inviolabilidad del acto comunal la que impregnaba al lugar y a otros símbolos relacionados con la misma o si, por el contrario, eran ciertos elementos divinos previos los que legitimaban el *concilium*. Todo forma parte de un mismo paisaje mental y social construido para alcanzar la subsistencia a través de estructuras de reciprocidad básicas, aunque en unos casos destaque más un elemento que otro.

En definitiva, la pluralidad de las prácticas y tradiciones existentes en la Península Ibérica durante la Edad de Hierro impide concebir una única forma económica, social e ideológica cuyo patrón pueda imponerse en cada una de las comunidades indígenas. Los rasgos que definen las sociedades son resultado de la combinación de aspectos geográficos y culturales que, además, adquieren y se desprenden con el tiempo de rasgos definitorios. Por tanto, considerando tales posibilidades, la constatación de formas socioideológicas en el Antiguo Régimen, unida a otros datos arqueológicos, lingüísticos, etc., proyecta en la Hispania Céltica un panorama diverso en sus características externas y cambiante, pero sobre unos parámetros más o menos constantes coincidentes en todo lo referente a la organización de espacios singulares y sagrados indisolublemente ligados a la vida de los núcleos que los sustentaban.

En este sentido, la existencia del término *medianeto* institucionaliza en los fueros y en otros testimonios lo que los árboles y rocas juraderas han hecho por la vía de la Tradición Oral. Las semejanzas con otros ejemplos de espacios para ritualizar acuerdos, pactos y juramentos de la Europa Occidental profundizan esta forma de sacralización de las decisiones y de organización del territorio, cuando menos, desde la Edad del Hierro

### 4.2.III. LAS ETAPAS VITALES

El nacimiento y la muerte son las únicas etapas vitales inexorables, pero el ser humano ha establecido otras fases por su componente fisiológico –capacidad reproductora, fortaleza, madurez decisoria, decrepitud, etc.– y por la trascendencia religiosa, social o económica que comportan –nuevas fuerza de trabajo, capacidad militar, organización familiar, carga familiar, etc.– (Jenkins y Owen, 1980; Genep, 1986). En las sociedades agroganaderas antiguas, la incertidumbre del cambio de actitud y de rol tanto de los protagonistas como de los que les rodean ha estado marcada por la ritualización más o menos dramática de cada transición (Moreau, 1992). Ello no es óbice para que cada grupo étnico, en diferentes momentos de la Edad del Hierro y en su grado de complejidad dentro de comunidades locales, estipulase edades o arcos temporales específicos. Todo rito de paso lo es, más que por alcanzarse el momento biológico de realizarlo, por la sanción de la sociedad que lo aplicaba.

Cada una de las grandes etapas vitales-sociales que pudieron ser significativas en la Europa Prerromana –nacimiento, edad adulta, matrimonio, muerte, etc.– debe además dividirse en subfases –lactancia, pequeña infancia, iniciación, madurez temprana, preancianidad, etc.–, y cada una de ellas es susceptible de una tesis en sí misma. Como ejemplo de ello nos hemos detenido en la etapa de pubertad-juventud, la cual genera numerosas implicaciones sociales, económicas y políticas.

La vía para acercarnos a esta faceta humana y social en primer lugar debe seguir basándose en las fuentes arqueológicas y literarias, ya sean de índole lúdica, religiosa o las puramente legislativas de distintas épocas (Jenkins y Owen, 1980; Kelly, 1988: § 3; Sergeant, 1995a: 220 y s.). La *Arqueología de la Edad* ha sido especialmente desarrollada desde la década de 1990 en relación con la infancia, pero todavía queda mucho trabajo en relación a etapas adultas y ancianas (Lucy, 2005: 43 y 53 con refs.; Sánchez Romero, 2006 y 2010).

Los testimonios de las fuentes clásicas a este respecto en la Edad del Hierro de la Península Ibérica son escasos, y las referencias coetáneas pertenecen a sociedades de Galia o Germania. Otros trabajos desde el comparativismo indoeuropeo señalan tres periodos de la vida de acuerdo con los esquemas trifuncionales –*niños* (<17 años), *juniores* ‘jóvenes’ (17-40 años) y *seniores* ‘mayores’ (>40 años)–, aunque con opción de distinguir entre ellos adolescentes, adultos y ancianos (Sergeant, 1995a: 220 y s.).

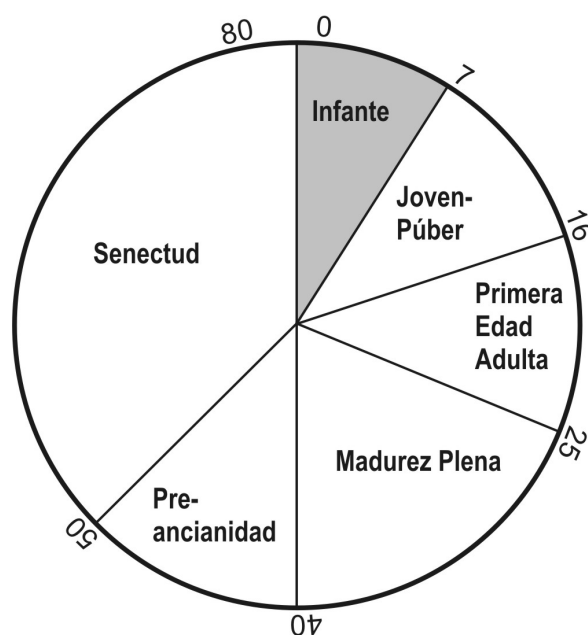
En este sentido, los recientes estudios realizados en torno a las fratrias y ritos iniciáticos indoeuropeos en la Península Ibérica (Moya-Maleno, 2007; Tenreiro, 2007a) evidencian la potencialidad de fuentes de época medieval y etnográfica para los estudios célticos. La interpretación de



tales testimonios desde planteamientos de larga duración aporta un panorama más completo de las sociedades de la Edad del Hierro. En todo caso, se ofrece un panorama de conjunto que profundiza con distinto enfoque y calado según los datos existentes y las etapas a tratar.

Si hubiera que definir en términos de edad –parámetros cronológicos– las etapas vitales de las sociedades hispanoceltas, habría que cuestionarse en primer lugar si, teniendo una indudable capacidad matemática para manejar el calendario (*vid. supra* § 4.1.III *et infra* § 4.3.II.3.b), era de interés la cuantificación de la edad para el establecimiento de los distintos grupos. Se trata de una pregunta recurrente dentro de la Antropología y de la Arqueología (Lucy, 2005: 52), para cuya respuesta las fuentes literarias hispánicas, como la tradición oral sefardí<sup>482</sup> y los primeros censos de población exhaustivos de España, podrían ser útiles. De hecho, el censo del conde de Floridablanca de 1787 (Moñino, 1787; Nadal, 1976; Dopico y Rowland, 1990)<sup>483</sup> tiene la virtud de organizar la sociedad no por sesgo censitario ni por tramos de edad equidistantes, como hacían los censos anteriores y como lo harán los siguientes respectivamente, sino que subdivide la población en seis grupos en función del intervalo de edad<sup>484</sup> al que pertenece y del que emanan seis fases (Fig. 133): *infantes* (0-7 años), *púberes-jóvenes* (7-16), *adultos jóvenes* (16-25), *adultos* (25-40), *preancianos* (40-50) y *ancianos* (más de 50 años)<sup>485</sup>.

El interés de esta aproximación de la España preindustrial reside en que las dos últimas divisiones de población



Censo de Floridablanca, 1787

Fig. 133- Gráfico de edades según el censo del conde de Floridablanca (1787) sobre el que se han superpuesto las etapas a las que se refiere y los eventos biológicos humanos más destacados, según Fernández Cruz, 1979: 126 y ss.).

representan la antesala de la muerte (40-50 años), y en que eran los menos los que rebasaban la edad de 50 años. Quien superaba el medio siglo podía considerarse decano, lo cual no es extraño si se tiene en cuenta que la estimación de la esperanza de vida mínima y máxima para la España de la segunda mitad del siglo XVIII era de 26-29,7 años para ambos sexos, 26,3-30 entre las mujeres y 25,8-29,3 entre los varones (Dopico y Rowland, 1990: 597).

En la España de principios del siglo XX, aun con prácticas higiénicas y salutíferas, la vida seguía reducida a 34 y 36 años escasos para varones y hembras respectivamente<sup>486</sup>. El cambio de Era muestra un panorama similar, pues A. García y Bellido (1981: 218 y ss.) ya constató que el promedio de vida en la Hispania Romana era de 40 años: en la región cantábrica sólo un 18% de los fallecidos habían superado los 70 años (Ruiz Zapatero, 2006: 16). Esto es, tanto en uno como en otro momento no se era anciano con 40 ó 50 años pero, desde luego, eran muy pocas las personas que los superaban y menos las que alcanzaban los 80 años. Las estelas funerarias y los casos centenarios que describieron, entre otros, Plinio *el Viejo* (*N.H.* VII 48) y el Padre Feijóo (1726: I 12, 5-8) y en relación al Norte de la Península Ibérica, confirman con las estadísticas arqueológicas (Almagro-Gorbea, 2006c: 289) que la longevidad era algo muy puntual y excepcional en algunos individuos.

La práctica coincidencia de los testimonios epigráficos y de las fuentes clásicas acerca de la edad de trabajo, ma-

482 La descripción de las etapas del varón en composiciones como *Las Edades del Hombre*, manuscrita a finales del siglo XVIII, es un motivo literario habitual en las coplas sefardíes, en cuya base se ha de considerar el contexto bíblico y talmúdico (Weich, 1993). No obstante, la comparación de esta tradición con la descripción de fases en otros ámbitos no judaicos muestra que se trata de fases genéricas y aplicables al mundo medieval europeo (*vid. infra*).

483 El censo de Floridablanca fue compuesto en 1786, publicado en 1787 por la Imprenta Real y ampliado en 1789. Es el primer censo español de población elaborado en todo el territorio nacional siguiendo lo que podría definirse como técnicas estadísticas modernas. Anteriormente, ya se habían promovido desde la Corona otros menos exhaustivos, véase el del conde de Aranda de 1767 (Fernández Pinedo, 1987: 18 y s.). En la Real Orden (1785: 4 y s.) se especifica que el espíritu del censo era «calcular la fuerza interior del estado, ya para conocer los aumentos que ha recibido con el fomento dado a la Agricultura, Artes y Oficios [...] y repartirlos con igualdad entre todas las clases de vecinos [...] formando lista de número de almas, ó individuos de cada casa, habitación ó refugio dentro del Pueblo, ó en su campo, y jurisdicción, conforme a la edad de cada uno poco más ó menos, y con expresión del oficio que ejerce [...]», adaptándose al modelo que se adjuntaba y en el que los varones y las mujeres se agrupaban por solteros, casados y viudos según 6 categorías de edad (INE, 1987: VII y IX).

484 El criterio para establecer edades no aparece descrito por los estudiosos de este censo (Dopico y Rowland, 1990) y, en lo que a nuestro trabajo respecta, llama la atención que, estando ya asentada la edad de 20 años como momento para ingresar en el servicio militar (Molina Luque, 2001; Asensio *et alii*, 2008: 36 y ss.), este hito no contara a la hora de determinar una categoría, sino que se remite a un concepto de madurez más temprano.

485 Nótese, no obstante, la ambigüedad de esta clasificación en tanto que se plantean dos posibles lecturas: 0-6, 7-15, 16-24, 25-39, 40-49 y 50 y más, y, por otro lado, 0-7, 8-16, 17-25, 26-40, 41-50 y 51 y más (Dopico y Rowland, 1990: 593).

486 Datos para 1901 del Instituto Nacional de Estadística: “Tablas de Mortalidad 1992-2005”. Nota de Prensa (30-X-2007). En [www.ine.es](http://www.ine.es) (acceso 1-XI-2007).

durez, entrada en asamblea, combate, muerte, etc. en el contexto de la Céltica, Germania y la órbita grecolatina muestran un patrón arcaico general en la concepción de las etapas vitales. Algunas tradiciones posteriores en una Península Ibérica preindustrial también podrían completar, con la misma terminología empleada anteriormente, un esquema genérico de las fases de la vida de los hispanoceltas con sus características, ritos de paso, derechos y obligaciones (Fig. 134):

- <7: infancia en el ámbito doméstico;
- 7-12/14: jóvenes y púberes que intervienen activamente en la subsistencia del núcleo doméstico, del que todavía no se han despegado;
- 14-20: primera edad adulta, en la que los jóvenes ingresan en instituciones sociales de la comunidad, se adquiere la destreza para desenvolverse de forma independiente y hay capacidad reproductora femenina latente;
- 20-30: emancipación familiar, capacidad bélica y madurez plena para intervenir con voz y voto en la asamblea;
- 30-50: Continuación de la madurez plena en asamblea y reconocimiento social, pero inicio del declive vital. La preancianidad deviene ante la pérdida de capacidad bélica, reproductora y al ser la edad media de muerte.
- >50: Senectud. Reconocimiento social máximo pero capacidad operativa reducida si no es con el apoyo familiar.

Siempre ha de considerarse una pluralidad de modelos de poblamiento en la II Edad del Hierro, puesto que la clasificación concreta dependería de la economía, de la geografía, de los espacios habitacionales, de la evolución socio-política, etc. Por esta razón, se debería profundizar en el análisis de unidades domésticas medievales y de sus entornos concretos para su comparativa con las prerromanas en aquellos casos en los que se perciben similitudes en los emplazamientos y en los recursos económicos.

Otro acercamiento a la demografía prerromana que incide en las condiciones de vida es el número de miembros por hogar. Sirva de referencia el ejemplo de la parroquia gallega de San Pedro de Cereija, citada anteriormente por sus pervivencias prerromanas en el aprovechamiento de recursos y en la concepción simbólica del territorio (*vid. supra* § 4.1.VII). La estable organización troncal de las familias y los 5-7 miembros por hogar durante la Edad Moderna (Ayán, 2005: 141 y ss.) puede releerse desde la Arqueología y considerarse viable también en un panorama prerromano similar, sobre todo ante las limitaciones del sistema agrario. Esta aproximación no impide que también fuera tradicional hogares con más o menos miembros.

Algunos usos y creencias asociados a la infancia, a la incorporación infantil a las faenas domésticas, etc. permiten afrontar algunas características de las etapas vitales de la Hispania Céltica desde sus pervivencias. Así es como se constata la importancia de ritos de paso ambiguos, como el tránsito de la pubertad a la madurez (Van Gennep, 1986: 78 y ss.) a través de elementos comunes que se encuentran

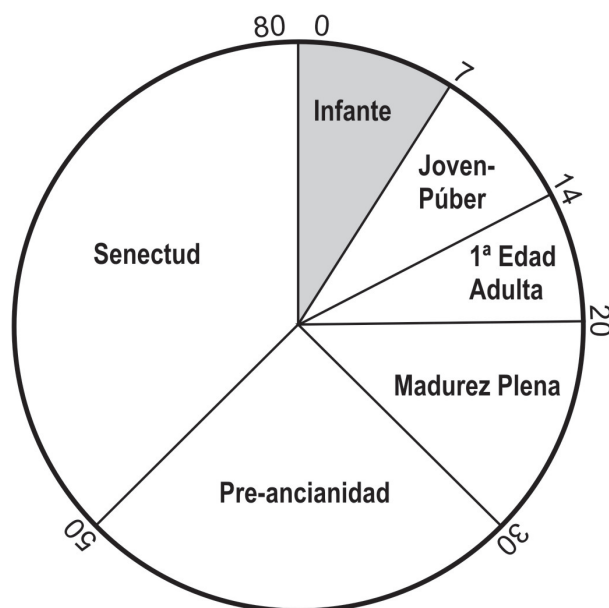


Fig. 134- Gráfico aproximativo de las etapas y edades propuesto para la Hispania Céltica.

en el mundo indoeuropeo, desde las *apaturias* griegas (X., HG I 7, 8) a las fiestas de *quintos* de la Península Ibérica (Sergent, 1995a: 216 y ss.; Borreguero, 2002). Otras fases, como la madurez plena y el matrimonio, son igualmente momentos no prefijados y difícilmente discernibles en tanto que son mecanismos más culturales que biológicos. El marco cronocultural, el sexo o la edad también las consideramos categorías esenciales para entender las sociedades célticas de Hispania y Europa.

#### 4.2.III.1.- ALUMBRAMIENTO Y LACTANCIA

El nacimiento y la primera infancia han sido escasamente estudiados en la Antigüedad y en la Europa Prerromana (Dasen, 2004; Baxter, 2005), ya menudo reducidos al contexto funerario. La concentración en una misma etapa vital del alumbramiento y la lactancia supone aunar una realidad tan polimórfica como entrecruzada e inseparable. Su estudio en relación a la Hispania Céltica debería atenerse, en primer lugar, a que se trata de una etapa vital con varios coprotagonistas: los progenitores, el neonato y la sociedad que le recibe. Por otro lado, la infancia atraviesa distintos estadios –embarazo, dependencia, etc.–, puesto que la lactancia podía sobrepasar históricamente más de tres años (Dettwyler, 2004). Igualmente importante es que la fase puede estudiarse

- a) desde una perspectiva técnica –la forma de parto, mortandad, infanticidio y primeros cuidados–;
- b) desde las repercusiones sociales del reconocimiento de los nuevos individuos;
- c) o desde las consideraciones mágicas que envuelven el embarazo, el parto y la lactancia del bebé (*vid. infra*).

Como señala M. Sánchez Romero (2006; 2007: 191), la maternidad es una construcción cultural imbuida de rasgos

sociales, económicos, políticos, psicológicos y personales desde la Prehistoria. Es muy difícil que en la Hispania Céltica el embarazo y alumbramiento se desligasen de su realidad biológica y mítica, puesto que el parto tenía lugar tras un promedio de 280 días, o lo que es lo mismo, diez meses lunares o siete periodos cuadregesimales (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

En este sentido, el estudio del pensamiento mágico tradicional en la Península Ibérica evidencia la existencia de predicciones destinadas a adelantar las cualidades fundamentales del futuro ser: el sexo y las características personales del mismo. Tan interesante como el trasfondo antropológico en que se basan estos vaticinios son las implicaciones sociales que estos podían tener para una sociedad de la Hispania Céltica y para un individuo que ya estaba predestinado antes de nacer, por ejemplo, en el caso de que estas cualidades iniciales operaran posteriormente en los adultos.

En este sentido, el profesor Almagro-Gorbea (2009: 121 y s.) ha vuelto a evidenciar este tipo de predicciones en el mundo prerromano de la Península Ibérica a través de narraciones y leyendas posteriores: el rey al que se le vaticina que su próximo hijo le destronará, por lo que lo condena a muerte o a pasar la vida encerrado. Este mito, que es un tema habitual en Europa, desde el *Ciclo del Ulster* al Segismundo de *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, también ha sido recogido en leyendas asociadas al castillo de Medellín (BA), lo cual, a su vez, permite relacionar este importante núcleo prerromano con mitos peninsulares de difícil adscripción cultural, como el de *Habis* (*vid. infra*).

La tradición de los augurios de sociedades preindustriales de España y Portugal evidencia la importancia de la observación de algunos parámetros físicos o morfológicos que muestran las embarazadas y el momento astronómico particular, como determinar el sexo por la forma del vientre materno<sup>487</sup> o según la fase lunar<sup>488</sup>. Pero también muestra que los indicios mágicos con más carga social eran todas las señales anómalas de la madre, del feto o del contexto astrológico. Así, la mayoría de los vaticinios respecto al sexo del futuro ser que han podido recogerse en los últimos 150 años se fundamentan en el mismo discurso social patriarcal y peyorativo conocido, cuando menos, desde el mundo romano: los signos considerados positivos y perfectos se asocian al varón, mientras que los imperfectos y ne-

gativos a la mujer<sup>489</sup> (Limón, 1980: 238; Flores, 2001: 177).

A principios del siglo XX en ambas mesetas se interpretaban como designios favorables o una futura virtud para sanar enfermedades algunas manifestaciones inusuales en la gestación o en el nacimiento, por ejemplo, cuando el feto lloraba o hablaba durante el embarazo o cuando se alumbraban gemelos (Díaz y Díaz, 1985: 332; López García, 2002: 54; Domínguez Moreno, 1986: 12). Siglos antes, en Roma, se consideraban malos presagios los partos de niños descomunales, con dientes, siameses o andróginos<sup>490</sup>, al igual que la muerte de siameses también era considerada mal agüero según Hidacio (*Chron.* 1086-1088).

Otros aspectos del parto a priori más técnicos, como la asistencia a la parturienta y las formas tradicionales de dar a luz, también conllevan interesantes cuestiones sociales y simbólicas. De una parte, era relativamente frecuente que el parto fuera una cuestión sólo de las mujeres de la familia y de alguna anciana o persona experta –*parteras*– de la aldea (Del Estal, 2005: 51). Sin embargo, la creencia de que el parto era más corto si la mujer estaba en cuclillas o sentada sobre las rodillas de un varón –bien el marido, bien el hermano–, como se practicaba hasta principios de siglo XX en Albaladejo, Ciudad Real (Ramírez y Plaza, 1993: 404; López García, 2002: 208), trae a colación temas de linealidad y de reconocimiento de la descendencia en el mundo prerromano.

Este matiz social también podría subyacer en aquellos alumbramientos que tenían lugar en relación con el hogar del núcleo doméstico, como en los partos de pie con el único apoyo de las cadenas de la chimenea, como en San Martín de Castañeda (ZA) (Del Estal, 2005: 51), o en la exposición de los recién nacidos al fuego que atribuye la *Primera Crónica de Alfonso X* a los *almujuces*. Como evidencia González García (2001: 365) los *almujuces* son una raza mítica que invadió la Península Ibérica cuya narración aporta tradiciones igualmente míticas del mundo céltico peninsular.

En el caso de parir de pie, como en ciertos pueblos de Galicia (González Reboredo, 1990: 38) y el citado de las montañas sanabresas, amén de juzgarse como rasgo identitario de las comunidades, también debería analizarse su trascendencia desde una óptica simbólica. El nacimiento vertical de los niños entre los pies de la mujer fue un *topos* desde Homero y se tenía por una forma de confirmar la “humanidad” del recién nacido (Belmont, 1973: 84 y ss.;

487 Circular o aplastado, hembra; apuntado o piramidal, varón (Díaz y Díaz, 1985: 332; López García, 2002: 207).

488 La concepción o alumbramiento en según qué fase lunar ha sido tradicionalmente tenida en cuenta para conocer el sexo del nuevo ser: en Cuarto creciente, niños; en Cuarto menguante, niñas, lo que concuerda con el estigma tradicional de considerar nefasto nacer en esta fase (Flores, 2001: 177). Por su parte, como también ocurría en Francia (Sébillot, 1904: 53), en tierras de Ciudad Real a principios del siglo XX se decía que «*si es menguante, semejante* [del mismo sexo que el anterior hijo habido] y *en creciente, diferente*» (López García, 2002: 207). Las fuentes etnográficas al respecto, no obstante, son contradictorias.

489 Aunque Aristóteles (*H.A.* VII 583b, 1-5) critica ya la creencia en el vaticinio del sexo según el lado por donde se moviera el feto, en la Antigüedad fue común, por ejemplo, la creencia recogida por Varrón (*R.R.* II 5, 13) de que si el toro desmontaba a la vaca por la derecha el ternero sería macho y si lo hacía por la izquierda, hembra. Esta correlación enlaza con una cosmología arcaica que identifica lo nefasto con la izquierda –la mujer– y lo procedente de la derecha como positivo y masculino (*vid. infra* § 4.3.III.2).

490 El *Libro de los prodigios* de Tito Livio y en general toda su obra (Liv., *A.U.C.* XLI 21, 5-11) es un buen ejemplo de estas creencias.



Segarra, 2004: 134 y s.). Aunque se trata de una forma de parto extendida en distintas culturas<sup>491</sup>, la “caída” del neonato fue también un rasgo indoeuropeo. Por ende, nuestra tradición del NO encaja como pervivencia prerromana y permite interpretar este tipo de parto céltico como todo un compendio de símbolos jurídicos y cosmológicos.

Un tema relevante a estudiar en relación con los alumbramientos de la Hispania Prerromana es la mortalidad de las madres y de neonatos/nonatos. La septicemia puerperal ha sido hasta el siglo XX una frecuente infección uterina postparto que complicaba de forma directa al neonato (Fernández Cruz, 1979: 164). De hecho, los miramientos por la parturienta y por el bebé son modernos<sup>492</sup>, hasta el punto de que se consideraba positivo el trabajo a pleno rendimiento de la embarazada<sup>493</sup>. En este sentido, también habría que discernir si pudo ser habitual en el mundo prerromano la práctica tradicional de que la madre recibiera un mínimo refuerzo en la dieta para recuperarse y para acelerar la subida de la leche, e incluso si tal término puede corroborarse con los datos arqueológicos<sup>494</sup>.

De forma paralela, otra pregunta ignorada por los protohistoriadores es qué disposiciones y consecuencias pudieron desarrollarse entre las comunidades hispanocélticas ante la importante tasa de niños disminuidos que, como se aprecia en el vocabulario indoeuropeo (Sergent, 1995a: 241 y s.) y en las sociedades premodernas, era provocada por las enfermedades prenatales, las vicisitudes del parto y otras afecciones posparto propias de la falta de higiene, como los paludismos o las poliomiélgitis deformantes y paralizantes (Rouché, 1987: 444 y s.).

En esta línea, también se ha de atender a la variedad de actitudes y rituales en los momentos posteriores al alumbramiento en las últimas sociedades rurales. El posparto se

convertía en un acto social y la casa de la recién parida se convertía en lugar de reunión con la excusa de felicitarla (López García, 2002: 48), si bien no conllevaba ninguna celebración especial. En este caso, lo llamativo es que la visita constituía una primera presentación social del nuevo individuo y un mecanismo por el que la comunidad asumía su compromiso para con él.

Sin embargo, en la Hispania Céltica, como en el mundo tradicional, parece que esta práctica no implicaba que el neonato fuera reconocido como un ser inserto en la comunidad. Así se desprende de las tradiciones en los asentamientos prerromanos y modernos del enterramiento de los recién nacidos y bebés en el espacio de la unidad doméstica. En la Edad del Hierro este ritual está bien extendido por la zona ibérica —desde Murcia hasta el Sur de Francia— y también está presente en el Valle del Ebro y el mundo celtibérico y vacceo, por ejemplo en el *oppidum* palentino de Monte Bernorio o bajo el suelo de la casa circular del siglo VI-V a.C. de El Castillejo de Fuensaúco, en Soria (Romero y Misiego, 1995: 136 y s.; Lorrio, 1997: 348; Lorrio *et alii*, 2010; Torres Martínez, 2011: 539). Asimismo, aparece en la tradición vasca de depositar al nonato bajo el alero de la casa (Barandiarán, 1972: 415). Como se tratará más adelante, esta falta de reconocimiento social se podría dilatar en momentos históricos hasta los 7 años (*vid. infra*), lo cual no significa que, como ya señalara Aristóteles (*H.A.* VII 583b 10), el hijo o hija fuese considerado miembro familiar ya desde la primera semana de gestación.

A tenor de las costumbres aldeanas también se ha de poner en duda la existencia de un puerperio como periodo de cuarentena en el que la mujer hispanocéltica estaba recluida. Raras veces la mujer cumplía esta fase de cuarenta días en las que se carece de menstruación y que la Iglesia Católica concebía como periodo de purificación dentro del hogar. Tras dos o tres días, la recién parida salía de casa e incluso retomaba las faenas habituales, lo cual era interpretado en la Galicia de principios del siglo XX como un rasgo de mujer fuerte y hacendosa (Domínguez, Moreno, 1986: 2; González Reboledo, 1990: 49). Tal realidad, más que una consecuencia extrema de la explotación moderna de género y de clase o ser rasgo de barbarismo (Caro Baroja, 1970: 27 y s.), se menciona ya en las mujeres ibéricas (Str., *Geog.* III 4, 17) y de Iliria (Var., *R.R.* II 10, 9→) y evidencia un sistema rural en la Edad del Hierro en el que la subsistencia diaria no permitía la inactividad completa y prolongada de uno de sus miembros principales, en especial si el varón tenía también que abandonar temporalmente el hogar para realizar labores silvícolas, agroganaderas o bélicas.

La hipótesis de la rápida incorporación de la mujer de la Edad del Hierro es compatible con que ésta asistiera posteriormente a una ceremonia de purificación ritual individual al cumplir el puerperio o con que participara en otras ceremonias colectivas, al uso de las *Matronalia* romanas o la *Candelaria* cristiana (2/II) (*vid. infra* § 4.3.II.3.b). La

491 Se ha testimoniado la forma de dar a luz de pie, entre otras sociedades, entre los árabes, los esquimales o en el Turquestán.

492 Para reflejar esta cuestión A. Nieto (2003: 33) dice que «en mi pueblo y por esta época [La Mancha a mediados del siglo XX], las mujeres no parían bebés y, la verdad, tampoco había arriba de media docena de papás y mamás».

493 J.M. Domínguez Moreno (1986: 2) recogió de una anciana de Caminomorisco (CC) que «Lah preñáh d' agora paein toah malah. Antih, na d' esu. Mehmú que beh una casá de pocu y beh la su cara y, ya ehtá, d' ensiguía lo sabih. Toa malina, toa malina... y sin gana de hacel ni un na. ¿Anti? Poh preñá del to y toitu el santu día agachá y d' acá p' allá. ¿No be uhté? Con el trabajal se quea el pellehu abaanáa y eh güeno esu. No mehmú sintía asín com' una cosina y m'iba y el ni ñu ehtaba ihpiertu y se salía solitu, cuasi que sin huerza... y cuasi que sin dolel, polquí ehtamu hecha al trabahu. Lah bagah d' agora no se muebin y el niñinu benga a dormil y dormil... y de dormiú no s' empuha, asín que toah hacin un mal paril.».

494 Una constante etnográfica en la Península Ibérica era que la madre recibiera gallina (*Gallus gallus*) cocinada o en caldo. En otros casos también se aportaba algo de vino (Fraguas, 1973: 25; Cerrato, 2002: 123; Valdivielso, 2005: 166; Bustio y Casado, 2006: 247). Traemos a colación la existencia de depósitos de ofrendas, como un plato preparado de gallina en la tumba 50 de Las Ruedas (Padilla de Duero, VA) a finales de la Edad del Hierro (Torres Martínez, 2011: 537). ¿Sería lícito y coherente preguntarnos si estaríamos ante la tumba de una parturienta sin más relación a priori que la coincidencia?

importancia de los ciclos cuadregesimales en la Hispania Céltica están suficientemente atestiguados como referentes simbólicos y sociales básicos.

Otro ritual atestiguado en algunos pueblos de la Hispania y la Europa Céltica cargado de simbolismo que repercutía en el rol de la mujer era es la *covada*.

#### 4.2.III.1.A.- LA COVADA

La *covada* tenía lugar tradicionalmente durante el parto y los primeros días de lactancia en algunos lugares de la Península Ibérica. Esta práctica consistía en la supuesta transferencia mágica de los dolores de la gestación y del parto –*covada prenatal*– de la madre al padre; o en que, tras el parto, el padre se acostara con el recién nacido simulando los dolores y la debilidad del postparto y recibiera las visitas y agasajos de los allegados, mientras que la recién parida incluso salía a desempeñar las labores de subsistencia –*covada postnatal*–. Los ensayos dedicados a esta práctica en España<sup>495</sup> y el resto del mundo son numerosos y, por lo general, ofrecen un excesivo enfoque psico-antropológico (Kroeber, 1948: 194 y ss.; Serra y Serra, 2007).

Hasta el siglo XVII la *couvade* pudo ser documentada en Alemania, Inglaterra, en los Pirineos Atlánticos (Bearn, FR), en el territorio peninsular del País Vasco, en el Pirineo oscense, en Poza de la Sal (BU), en el valle cántabro del Pas, en la Maragatería de León y en la zona gallega colindante; y en el otro extremo de la Meseta, en Casas de Ves de Albacete (Caro Baroja, 1970: 27 y s.; Taboada en González Reboredo, 1990: 80; Valdivielso, 2005: 164; Rodríguez Pérez, 2008: 7). Aunque no en todos los lugares donde se ha señalado su existencia se ha podido constatar posteriormente<sup>496</sup>, estos ritos todavía se documentaron, por ejemplo, en las montañas de Reims (FR) hacia 1924 y en las islas de Ibiza y Mallorca en los años 60 del siglo XX (Serra y Serra, 2007: 45).

En la Antigüedad, la *covada* aparece documentada en Grecia, como entre los tibarenos de la costa Este del mar Negro (Apollon. R., Arg. II 102 y ss.), y, lo que es más interesante, entre los cántabros, los ibicencos o los corsos prerromanos (Diod. S., B.H. V 14, 2; Str., Geog. III 4, 17). Aun ignorando la presencia centroeuropea de la *covada* en época moderna, su dispersión en la Hispania Céltica y entre otras poblaciones en torno al mundo céltico, como Córcega (Grosjean, 1966), pone de manifiesto un panorama de convergencia de tradiciones arcaicas con el marco mediterráneo (Fig. 135).

<sup>495</sup> El artículo de Gárate (1975b) recopila estas fuentes hasta el último tercio del siglo XX y manifiesta su postura escéptica al respecto de la existencia de tal práctica.

<sup>496</sup> En la comarca de la Maragatería, por ejemplo, el hecho de que la *covada* no aparezca reflejada en la obra realista de Concha Espina (1914) podría evidenciar que o bien no la tuvo en cuenta o bien, cuando menos, que este rito estaba desaparecido ya en el siglo XIX (Rodríguez Pérez, 2008: 9). Por el contrario, en la encuesta realizada por el Ateneo madrileño en 1902 obtuvo 81 respuestas afirmativas de municipios sobre la práctica de dicha costumbre (Fraile, 1986).

Más arduo es analizar el significado y las consecuencias de la *covada* en las sociedades prerromanas. En sentido estricto, e independientemente de que en algunas culturas no europeas el rito se justifique como una forma de beneficiar al recién nacido (Kroeber, 1948: 194), desconocemos la explicación *emic* o etnohistórica de la *covada* hispanocéltica e hispanomedieval.

Las teorías psicológicas la definen de forma genérica como un síntoma del deseo del varón de asumir cotas de filiación similares a las de la madre-bebé, las cuales le están vedadas biológicamente (Serra y Serra, 2007: 46). De hecho, en las *Elementary Ideas* de E.B. Tylor se concibe como una práctica propia de una fase evolutiva universal, en la que la madre cede la potestad del reconocimiento de la descendencia al padre (Kroeber, 1948: 194). Las conclusiones antropológicas superan el propósito de este trabajo, pero este marco trae a colación la posibilidad de encontrarnos ante otro ritual de reconocimiento de la descendencia en el entorno céltico.

La *covada* podría constituir un recurso empleado y singularizado entre algunos grupos prerromanos equivalente al ritual del reconocimiento de los hijos por parte de los griegos o de los *paterfamilias* romanos cuando los asían en brazos (Fustel de Coulanges, [1875]: 151; Eliade, [1949]: 372; Veyne, 1987: 23; Torrent, 1991: 74 y s.; *Ibid.*: 248 y s.). Tal manifestación, como se ha puesto de relieve por varios investigadores en relación a los cántabros (Caro Baroja, 1970: 27 y s.; Peralta, 2000: 90), concuerda con los sistemas matrilineales –que no matriarcados (Str., Geog. III 4, 18→)–, e incluso podría estar marcando la transición a sociedades patrilineales.

No obstante, huelga señalar que la complejidad social no se mide por el grado de implantación del patriarcado –concepto evolucionista–. No hay inconveniente en que la *covada* existiera en sistemas matrilineales, pues, como se ha expuesto en capítulos precedentes, pervivieron en épocas posteriores (*vid. supra*), o en que, en este sentido, tal rito tuviera lugar también en sociedades donde el varón ya ejerce el dominio efectivo. Es más, el rito atestiguado etnográficamente podría haber sobrevivido ya como ritual de marcada etnicidad, pero descontextualizado y sin más trasfondo social que el meramente ceremonial.

No obstante, esta práctica pudo estar argumentada o fundamentada míticamente en la Hispania Prerromana del mismo modo que la literatura medieval irlandesa narra el parto y muerte de *Macha –Brigit–*. Según el relato mítico, al ser ésta obligada a correr una carrera embarazada, la mujer lanzó a los hombres del Ulster (IRL) la maldición de que «cuando llegue un tiempo de opresión, cada uno de vosotros que vivís en este reino se verá afectado por la debilidad, similar a la de una mujer durante el parto, y esto es lo que deberéis soportar durante cinco días y cuatro noches, hasta la novena generación, y así será» (Markale, 1992: 116, traducido). Somos conscientes de que el relato

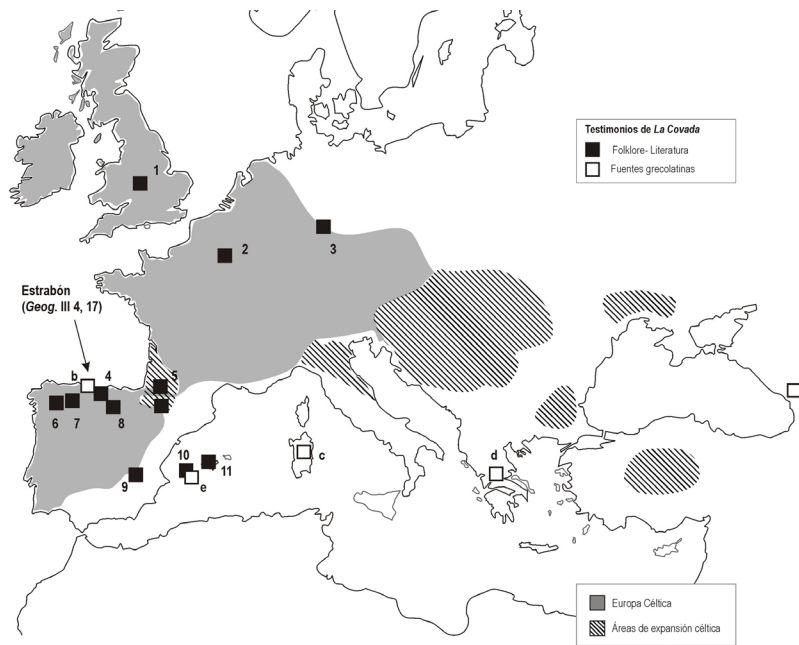


Fig. 135- Dispersión del rito de la covada en Europa y en la Península Ibérica en fuentes clásicas y etnográficas.

no alude explícitamente a la covada –sino que más bien, como ya se percató C. Sterckx, tiene puntos en común con el mito del nacimiento de Apolo (Hily, 2007: 195 y s.)–, pero la maldición describe el desarrollo y síntomas de este rito. El contexto de parto de la diosa gaélica también podría aproximar la covada –al menos en Irlanda– a un trasfondo mítico relacionado con la faceta trifuncional de fertilizadora y protectora de las mujeres (García Fernández-Albalat, 1999b).

Sea como fuere, la covada tiene implicaciones sociales desde el punto de vista de la linealidad y la etnicidad lo suficientemente destacadas como para considerarla un rito susceptible de haber operado en algunos grupos de la Hispania Céltica y, por ende, advertimos la necesidad de profundizar en su investigación.

#### 4.2.III.1.B.- AMAMANTAMIENTO POR ANIMALES

Recién nacida la criatura las creencias populares cernían sobre ella todo tipo de peligros y seres míticos nefastos, aunque lo único cierto es que la alta mortalidad de neonatos tenía que ver con todo tipo de enfermedades, zoonosis y desnutriciones (*vid. supra*). Contra los maleficios se debían proteger con amuletos y con prácticas que son bastante comunes a toda la Península Ibérica. Por ejemplo, al niño hurdano le acechaba la Luna, las brujas y el *quebrau* (Fraguas, 1973: 25 y 27; Barroso, 1989), los cuales se ahuyentaban con amuletos de madera y metal –lunas o manos–, en caso de estar *alunados*, exponiéndolos de cara a la Luna creciente (Barroso, 1989; Espíritu Santo, 1990: 172 y s.). Algunas de estas concepciones serán tratadas al hacer referencia a la mentalidad y la ideología, pero hay otros peligros relacionados con animales que forman un *topos* mítico específico de la lactancia muy interesante para el mundo hispanocéltico.

La leyenda por antonomasia de la supervivencia del recién nacido gracias a animales salvajes es la de la loba capitolina de la Roma Arcaica (Liv., *A.U.C.* I 4, 6-7), pero se trata de un pasaje propio la órbita indoeuropea (Plin., *N.H.* VIII 22, 61) y eslava (Eliade, [1949]: 375)<sup>497</sup>. En la Península Ibérica aparece de forma menos explícita pero ancestral en el mito de *Habis* (Just., *Ep.* XLVI 4, 1-11). Éste, nieto ilegítimo del rey tartésico *Gargoris*, fue abandonado en un cubil de fieras y criado en el bosque hasta que finalmente fue reconocido e investido soberano. El argumento se repite en el romance germano de Wolddietrich del siglo XIII e, independientemente de los rasgos históricos con el que el héroe reactualizó la narración (Lukman, 1940; 1941), *Habis* y Wolddietrich traen a colación un mito arcaico ya presente en la Hispania Prerromana que relacionaba héroes, animales, bosques y realeza. Los estudios de M. Almagro-Gorbea (1997; 2009: 121 y s.) en torno a la mitología tartesia y a la necrópolis prerromana de Medellín parecen avalar esta creencia en la Hispania Prerromana.

Sin embargo, la posibilidad de que estos acontecimientos pudieran haberse dado con relativa frecuencia es remota. Es más probable que este *leitmotiv* tópico fuera un recurso mítico de heroización inventado y recurrente en el que se exagerara cierto aislamiento del sujeto antes que un indicio de veracidad de tales sucesos. De hecho, estudios como el del denominado *niño selvático* de Sierra Morena en la segunda mitad del siglo XX (Janer, 1979) muestran los problemas de adaptación y comunicación de individuos criados entre animales aun cuando previamente se han iniciado en el proceso de socialización: «*el afán por volver a la soledad de la selva surge una y otra vez, después de*

497 Entre los relatos de niños abandonados o perdidos criados por lobos son célebres las leyendas eslavas de los gemelos Walifora y la de Iván Karolievic, un niño que sobrevive amamantado por una loba. Ésta era su propia madre hechizada (Charro, 1998).



*cada fracaso, cuando observa que no llega a adaptarse a la vida de la sociedad humana» (Ibid.: 93)<sup>498</sup>.*

Por otro lado, es bien conocido que abandonar a los bebés e infantes en el campo significaba prácticamente su muerte, en especial a mano de los lobos, como se constata en un tipo de infanticidio encubierto que se desarrollaba en la Francia Medieval (Milin, 1993: 43; *vid. infra* § 4.2.III.7) o en la precaución tradicional orensana de dejar a los bebés colgando de árboles si la madre no lo portaba a sus espaldas mientras trabajaba en el campo (Cerrato, 2002: nota 2).

Otro argumento que relacionaba animales y lactancia infantil era la creencia en serpientes y culebras que aprovechaban la noche para succionar la leche de las recién paridas. No existe una moraleja del relato y, aunque la acción de la alimaña impedía amamantar al lactante, en principio ésta no iba directamente contra él. Se trata de uno de los temas más extraños y más extendidos en la Península Ibérica y en Europa<sup>499</sup>, el cual, al aparecer en la iconografía románica (Fig. 136), podría estar fusionando pervivencias prerromanas con otras simbologías más al gusto de la época, como temas moralizantes en torno a la lujuria o mitos griegos<sup>500</sup>. Por ello, se plantea la posibilidad que esta creencia popular tenga que ver con la fuerte impronta de la mitología de los ofidios en la Hispania Céltica (*vid. infra* § 4.3.I.3 y II.4.b).

En este sentido, las interpretaciones de este mito desde parámetros psicológicos contrastan con la hipótesis de que esas serpientes que se amamantan pudieran ser divinidades o espíritus de antepasados que retornan para revivir a través del propio linaje. A este respecto, el final trágico de la serpiente, seguida hasta su guarida y muerte (Gómez Torrijos, 2000: 227; Lázaro Polo, 2008: 29), podría invalidar esta interpretación, siempre y cuando este último pasaje de muerte no haya sido añadido y generalizado posteriormente para darle un sentido coherente.

498 Marcos Rodríguez Pantoja (n. 1946) fue llevado a los valles de Sierra Morena con siete años y allí pasó aislado 12 años, desde 1953 hasta 1965, sólo con contacto visual esporádico y distante con otros hombres. Su caso fue estudiado por el antropólogo G. Janer en su Tesis Doctoral (1978), la cual se publicó en estudios posteriores (1979, 1984). La vida montana de Marcos demostró la capacidad humana de entender los comportamientos animales –zorros, lobos, rapaces y serpientes– y de formar parte de sus sociedades a través de la intuición, la observación y el uso de algunas destrezas adquiridas durante su infancia. Pero su reintroducción en la sociedad también constató que Marcos carecía de otras destrezas sociales, como la vergüenza, el sexo, el discernimiento de los engaños y la comprensión misma del lenguaje, con las que desenvolverse en el mundo humano.

499 En España esta leyenda es muy frecuente: las *serpes* de Galicia y Asturias, el *lacuerdo* de Aragón, en la Meseta, Extremadura y La Mancha, pero también en el arco levantino y en las sierras más meridionales de Andalucía (Domínguez Moreno, 1988a: 155 y ss.; Martín Criado, 1999b; Gómez Torrijos, 2000: 227; López García, 2002: 52; Álvarez Peña, 2003; Lázaro Polo, 2008: 28 y s.). En el resto de Europa esta leyenda es similar, como en Alemania o en el caso de la “*spersuria*” y la “*serpe lattona*” en Italia (Dumézil, 1939).

500 Por ejemplo, en Sta. M<sup>a</sup> la Real de Sangüesa (NA) o en la Iglesia de Teza.



Fig. 136- Dos serpientes mamando de una mujer en el capitel de la Iglesia de Lastra de Teza (BU). Esta escena, interpretada como alegoría de la lascivia, se repite en otras esculturas de la época, como la situada en una arquivolta de la Iglesia Sta. M<sup>a</sup> la Real de Sangüesa (NA). Fuente: <http://asociacionsina.org/2010/04/17/el-dulce-mamar-de-la-culebra> (acceso 18-VII-2011).

#### 4.2.III.2.- INFANTE

Junto con mujeres y ancianos, los niños son uno de los grupos sociales de la Edad del Hierro de la Península Ibérica que más ocultos han permanecido a la investigación y a los investigadores. Su invisibilidad está motivada por factores objetivos, como la menor cantidad de restos óseos y materiales infantiles, pero también por la escasa atención prestada a su capacidad de crear y modificar registro material. Esta tendencia se ha invertido con investigaciones arqueológicas más exigentes (Chapa, 2003: 117; Lorrio *et alii*, 2010; Nájera *et alii*, 2010), con el desarrollo de la *Arqueología de la Infancia* (Kamp, 2001; Dasen, 2004; Baxter, 2005; Wileman, 2005; Sánchez Romero, 2010) y, muy especialmente, con las vías que abre la Etnoarqueología y el estudio de sociedades rurales preindustriales de la Península Ibérica (Politis, 1998; González Ruibal, 2003b: 195).

Como se ha señalado, la infancia es una de las etapas vitales tradicionales cuyo inicio en principio es menos problemático, pues se remonta al mismo parto<sup>501</sup>. Se caracteriza principalmente por tratarse de una fase en la que el ser es totalmente dependiente para su subsistencia, sin capacidad reproductora y en proceso de aprendizaje de las he-

501 No obstante, otras clasificaciones inician la infancia con la primera dentición, con el final de la lactancia –que puede durar más de tres años (Dettwyler, 2004)–, con los primeros pasos –que se inician hacia el primer año–, o con el lenguaje –que puede retrasarse hasta 4 años–. Así es como aparecen distintas subfases, como la *pequeña infancia* (Dasen, 2004).

ramientas sociales, económicas, culturales e ideológicas que le permitirán desenvolverse en un futuro. Siendo estas metas variables en la edad y en el sexo y su cuantificación una cuestión tan biológica como cultural, la experiencia etnográfica evidencia que el final de la etapa es determinado de forma consuetudinaria y uniforme a la comunidad a través de un rito de paso a la adolescencia y juventud.

#### 4.2.III.2.A.- JUEGO Y APRENDIZAJE

El juego es un aspecto clave para el estudio de la Hispania Céltica tanto en su faceta de vía lúdica para el aprendizaje e inculcación de roles y para la constatación de paleopatologías, así como para la interpretación del registro arqueológico. Las condiciones de vida de la población infantil dependen de factores externos de tipo climático y orográfico que intervienen en el juego –caídas, enfriamientos, infecciones, etc.–, pero más importante aún es el hecho de que el juego y el “vandalismo” de los niños haya sido uno de los agentes de cambio del registro arqueológico más decisivos. La acción constructiva o destructiva de los niños en estructuras abandonadas que se constata en el mundo tradicional permite a la estrategia etnoarqueológica (González Ruibal, 2003b: 195; Bermejo Tirado, 2008 y 2011) plantear en el ámbito prerromano la adscripción de algunas “anomalías” en las excavaciones a la acción de los párvulos.

El juego infantil es un aprendizaje en sí mismo que, por imitación e inculcación, mimetiza las conductas y actividades de los mayores y reactualiza el universo imaginario de la familia y de la comunidad. Es más, también se ha de considerar que tras el juego prerromano debían transmitirse gestos, muecas, actitudes o posturas que serán fundamentales para el desenvolvimiento en la sociedad (*sensu* Janer, 2003; *sensu* Díaz González-Viana, 2004: 79-89).

La alusión de Diodoro Sículo (*B.H.* V 18, 4) al entrenamiento con honda de los niños baleáricos supervisados por sus madres evidencia un grado sumo de la especialización de la sociedad en uno de sus medios de supervivencia. En este caso, el hecho de que se tratara de un medio tan extremo e identitario como la guerra y los honderos baleáricos hace comprensible que los autores clásicos no repararan en otros juegos más generalizados en los ámbitos agroganaderos de la Antigüedad, y que pudieron corresponderse con los que etnográficamente se ha podido documentar hasta el siglo XX. La acción de construir pequeñas represas en torrentes de agua o “jugar a las cabras”, como en los Picos de Europa (Bustio y Casado, 2006: 237), imitaba sistemas de riego y reproducía el esquema de pastores y rebaño, esto es, una **temprana especialización** infantil.

Algo similar ocurría con la fabricación de artefactos en miniatura para la familiarización de los pequeños con las faenas diarias, ya fueran carros (Fig. 137), narrias u hondas (García Lomas, 1949: lam. XII-1; Alonso Ramos, 2008b: 114 y s.). *Sensu stricto*, no se puede atribuir por extensión a los niños todo objeto arqueológico miniaturizado –como demuestran las miniaturas en las necrópolis de Palenzue-



Fig. 137- Niños cántabros con carrito leñero a mediados de siglo XX (García Lomas, 1949: lam. XII-1). El modelo de carro es similar al utilizado en la vida cotidiana de entonces.

la (PA) o Las Ruedas (Padilla de Duero, VA) (Lucy, 2005: 45; Torres Martínez, 2011: 533)–, pero la interpretación conjunta de etnografía y contexto arqueológico aporta un panorama de la Edad del Hierro que supera cualquier rasgo peyorativo de “juguete” que acusan otros autores (Lillhammer, 1989: 98 y ss.). En verdad se trata de un juego y, a su vez, de un primer paso dentro del mundo “formal” de los adultos en tanto que depositarios del orden económico y cultural de la comunidad.

En la Hispania Prerromana, la introducción tradicional de los niños en las faenas a través de juegos los formaba e incorporaba a la acción, al tiempo y al territorio de los adultos, asumiendo proporcionalmente el protagonismo y la responsabilidad como futuros continuadores del orden social. Es más, el aprendizaje supone una ayuda a la subsistencia de la familia. Así lo expresaban en 1901 los gallegos de Villar do Monte (San Fiz de Reimondez, Sarria, LU): «*Os fillos son criados e educados agarimosamente e dende moi pequeniños, case cando comezan a andar [con 6 años decían otros], son obrigados a traballar, gardando unha ovella, un porco, unha vaca, etc. ata que axusdan ós seus pais nos traballos maiores*» (González Reboredo, 1990: 139). Se ayudaba a los padres en las tareas propias de su sexo –traer agua, hacer leña, etc. (De Hormaza, 1988: 444)– y, como constataron Harris (1990: 147) y otros autores (Kamp *et alii*, 1999: 314) en distintas sociedades, es un mecanismo básico de producción en la unidad doméstica, puesto que con apenas diez años ya se produce más de lo que se consume.



La temprana aportación de los niños al sustento familiar fue un hecho indiscutible en las comunidades ganaderas tradicionales de la Península Ibérica. Por ejemplo, la entrada como *zagales* –ayudantes– trashumantes en las sierras abulenses tenía lugar durante el siglo XX entre los 9 y los 12 años (Sánchez García, 2000: 120). Se trataba de personas que hasta esa nueva etapa no tenían consideración social de individuos y, así, las Ordenanzas de 1856 de Sotillo de Cabrera (LE) señalaban claramente que siendo los niños menores de 7 años no se debía hacer duelo público por su muerte<sup>502</sup>.

El cambio de estatus a tal edad aparece recurrentemente en la España preindustrial<sup>503</sup> y coincide con testimonios de la Europa Atlántica siglos antes, puesto que en la Escocia de finales del siglo XVIII ya se contrataba a los individuos de 8-10 años para pastorear el ganado (Sinclair, 1794, § 11: 622). Del mismo modo, en la Irlanda Medieval todos los niños o niñas tenían la misma consideración legislativa hasta los siete años con independencia del rango social de su familia y, tras esta infancia, podían comenzar el *fosteraige* (McAll, 1980: 7).

En este sentido, Margarita Sánchez (2007: 186) también señala que la importancia del juguete trasciende al mero entretenimiento. La interacción de los niños con otros objetos forma parte del aprendizaje y de la socialización y desde la Prehistoria Reciente tienen una carga de estatus y género dirigida a reproducir categorías sociales. Como muestra véase que en los últimos siglos la dimensión didáctica del juguete de las niñas se manifestaba en simulacros maternos con muñecas de materiales perecederos –trapo y madera– y de cocina doméstica a través de pequeñas vasijas confeccionadas al efecto (Bustio y Casado, 2006: 238; Alonso Ramos, 2008a: 74 y s.; 2008b: 122 y s.).

Pero el caso de los cuencos en miniatura y de las pequeñas y toscas cerámicas que aparecen documentados desde el Calcolítico (Cerdeño y Juez, 2002: fig. 65; Alonso Ramos, 2008b: 124 y s.) y en distintos contextos también alerta de la necesaria prudencia interpretativa del investigador. De una parte, hay consenso en la adscripción de las pequeñas producciones cerámicas a individuos infantiles desde la Edad del Bronce<sup>504</sup> (Nájera *et alii*, 2006: 155; Crespo y Cuadrado, 2008: 48 y ss.) y en época ibérica (Chapa, 2003). Estos juguetes pudieron operar como herramientas didácticas para exteriorizar los procesos de socialización

y para interiorizar la destreza artesana. Ahora bien, su reducción a elementos de género contradice los testimonios de vasitos asociados a niños varones ya desde la Edad del Bronce, como en la Motilla del Azuer (Daimiel, CR) (Nájera *et alii*, 2006: 152 y s.). Es más, el hecho de pertenecer la mayoría de estos pequeños cuencos a necrópolis –incluso en distintas épocas–, bien puede aludir a ofrendas votivas o a otras utilidades más que a elementos de juego/aprendizaje de los infantes (Barraca, 2001: 92 y ss.; Nájera *et alii*, 2006: 155).

Del mismo modo, la aparición de menaje de vino en tumbas infantiles, como en Las Ruedas (Padilla de Dueño-Peñaflor, VA) hacia el siglo II a.C., se intenta abordar desde simbologías ultraterrenas y desde rituales de los vivos para con los difuntos (Sanz y Romero, 2010). Estos rituales, que no tuvieron por qué ser homogéneos ni tan siquiera en la misma comunidad, también deben analizarse desde perspectivas más amplias. Por ejemplo, como ya se señalara en el VI Simposio de Celtíberos acerca del caso vacceo, existen refranes castellanos de mediados de siglo XX, como «*Sopa en vino no emborracha, pero alegre a la muchacha*» (Panizo, 1995: 216), que ponen de relieve la tradicional y temprana ingesta de vino y otras sustancias alcohólicas de niños y niñas prepúberes. Aun no siendo el vino un producto abundante en las familias rurales, esta bebida ha sido habitualmente introducida en pequeñas dosis en la dieta de los niños: mezclada con pan servía como somnífero, y, además, es un alimento vasodilatador que favorece la desinhibición y la capacidad de trabajo que, como se ha constatado, se desarrollaba en edades precoces. Otra cuestión sería alcanzar la embriaguez con vino o *caelia* en la Hispania Céltica, pues, como en el mundo tradicional, sería una prerrogativa reservada a fases posteriores del desarrollo físico y social dentro de la comunidad.

Finalmente, una de las facetas más interesantes del esparcimiento de los niños varones eran los juegos tradicionales de fuerza y habilidad individuales y entre grupos enfrentados que los iniciaban en unas sociedades marcadas por el liderazgo y el prestigio a través del espíritu competitivo o agonístico (*vid. infra*).

#### 4.2.III.3.- PUBERTAD-JUVENTUD

Para profundizar en el cambio de consideración de infante a adulto en las sociedades de la Hispania Céltica desde el punto de vista social, económico y ritual merece la pena detenerse en las prácticas tradicionales de la Península Ibérica, puesto que existieron numerosos y polimórficos testimonios acerca de cómo la fase de la juventud-pubertad era el nexo entre ambas. Durante esta etapa se gesta la admisión del joven en la comunidad y su andadura como individuo dentro de un grupo más amplio. Como se ha tratado con anterioridad, el proceso se iniciaba con la estrategia del juego-aprendizaje de los niños, que los incorporaba progresivamente a la realidad económica y social doméstica, e iba in crescendo en la etapa que genéricamente delimita el

502 Información procedente de la exposición permanente del Museo Etnográfico de La Cabrera (Enciendo, LE).

503 El *niño selvático* de Sierra Morena, mencionado anteriormente (*vid. supra* nota 498), fue llevado a la edad de siete años a barrancos inhóspitos para hacer de zagal junto a un viejo pastor. La más que probable venta del niño para ejercer de pastor se ha interpretado como un rechazo familiar propio de la crítica miseria de la Postguerra española (Janer, 1979: 86), pero sólo fue un paso extremo en una función que venía ya desarrollando desde años antes.

504 Para la Edad del Bronce véase la Loma del Lomo II de Cogolludo (GU) (Crespo y Cuadrado, 2008: 48 y ss.) o la Motilla del Azuer (Nájera *et alii*, 2006: fig. 2).



censo de Floridablanca de 1787 entre 7 y 16 años. La edad media de arranque estaba en torno a los 10 años y en algún momento del periodo o al final del mismo se incorporaban de lleno como sujetos responsables para salir de noche y para emparejarse, pero también para tomar partido en las tareas y en la defensa del grupo (Cabal, 1925: 103; Pereira, 1973: 54).

Entre los espartanos, el cambio de rol devenía a los 14/15 años, y a los 16 años en Éfeso. En India, los jóvenes se inician en las luchas de tipo indoeuropeo en torno a los 15 años (*vid. infra*), y a los 14 años los jóvenes galeses debían unirse a la tropa feudal; por entonces, en la Irlanda medieval también comenzaban las correrías de los jóvenes, al regresar del *fosterage*/ \**altros*. Según otras fuentes, el regreso del *fosterage* tenía lugar a los 17 años, lo cual también concuerda con la edad con que los romanos sustituían la *toga praetexta* por la *toga viril* (McAll, 1980: 8; MacDowell, 1986; Alter, 1992: § 2; Sergent, 1995a: 221; Karl, 2005).

La composición oral sefardí *Las edades del hombre*, manuscrita a finales del siglo XVIII, ha conservado la idea de que el varón, «*Cuando ya tien' años quince / lo que quiere el habla y dice, / ninguno no hay quien lo avise, / ya mé se conta pör hombre*» (Weich, 1993 con refs.). Este hecho se constata en las poblaciones trashumantes de la sierra de la Demanda (BU-LO), puesto que los jóvenes comenzaban tradicionalmente a acompañar a sus familias o a otros ganaderos a partir de los 14/15 años (Monesma, 2006b), aunque también podían empezar antes (Sánchez García, 2000: 120).

Por su parte, el inicio y características de esta etapa en las jóvenes hispanocélticas se infiere también variada según los contextos posteriores del ámbito céltico (McAll, 1980: 7-9). Por ejemplo, mientras en la Irlanda medieval el valor de las niñas era equivalente a su hermano hasta los 12 años, momento en el que iniciaban el *fosterage* hasta los 14 años; a partir de entonces, ésta pasaba a estar en disposición de ser casada. En el derecho galés las niñas eran la mitad de sus hermanos desde el nacimiento, y permanecían en la familia hasta su matrimonio a los 12-14 años, fenómeno similar al conocido en territorios merovingios y francos (Sergent, 1995a: 222; Karl, 2005).

Tanto en la Antigüedad como en tiempos posteriores, la concesión de responsabilidades por parte de los padres y de la sociedad a los nuevos individuos se debe considerar como un proceso que finaliza con distintos rituales de paso más o menos traumáticos y públicos y que formalizaban lo que Van Gennep (1986: 203 y ss.) definió como *ritos de margen*. Por tanto, es posible inferir que la característica principal del ingreso del joven hispanocéltico en su comunidad era el cambio en el rol y en el ciclo vital a través de agrupaciones diferenciadas de varones y de mujeres como instituciones que, generación tras generación, transmitían la continuidad del orden comunitario y el renacimiento de la sociedad. En este sentido, los últimos ensayos acerca de

las fratrías y ritos iniciáticos (Almagro-Gorbea y Álvarez, 1991; Balboa, 2005: 164 y ss.; Díez Ascaso, 2006; Moya-Maleno, 2007 con refs.; Tenreiro, 2007a) presentes en Europa y en la Península Ibérica aportan aspectos sociales e ideológicos semejantes que entroncan, cuando menos, con un mecanismo céltico de organización arcaico en el cual el *génos* engendra la *fratría* como institución de solidaridad y de agregación en y para la comunidad.

Aunque a continuación se señalan los parámetros principales y se actualizan algunos datos, remitimos a lo ya publicado al respecto por mí en 2007 para encontrar matices y otros aspectos de los testimonios de la Península Ibérica que nos permiten profundizar en la existencia de tales fenómenos en la Hispania Céltica.

#### 4.2.III.3.A.- FRATRÍAS Y ANIMALIZACIONES. LA CONTINUIDAD SOCIAL

Los *ritos de margen* en la España y Portugal preindustriales aparecen en agrupaciones de varones adscritas a un mismo núcleo, que, con motivo de festividades del ciclo invernal y primaveral, regeneraban su presencia en la comunidad a través de la reproducción cíclica anual de un ritual en el que se incluían los nuevos miembros jóvenes. Más allá de las peculiaridades específicas de cada caso, se ritualiza el compromiso entre el mozo y su comunidad y el pleno derecho que éste adquiere a partir de ese momento. Estos grupos de mozos o *rapaziadas* (Port.) pueden ser definidos como fratrías, fraternidades o cofradías de jóvenes porque se aúnan en una organización suprafamiliar identificada con el territorio y se elimina la individualidad y el ámbito doméstico en favor de la homogeneización explícita e implícita de sus miembros (Benveniste, 1969: 140).

En la mayoría de los casos, las mujeres acusaban un ron subalterno real y simbólico, por ejemplo, aguardando las bromas de los varones o esperando a que ellos se emparejaran (*vid. infra*; Montesino, 1992: 249; Díaz Iglesias, 2004). La representación de un papel parecido también en los ritos de Roma (Fig. 138) podría ser indicador de un rol ancestral, pero tampoco se puede simplificar como un indicador de la sumisión de las mujeres a un mundo androcéntrico. De hecho, éstas también tenían sus agrupaciones de iniciación específicas<sup>505</sup> y se distinguían solteras de casadas<sup>506</sup>. Solían estar dirigidas por las de mayor edad y con las aportaciones de las novicias hacían actos de comensalidad, como la “*gullurita*” cántabra, lo cual también proyecta en estas agrupaciones femeninas semejantes ritos de comunión sagrada y social de raigambre indoeuropea (Benveniste, 1969: 49; Caro Baroja, 1979a: 387; Montesino, 1992: 82).

Por su parte, la agrupación de varones se erige como fuerza viva dentro de la comunidad a la que representan

505 *Serranas* en Saelices, *Mascaritas* en Almiruete, *Madrinas* en Almonacid, *Comadres* en Lazarim (Lamego, P-V), etc.

506 En Vinuesa (SO) las casadas estaban bajo la advocación de la Virgen del Pino y las núbiles, denominadas *piñorras*, bajo la cofradía de San Roque (Brugarola, 1950).

y así lo manifiestan a sus convecinos en Europa y España, pues en ocasiones se les consideraba sacros o intocables<sup>507</sup> (Bouza, 1933: 74 y 78; Caro Baroja, 1979a: 97; Revelard y Kostadinova, 1998: 31). Con otras comunidades cercanas, aún estando unidas por lazos de sangre, acaecían desafíos y enfrentamientos.

La entrada en el grupo tenía lugar en esa difusa etapa *dos Rapazes* o *da Mocidade* denominada *pubertad*, aproximadamente a partir de los 14 años (Capmany, 1944: 276; Pereira, 1973: 23 y ss.; Caro Baroja, 1979a: 339; Montesino, 1992: 78). Interesa resaltar esta edad porque la constante referencia de la edad militar histórica en torno a los 20 años y la obligatoriedad del servicio militar desde inicios del siglo XIX acabó por unificar sendas etapas en el fenómeno de *quintas* de veinteañeros (Borreguero, 2002)<sup>508</sup>. Lo importante era que el sentimiento de pertenencia al grupo y a la comunidad se mantiene hasta el momento de su muerte; en los entierros de un *diablo* de Almonacid del Marquesado (CU) participaba toda la *endiablada* (González Casarrubios, 1977: 32; Herrainz y Peñuela, 1992: 70) (Fig. 139) y en algunas cofradías de jóvenes vascos y de *marceros* cántabros se rememoraba de forma pública y oral a los antepasados (Montesino, 1992: 233; Barandiarán, 2000: 248).

En las fratrías destaca la desaparición de distinciones familiares y socioeconómicas (Caro Baroja, 1965a: 53; Montesino, 1992: 116). Las posibles desigualdades procedían de que algunas de las agrupaciones se limitaban a individuos solteros y a la jerarquía interna del grupo, que diferenciaba entre los recién incorporados<sup>509</sup>, los veteranos ya iniciados y el jefe que representaba, organizaba o castigaba al grupo<sup>510</sup> (Pereira, 1973: 24; Montesino, 1992: 111; Ferrnande, 1997: 80). Este cargo propiamente de *mistagogo* era distinguido con atributos específicos y recaía generalmente en el solterón o en el de mayor edad. También había tradiciones alusivas a la antigüedad de pertenencia al grupo,



Fig. 138- Mosaico de la villa tardorromana de Fuente Álamo (Puente Genil, CO) datado en el siglo IV d.C., ubicado en el antiguo convento de San Francisco de la Victoria (Espejo Muriel, 1995: 173). A nuestro juicio podría interpretarse como una escena figurativa de las lupercales en Hispania, donde un lupercal persigue a una mujer para azotarla ritualmente.

como entre los *Judíos* de Fresnedillas (M), mientras que en Almonacid sólo el más anciano que nunca hubiera faltado a la cita anual podría ejercer de *Diablo Mayor* (Diez Ascaso, 2006). También este caso sirve para reafirmar la propuesta de sociedades de prestigio prerromanas, puesto que tradicionalmente la valía podía incrementar la reputación dentro del grupo, aunque no el escalafón.

El hecho de que las fratrías se valieran de distintos elementos y actitudes para homogeneizar y transfigurar al grupo en una horda ultraterrena o en una manada de animales, a pesar de la distancia cronológica con el mundo prerromano, evidencia rasgos semejantes y otras connotaciones de las que se infieren tradiciones célticas:

- **La vestimenta:** Aunque en algunos casos responde a ropajes del siglo XVIII y a imitaciones de hábitos, aparecen frecuentemente harapos y pieles de oveja, cabra, lobo y osos para uniformizar y animalizar al grupo frente al resto de la sociedad (Bouza, 1933: 74; Caro Baroja, 1979a: 218; Peralta, 1991: 95; Arco *et alii*, 1994: 251; Dasairas, 1997).

- **Máscaras y aspectos demoniacos:** Los rostros se esconden y se unifican bajo pieles animales, máscaras de tela o incluso de madera, como en el área galaico-portuguesa y la asturiana; también tiznándose la cara con sustancias naturales, como los *brígid*os de Izagre (LE), los *diablos* de Luzón (GU) o los de Santa Ana de Pusa en Toledo (Bouza, 1933; Pereira, 1973; Arco *et alii*, 1994: 206 y 345; Revelard y Kostadinova, 1998: 31; García Gavidia, 2002: 363). Sobre la cabeza, se colocaban pieles, cuernos, remates floridos y sombreros modernos alusivos a las quintas o a la Iglesia (Caro Baroja, 1979a:

507 Esta sacralidad también proviene de su propia acción de giros y circunvalaciones de personas y lugares (Caro Baroja, 1965a: 50; López de los Mozos, 1981b: 496) y que, como se atenderá en el apartado de ritos circunambulatorios, manifiestan rasgos rituales clásicos, prerromanos y célticos (*vid infra* § 4.3.III.2).

508 Aunque es difícil determinar el inicio de la edad militar en distintas épocas, a finales del siglo XV las levas ya escogían una doceava parte de los varones registrados entre 20 y 45 años (Asensio *et alii*, 2008: 36). Tomamos las palabras de J.F. Molina Luque (2001: 40, con refs.) para el origen del sistema de quintas: «Hasta el siglo XVIII, el sistema de reclutamiento en España se realizaba a través de enganches pagados y levas de vagos, de mendigos y marginados en general. En 1704, la dinastía borbónica, copiando el modelo francés, introdujo el sistema de reclutamiento basado en las "quintas" (Christiansen, 1974), denominándose así porque se escogía para el servicio una quinta parte de los mozos en edad militar mediante sorteo (Headrick, 1981: 100)».

509 Novicios entre los *marceros* cántabros, *talegueros* entre los *Vaquilleros* y *motralones* entre los *Judíos* del Sistema Central, *alguaciles* en Guadalajara, *facanitos* en la portuguesa Podence o simplemente *quintos nuevos* en Navalosa (AV), a diferencia de los *quintos viejos* de la localidad, que son los únicos que pueden denominarse propiamente *Cucurrumaches*.

510 Recibía el nombre de *presidente*, *diablo mayor*, *mozo viejo*, *alcalde de mozos*, *padre de los mozos*, *capitán*, *regidor*, *rector*, *mayoral*, *caporal*, *amo*, *juíz* (Port. 'juez'), *mordomo* 'mayordomo', *meirinho* 'merino', etc.



Fig. 139- Entierro de un diablo de Almonacid del Marquesado (CU) en el último tercio del siglo XX (Herrainz y Peñuelas, 1992: 70). 219; Cillar, 2001: 237).

- **Cencerros:** Los grandes campanos en la cadera son uno de los elementos más relevantes por su función explícita de marcar y unificar la posición del grupo de cara a la comunidad o frente a poblaciones vecinas; así mismo, su sonido trae a colación cualidades simbólicas que unen el poder de regeneración de la naturaleza y la presencia de seres sobrenaturales, tanto celestiales como infernales (*vid. infra* § 4.3.III.3).

- **Palos o báculos:** En principio, son representación de la maldad demoniaca o del martirio de un santo/a, pero también símbolo de poder y de la destreza del manejo de herramientas del contexto agroganadero (Fig. 140). Se trata de un arma para saltar y defenderse de los animales y de otros individuos en las luchas rituales, tal y como se pone de manifiesto en el capítulo referido a los combates de campeones (*vid infra* § 4.2.IV.4.a).

- **Elementos de burla y castigo:** Tridentes, tenazas extensibles de madera, vejigas animales hinchadas o las cinchas de cuero que eran portadas tanto por personajes especializados como el *Blanquillo* de las *zamarronás* asturianas como por todo el grupo de jóvenes (Bouza, 1933: 73; Fernande, 1997: 72; Monesma, 2001: vol. 2; Prado, 2004). Aunque pudieran parecer elementos para-teatrales, algunos artilugios y el esparcimiento de diversos materiales<sup>511</sup> de forma burlesca evoca ritos profilácticos y de regeneración de la naturaleza (Bouza, 1933:



Fig. 140- Tranzas de Bielsa (H), años 50. Foto: Centro Documental del Museo de Bielsa, n° ref. ES-ARA-MB-004-001-001-664.

75 y 77; Caro Baroja, 1979a: 218; Dasairas, 1997: 26; Fernande, 1997: 73 y ss.).

La existencia de este tipo de agrupaciones en el contexto católico tradicional fue posible gracias a su encuadramiento en cofradías religiosas y en fiestas de invierno como el carnaval, pero su estudio etnohistórico evidencia unas estructuras sociales más arcaicas que los fenómenos de *quintos*; que las soldadescas; que las sátiras de los bufones pagados por los municipios de la Francia, Flandes o Alemania a finales de la Edad Media; que otros personajes de la Comedia del Arte; o que las viejas fiestas “de aire medieval” que defendieron etnógrafos e historiadores (García Sanz, 1953; Caro Baroja, 1965a: 50; *Id.*, 1965b: 281; *Id.*, 1979: 25, 91 y 156; Pereira, 1973; Arco *et alii*, 1994: 195, 207; López de los Mozos, 1996; Revelard y Kostadinova, 1998: 42; Flores, 2001: 41; 138, nota 2; González Casarrubios y González-Pola, 2002: 10).

<sup>511</sup> Excrementos animales, cenizas, harina, serrín, pelusas de junco, etc. Sirvan de ejemplo los casos de Almiruete (*GU*) o Segurilla (*TO*) (Bouza, 1933: 75 y 77; Fernande, 1997: 73 y ss.; González Casarrubios y González-Pola, 2002: 26).



Los disfraces y máscaras grotescas, sus prácticas insólitas o la inclusión de estos personajes en funciones parateatrales, como los *zamarrones*, *sidros*, *guirrios* o *esterones* del área astur-leonesa (Mieres, Lena, Siero, Langreo o Llamas de la Ribera) o de *pastoradas* y *marceros* del Norte de la Península Ibérica (Vigil, 1925; Cabal, 1925: 123; Uría, 1925; Menéndez Pidal, (1969)[1942]: 24; Alonso Ponga, 1981a: 31; Montesino, 1992: 27; Fernande, 1997; Prado, 2004), han determinado su denominación con descalificativos<sup>512</sup> y ha llevado a equiparar las agrupaciones de edad con las botargas municipales y farsas urbanas, incluso en el nombre, como los de Almiruete y Canencia (*M*). Sin olvidar que los lances “cómicos” —en tanto que limiales— son consustanciales a los rituales de iniciación de la Antigüedad griega (Segarra, 2004: 127), se ha de considerar como fundamental el patente proceso de decadencia, degradación, parodia y reconversión de los grupos de edad después del siglo VIII d.C. (García Lomas, 1949: 313).

Las cofradías tradicionales de jóvenes documentadas son un fenómeno fundamentalmente del ciclo invernal, desde Navidad hasta Mayo<sup>513</sup>. Independientemente de la vinculación a otras fiestas o al santoral, la conexión de la acción de las fratrías con la inflexión del año natural es indiscutible (*vid. infra* § 4.3.II.3.b). Aparecen en carnavales que aluden al final del invierno y al inicio del nuevo año; así mismo lo refleja el hecho de que San Blas, La Candelaria y Santa Brígida hayan marcado tradicionalmente el renacer de la luz, la reactivación de las faenas del campo y de la vida sexual animal (Arco *et alii*, 1994: 289; Criado García, 2005: 51), como pervivencia del festival pancéltico de *Imbolc* y la protección de divinidades de raíz indoeuropea tipo *Brigit* (Pomarès, 1959: 22; Genep, 1986: 192; Caro Baroja, 1979a: 33 y ss.; Šašel, 2002; Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: § II).

En cuanto a la dispersión de las fratrías de paso documentadas (Fig. 141), su localización en más de 120 núcleos rurales del centro y Norte de la Península Ibérica constata un fenómeno propio de la Hispania Céltica, especialmente presente en comarcas como la Campiña Alta y la Serranía

de Tamajón (*GU*); en ambas vertientes del Sistema Central; y de manera general por todo el Norte, puesto que raramente rebasan por el Sur Sierra Morena y en el área mediterránea son una excepción<sup>514</sup>.

Algunas denominaciones de las agrupaciones designan sus actos e indumentaria<sup>515</sup>, como los derivados de la pelliza o *zamarro/a*<sup>516</sup>. Pero otras destacan por coincidir en ellas una **metamorfosis física** con leyendas que dicen representar manadas de bóvidos, cánidos<sup>517</sup> o una verdadera turba de diablos. Bajo los *Vaquillas*, *Vaquilleros*, *Vaquillones*, *Cabestros*, *Carneros*, *Machos*, *Perros*, *Perreros*, *Demonios*, *Diablos*, *Diabletes*, *Tunos*, etc. subyace la idea común de una manada unida y jerarquizada. Sus acciones y personalidad eran tan potentes como el vacuno en movimiento, perversas como una jauría de lobos o infernales como encarnación misma de las fuerzas del mal (Milin, 1993: 39 y ss.)<sup>518</sup> (Fig. 142).

El resto de personajes<sup>519</sup> que se han asociado tradicionalmente a las fratrías refuerzan una simbología paneuropea de final del ciclo invernal y de regeneración del grupo, como la presencia de “**osos**” y “**bóvidos**” a los que se despierta o se sacrifica (*vid. infra* § 4.3.II.3.b). Al margen del contexto ganadero (Colmenarejo y Fernández, 1989: 96)<sup>520</sup> y de las posibles extrapolaciones de mitos clásicos (Diod.

514 Las botargas más estrafalarias sí se hallan en Andalucía (García Sanz, 1996: 97), mientras que la existencia en el archipiélago canario de los *carneros* (El Pinar-Frontera, El Hierro), de los *buches* (Arrecife) y los *diabletes* (Teguise) de Lanzarote está atestiguada ya en el siglo XVII (Galván, 1987: 119 y s.; Arco *et alii*, 1994: 329 y 345). Sólo cabría interpretar estos grupos insulares por la colonización lusa y castellana de las islas a partir del siglo XIV y por la importación de costumbres peninsulares (Alonso Quintero, 1985: 74 y ss.).

515 *Brigidos*, *Carantoñas*, *Trangas*, *Zancarrons*, *Troteiros*, *Boteiros*, *Pantallas*, *Choqueiros*, *Borralleiros*, *Peliqueiros*, *Campanotes* o *Esterones*.  
516 *Zamarrazos*, *Zamarrones*, *Zamarrasqueros* o *Ramasqueros* (Montesino, 1992: 178).

517 Los *jurrus* de Alija del Infantado (*LE*), los *birrias* de Asturias y León o los *perreros* de Santa Ana de Pusa (*TO*) se identificaban con perros-lobos o se vestían con sus pieles (Cabal, 1925: 122).

518 Aunque la comunidad sanciona como diabólico todo aquello que varía la conducta cotidiana (Revelard y Kostadinova, 1998: 30), los grupos de diablos a los que nos referimos no son ceremonias dicotómicas urbanas, ni otros ritos europeos como los “*Diableries*” en Francia; el “*ball de la diablesa*”, “*dels diables*” y “*dimoniets*” en el Levante español; los *Diablos* de la Virgen de la Hoz de Molina de Aragón y de San Blas en Albalate de Zorita (*GU*), en Huete (*CU*), en las danzas “*dels cociés*” (Alaró), etc. (Caro Baroja, 1965a: 56; Brisset, 2002: 302 y ss.; García Gavidia, 2002: 344; García y Luján, 2005).

519 Finalmente, la presencia de otros personajes junto a estos grupos depende del carácter de la fiesta en la que se hallen inmersos. Así, durante el ciclo invernal aparecen cortejos de viejas, invertidos, hilanderas y otras máscaras con rasgos interesantes y difícilmente separables del sentir general de la fiesta. Tienen un trasfondo arquetípico en el folklóre europeo pero su análisis, dada la variedad de rasgos y las fases existentes, excede este trabajo (Caro Baroja, 1979: 180; Revelard y Kostadinova, 1998: 42; Bartolomé, 2005: 151).

520 El *toro blanco* de Velilla de la Reina (*LE*) es escoltado por los *guirrios*; La *Barrosa*, vaquilla de Abejar y Lastras de Cuéllar (*SO*); San Esteban del Valle y la misma Ávila; *maravaquilla* en Arroyo de la Luz y también en Montánchez (*CC*) (Arco *et alii*, 1994: 324 y s.); y hasta en más de 30 municipios sólo en la sierra de la Comunidad de Madrid (Colmenarejo y Fernández, 1989: 96; González-Hontoria *et alii*, 1993: 5; Arco *et alii*, 1994: 327).

512 *Charrúas* o *Motilonas* —indígenas sudamericanos—, *Judíos*, *Barrancos*, *Barbacanas* (Bouza, 1933: 75; García Gavidia, 2002: 333). En el caso de los *Zarrapastrones* o *Zaparrastros* asturianos los términos también parecen ligarse a lo zarrapastrero. También se ha sugerido emparentar el *Zampanzar* al *Saint-Pansard* francés (Arco *et alii*, 1994: 312) pero no hay similitud con la agrupación de *Joaldunak* (Caro Baroja, 1979: 113; Urbeltz, 1994: 227-241). Los hay emparentados con *birria*: *Birrias*, *Birris*, *Irrios*, *Guirrios*, *Mirrios*, *Murrios* o *Cachibirrias*. Otros tantos son derivados de los términos despectivos hispanoárabes *moharrache* y *zaharrón*: *Mamarracho*, *Curramaches*, *Cucurumachos*, *Morraches*, *Cachimorros* o *Comarrajos* (Bouza, 1933: 78; Menéndez Pidal (1969)[1942]: 23 y ss.; Martínez Laseca, 1985: 42 y s.; Revelard y Kostadinova, 1998: 31).

513 En diciembre: Nochebuena y Navidad (24-25); Nochevieja y Año Nuevo. Forman el importante ciclo de las *Doce Noches* (24/XII-6/I) que se tratará más adelante (Dumézil, 1929: 10; Caro Baroja, 1965a: 47); enero: San Antón (17) y San Sebastián (20); febrero: Santa Brígida (1), Candelaria (2), San Blas (3); carnaval y hasta los primeros días de mayo (Caro Baroja, 1965c: 47 y 203; Fernande, 1997: 75; Revelard y Kostadinova, 1998: 17).

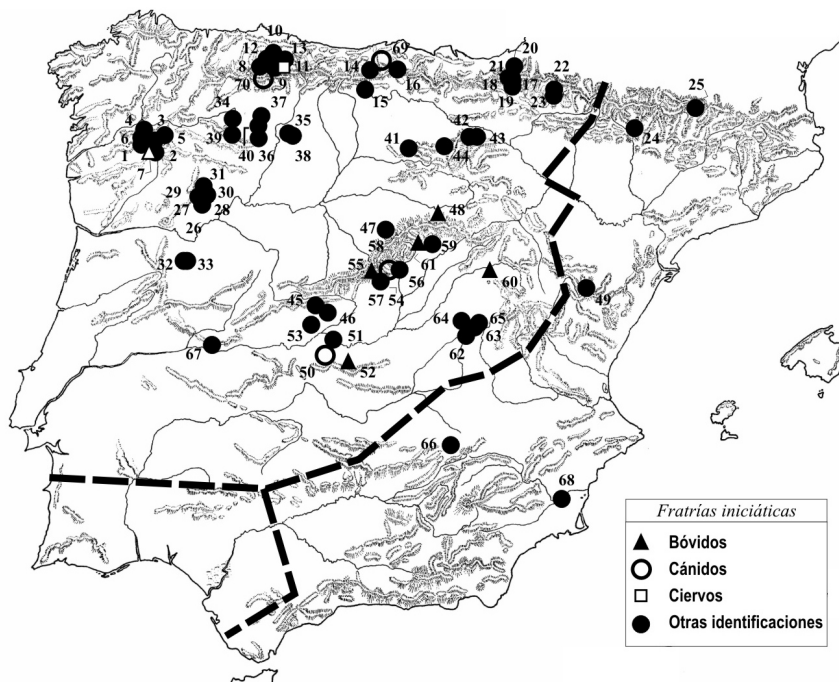


Fig. 141- Mapa de distribución de las fraternidades más representativas estudiadas sobre la Hispania Céltica (Untermann, 1992: 27). 1.- Ginzo de Limia (OR); 2.- Verín (OR); 3.- Laza (OR); 4.- Maceda (OR); 5.- Viana del Bollo (OR); 6.- Allariz (OR); 7.- Coaledro (OR); 8.- Misiego (S. Martín de Turón, O); 9.- Aller (O); 10.- Nava (O); 11.- Caso (O); 12.- Langreo (O); 13.- Ponga (San Juan de Beleño, O); 14.- Silió (Molledo, S); 15.- Los Carabeos (Valdeprado del Río, S); 16.- Soba (ej. Villar, S); 17.- Ituren (NA); 18.- Zubieta (NA); 19.- Lanz (NA); 20.- Unanua (NA); 21.- Oiz (NA); 22.- Isaba (NA); 23.- Uztárroz (NA); 24.- Bielsa (H); 25.- Canejón (Valle de Arán, L); 26.- Lagoa (P-BZ); 27.- Podence (Macedo de Cavaleiros, P-BZ); 28.- Grijó de Parada (P-BZ); 29.- Parada (P-BZ); 30.- Torre de Dona Chama (P-BZ); 31.- Ousilhão (Vinhais, P-BZ); 32.- Lazarim (Lamego, P-V); 33.- Trancoso (P-V); 34.- Rabanal del Camino (LE); 35.- Rebollar de los Oteros (LE); 36.- Alija del Infantado (LE); 37.- Izagre (LE); 38.- Llamas de la Ribera (LE); 39.- Pozos (Truchas, LE); 40.- Velilla de la Reina (LE); 41.- Hacinas (BU); 42.- Larriba de Cameros (LO); 43.- San Vicente de Robres (Arnedillo, LO); 44.- Estollo (LO); 45.- Navalosa (AV); 46.- Casavieja (AV); 47.- Prádena (SG); 48.- Brias (SO); 49.- Mirambel (TE); 50.- Santa Ana de Pusa (TO); 51.- Malpica del Tajo (TO); 52.- San Pablo de los Montes (TO); 53.- Segurilla (TO); 54.- Colmenar Viejo (M); 55.- Los Molinos (M); 56.- Pedrezuela (M); 57.- Fresnedillas de la Oliva (M); 58.- Miraflores de la Sierra (M); 59.- Almiruete (GU); 60.- Luzón (GU); 61.- El Bocigano (GU); 62.- Almonacid del Marquesado (CU); 63.- El Hito (CU); 64.- Saelices (CU); 65.- Palomares (CU); 66.- Villamanrique (CR); 67.- Acehuche (CC); 68.- Zeneta (MU); 69.- Iguña (S); 70.- Lena (O).

S., B.H., IV 18, 3) relacionados con la propia sacralidad de las vacas en Iberia (Arco *et alii*, 1994: 330 y 351; Almagro-Gorbea, 1995b: 83), destaca la muerte y resurrección sufrida por la vacada, esto es, por el grupo entero. En el sentido de Van Gennep (1986: 105 y s.), la defunción de los *Judíos* de Fresnedillas, de los *Vaquilleros* de Colmenar Viejo y de los *Machos* de El Bocigano (López de los Mozos, 1981b: 498; González Casarrubios y González-Pola, 2002: 26) es un ritual iniciático en el que la iniciación es la representación de la muerte y los iniciados, los muertos que renacen como nuevos individuos dentro de la sociedad.

También desde la India hasta la Península Ibérica, pasando por los *colindatori* y *căiuții* rumanos y el festival del *Hobby-horse* inglés, existen simulaciones de **jinetes con caballo** en época invernal que entroncan con los *kentauroi* griegos y con algunas representaciones de vasos numantinos (Dumézil, 1929; Caro Baroja, 1979a: 213; Peralta, 2000: 179), pero ni sus actos ni su distribución son equiparables al de las fraternidades estudiadas (*vid. infra*).

### Salidas temporales e inclusión en la comunidad

El hecho de que la introducción de los nuevos individuos en las fraternidades tradicionales se hiciera a través de la salida de facto del ambiente doméstico, como una etapa de exclusión (Gennep, 1986: 89 y ss.), aporta unos rasgos generales de lo que pudieron constituir estas prácticas en la Hispania Céltica. En primer lugar, la salida se debería contextualizar más como simbólica que como física en tanto que la relación del neófito con el espacio rural ha sido intensa desde la niñez. Lo importante es el significado en sí de ser conducidos por los veteranos a lugares destacados del territorio, a un *nemeton* como sus confines, lugares agrestes y secretos (Almiruete, El Bocigano, Villamanrique, etc.) o cuevas (Prádena, SG), donde se gestaría la alianza, el trance místico personal y el cambio de estatus (Frazer, 1922: 670-682; Le Goff, 1980: 31) (*vid. infra* § 4.2.II.5 *et infra* § 4.3.II.2.a y b). Véase a este respecto la similitud con las pruebas que realizaban los jóvenes de algunas zonas alpinas, los cuales tenían que vivir durante una temporada en la alta montaña, con lo cual también contribuían a mantener las cuerdas y a tener un conocimiento total del terreno (Hudry, 1991: 354).



**Tunos (Saelices, Cuenca)**  
(Foto Moya: 2005)



**Endiablada (Almonacid del Marquesado, Cuenca)**  
(Foto Moya: 2005)



**Morraches (Malpica del Tajo, Toledo)**  
(Arco et alii, 1994: 191)



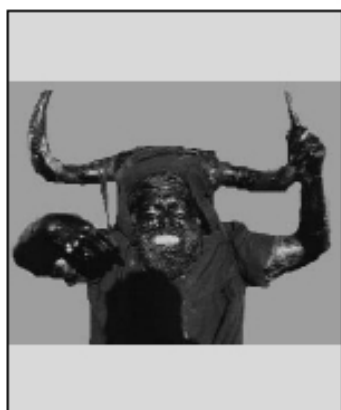
**Perreros (Miraflores de la Sierra, Madrid)**  
(Foto Moya: 2006)



**Los Cucurumachos de Navalosa (Ávila)**  
[http://www.altoalberche.com/imagenes/cucurumachos2003/cucurumacho\\_con\\_canceros.jpg](http://www.altoalberche.com/imagenes/cucurumachos2003/cucurumacho_con_canceros.jpg)



**Machada (El Bocigano, Guadalajara)**  
(López de los Mozos, 1981)



**Diablos (Luzón, Guadalajara)**  
(Atienza, 1997: Fig. 19)



**Trangas (Bielsa, Huesca).**  
[http://www.bielsa.com/album/cnb/03\\_trgs.html](http://www.bielsa.com/album/cnb/03_trgs.html)



**Zarramaches (Casavieja, Ávila)**  
<http://geo.ia.com/roberto-martin/casavieja.htm>

Fig. 142- Caracterización de algunas de las fratrías tradicionales de la Península Ibérica y Europa mencionadas en el texto (Moya-Maleno, 2007: 230-232, láms. 1-3).





**Zampanzar (Ituren, Navarra)**  
[www.sasua.net/estella/articulo.asp?f=carnaval2](http://www.sasua.net/estella/articulo.asp?f=carnaval2)



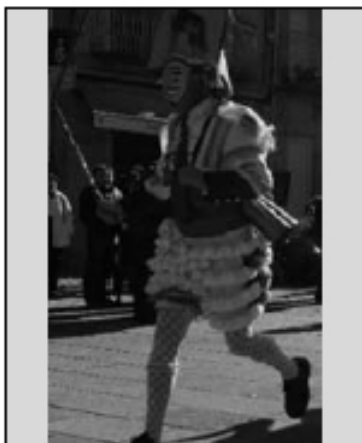
**Marceros (Soba, Cantabria)**  
[www.cantabriajuven.com/soba/marzas/marzas.html](http://www.cantabriajuven.com/soba/marzas/marzas.html)



**Zamarraeos (Silió, Cantabria)**  
 (García Lomas, 1949: Lam. XXXIV-1)



**Sidros (Siero, Asturias)**  
<http://pacocanto.tripod.com/cultpag1.html>



**Corredoiros (Verín, Orense)**  
<http://www.entroido.com/>



**Guirños (Llamas de la Ribera, León)**  
<http://perso.wanadoo.es/llamascity/cachonde/2003/antuejo/ant15-g.jpg>



**Caretos (Lagoa, Bragança, Portugal)**  
<http://student.dei.uc.pt/~mingatos/Caretos%2011%20008b.jpg>



**Boteiros (Viana del Bollo, Orense)**  
<http://www.terra.es/personal/slorenf/boteiro.htm>



**Caretos de Podence (Macedo de Cavaleiros, Bragança, Portugal)**  
[http://turidua.blogspot.com/2005/02/01\\_turidua\\_archive.html](http://turidua.blogspot.com/2005/02/01_turidua_archive.html)



**Cameros (La Frontera, El Hierro)**  
<http://www.geocities.com/Nashville/Stage/2644/trajes.html>



**Cherro (Zeneta, Murcia)**  
 (Foto: T. García 2007)



**Mamuthones (Mamoiada, Cerdeña, Italia)**  
[www.mamoiada.net](http://www.mamoiada.net)



**Boes (Olzai, Cerdeña, Italia)**  
[www.paradisola.it](http://www.paradisola.it)



**Schindelbachgeist (Baden-Württemberg, Alemania)**  
[www.narrenzunft-zollerreute.de/start.html](http://www.narrenzunft-zollerreute.de/start.html) / <http://www.narrenzunft-zollerreute.de/infDefault.html>



**Kurenti (Eslovenia)**  
<http://users.volja.net/ap-jasanuc/kurent10.htm>



**Busó (Mohács, Hungría)**  
[www.mohacs.hu/webtar/buso2002](http://www.mohacs.hu/webtar/buso2002)



**Kukeri (Bulgaria)**  
[www.eliznik.org.uk/Bulgaria/photos/costume\\_sqpluk.htm](http://www.eliznik.org.uk/Bulgaria/photos/costume_sqpluk.htm)



**Geroi de Skyros (Grecia)**  
 (Dawkins, 1906: fig. 9)

Los mozos nuevos conformaban un subgrupo específico diferente a los ya iniciados, los únicos que podían denominarse propiamente como *Mozos*, *Marceros*, *Judíos*, *Cucurruanches*, etc. En esta fase limial los aspirantes debían exhibir su plena disposición para cualquier labor. Solos o con el resto de miembros, tenía lugar la confraternización del grupo con fiestas y pruebas de todo tipo, en ocasiones durante varias noches en el monte. Eran los agones encaminados a manifestar –a partir de entonces y cíclicamente– la valía de los participantes y a consolidar la pertenencia al grupo: entre otros, ingestión alcohólica; robos de animales, alimentos y leña; logro/robo del *mayo* o peleles; bailes de resistencia; demostraciones de cohesión y enfrentamientos con grupos en lugares fronterizos; o protagonizando invasiones que, directamente, bien podían acabar en muertes<sup>521</sup>.

El sacrificio de una vaca en Varge (*P-BZ*), cuya sangre se restriega por el rostro de los nuevos mozos (AA.VV., 2008), o el afeitado de barbas y melenas de los adolescentes catos (Tac., *Germ.* 31, 1) es un momento muy significativo para comprender la metamorfosis de los jóvenes de la Hispania Céltica. También el castigo físico incruento podía estar presente en novatadas o en caso de no superar la prueba de iniciación (López de los Mozos, 1981: 500). A este respecto, son muy relevantes los códigos de control interno para quien convirtiera las correrías –Port. *maroteiras*, *roubalheiras* o *atracadas*– en acciones desproporcionadas y contraproducentes para los propios vecinos. La población, otrora protagonista de las acciones juveniles, asumía que los mozos de su comunidad se apropiaran de la calle y de la noche, que cometieran excesos y que alteraran el orden (Redondo Cardeñoso, 2011: 107), siempre y cuando esta violencia no fuera tremendamente lesiva o se ejerciera contra otras comunidades: por ejemplo, los robos de leche en la montaña leonesa debían ser obras de ingenio, pero «*¡ay del que se propasara!* –recoge Costa ([1902] 1981: II, 249)– *Pronto se haría alrededor de él el vacío y le señalarían todos como indigno de figurar entre sus compañeros*».

El cambio de rol era definitivo de regreso a la comunidad, ya identificados con los mismos intereses, siendo los únicos conocedores de lo ocurrido y con el mismo aspecto externo. En los casos más llamativos, el estruendo y ritmo de los campanos era el aviso de la llegada de una turba uniformizada, que impedía ser reconocido incluso por sus propios familiares (Rodríguez Cantón, 1997: 6; Revelard y Kostadinova, 1998: 52; Bartolomé, 2005: 152). Igualmente interesante era la presentación pública de los nuevos componentes, que, como las fratrías de Reinosa (*S*) y Trébago (*SO*), eran nombrados por el *mozo viejo* con su mote y con sus cualidades (Arco *et alii*, 1994: 364; Montesino, 1992: 123 y 209; Lázaro Carrascosa, 1997a).

Las correrías, demostraciones de fuerza y otras cabriolas fuera de la cotidianidad incrementaban el compromiso de la agrupación con sus vecinos. De forma implícita, la fratría estaba formada por la gran mayoría de los varones jóvenes del lugar. El grupo también manifestaba su compromiso de forma explícita. Por ejemplo, los *marceros* de Soba (*S*) se despedían de las casas con un “*que con salud nos den las marzas muchos años y saben donde nos tienen cuando nos necesiten*” (Montesino, 1992: 121), y en otros grupos la comida que recogían en cuestaciones era directamente repartida a todos los vecinos, en especial, a grupos desfavorecidos –viudas o mujeres encintas– (Caro Baroja, 1979a: 163; López de los Mozos, 1981: 497 y ss.; Montesino, 1992: 121; Rodríguez Cantón, 1997: 6; Ferrnande, 1997: 71; Bartolomé, 2005: 152).

El *furor heroicus* del guerrero prerromano que destacan las fuentes clásicas (*vid. infra* § 4.2.IV.4) se basaba en el éxtasis psíquico al que sólo los iniciados podían acceder (Dumézil, 1971: 169 y ss.; Alberro, 2005c): un trance donde los sonidos rítmicos y el consumo de sustancias y de bebidas potencialmente psicotrópicas son factores fundamentales (Oros., *Hist.* V 7, 12-14) hasta el punto de inducir, como ejemplifican tradiciones como el *Paso del Fuego* de San Pedro Manrique, acciones “sobrenaturales” (Fig. 104). La “posesión sagrada” es citada en contextos críticos bélicos, pero también se ha de considerar crucial en los ciclos anuales de estas sociedades, tal y como evidencian los “combates de campeones” que tradicionalmente daban paso a la reyerta general entre fratrías vecinas (Caro Baroja, 1965a: 58; Kershaw, 2000: 82 y ss.).

En definitiva, se trataba de un rito de paso que en las sociedades prerromanas se manifestaba en lo fisiológico –fortaleza, madurez decisoria, reproducción, etc.–, en lo social y en lo económico, como nueva fuerza de trabajo, capacidad militar, organización familiar, etc.

## Fuentes europeas y paralelos de la Antigüedad

Las fratrías tradicionales han sido asociadas a ritos grecorromanos, puesto que las raíces de cualquier fenómeno se encontraban en la cultura clásica y en las tradiciones bárbaras posteriores (Revelard y Kostadinova, 1998: 7). Para Caro Baroja (1979a: 31) la simple existencia de estos ritos en tierras con presencia romana o griega legitimaba tal filiación y les aportaba unidireccionalmente de un cuerpo mitológico clásico. Así sucedió con los *kukeri* búlgaros y las *Dionysia* (Dawkins, 1906: 203; Caro Baroja, 1979a: 30 y s.). En nuestro ámbito, como se indica anteriormente, el “fenómeno zamarrones” ha sido analizado directamente desde esta óptica historicista, véase Menéndez Pidal (1942), Pereira (1973), *El Carnaval* de Caro Baroja (1979a), Larrinaga (1988), Montesino (1992) o Peris (2002), y han prevalecido los estudios formales, los modelos clasicistas y las visiones antropológicas (Raposo, 2005) en vez de la investigación de un fenómeno de larga duración desde la Protohistoria.

521 Véase a este respecto la numerosa bibliografía existente: *inter alia*, Cabal, 1925: 99; Pereira, 1973: 54; Caro Baroja, 1974: 146; Veiga de Oliveira, 1984: 156, 289 y 301; Carré, 1928: 760; Peralta, 1991: 97; Montesino, 1992: 79, 124, 204 y ss.; Abella, 1996: 40; García Sanz, 1996: 52 y 76; Revelard y Kostadinova, 1998: 31; González Casarrubios y González-Pola, 2002: 16; Redondo Cardeñoso, 2011.



Más recientemente, E. Peralta (1991: 94 y ss.), M. Almagro-Gorbea y J. Álvarez-Sanchís (1993), N. Bartolomé (2005), O. Díez (2006) y M. Tenreiro (2007a) se han vuelto a fijar en este tipo de sociedades de mozos desde una visión etnoarqueológica, aludiendo a su trasfondo de cofradías prerromanas, pero de manera sectorial, limitados a ciertas áreas geográficas y con desigual resultado.

A pesar de la existencia de animalizaciones cíclicas y similares en tribus y culturas arcaicas europeas desde las noticias de Heródoto<sup>522</sup>, los estudios de este tipo de fratrias han profundizado más en buscar la extrapolación de los manidos *comos* griegos<sup>523</sup> (López de los Mozos, 1981b: 503 y ss.), *saturnalalia*, *Hirpi Sorani* (Virg., *Ae.* XI 785), de divinidades tipo *Fauno* (Pomarès, 1959: 41; Busto, 2002: 25; García Gavidia, 2002: 336) y sobre todo de las *lupercalia* (Kershaw, 2000: 148; Arco *et alii*, 1994: 232), antes que en analizar las características comunes que ofrecen este tipo de rituales de paso de origen indoeuropeo.

Estrictamente, las *Lupercalia* se celebraban en Roma a finales del año romano, el 15 de febrero, en honor a *Fauno bicornis* (Virg., *Ae.* VIII 343-345; Ov., *Fas.* II 267-268), divinidad protectora, entre otros, del bosque y de los rebaños. Se le sacrificaba una res en la cueva cósmica y ctónica de Lupercal, en el Palatino. La cofradía de lupercos, jóvenes varones semidesnudos con pieles de cabra (Gel., *L.* XXIII) y armados de tiras de cuero, corrían en torno al monte –la antigua aldea de Roma– persiguiendo y flagelando a los transeúntes y a las mujeres con sentido fecundante (Dion. Hal., *A.R.* I 80; Var., *L.L.* VI 13 y 34; Gel., *L.* XII) (Pomarès, 1959: 21; Alföldi, 1974: 86 y ss.). No obstante, se conocían otros lupercos en la Península Itálica –Toscana, Emilia, etc. (Gel., *L.* XIII), Norte de África y en la Bética (Fig. 138), y fueron criticados por Gelasio I a finales del siglo V por la presencia e implicación de devotos cristianos en estos ritos (Pomarès, 1959: 33 y s.; Arco *et alii*, 1994: 227; Ejejo, 1995: 158 y ss.).

A pesar de que en el siglo I ya existían distintas versiones del origen y significado de las *Lupercalia*, la presencia también de *Februus*, divinidad infernal y purificadora, y de *Juno Lucina*, dominadora de la naturaleza y propiciatoria de la fecundidad, han sido interpretadas como rasgos de un rito de purificación y de regeneración anual ancestral (Dumézil, 1929: 203 y ss.; Alföldi, 1974: 92; Espejo, 1995: 163). Es más, el origen arcadio del culto a Lucina

y Fauno<sup>524</sup> y la aparición de cofradías iniciáticas de *germanorum lupercorum* y de «rebaños humanos» (Var., *L.L.* VI 34→) íntimamente relacionados con el lobo evidencian la importante raigambre indoeuropea de estas fiestas y divinidades<sup>525</sup> (Alföldi, 1974: 127 y ss.; Almagro-Gorbea y Álvarez-Sanchís, 1993: 217; González Alcalde y Chapa, 1993: 169).

No obstante, los ritos de paso de grupos de pubertad en la Península Ibérica se relacionan, tanto por su aspecto externo como por su estructura interna –incluso en la aparición de osos y domadores, viejas, rebaños figurados, etc.–, con los existentes en gran parte del continente europeo. El fenómeno está mejor sistematizado en Europa (Dawkins, 1906; Dumézil, 1929; Urbeltz, 1994: 227-241; Moreau, 1992; Revelard y Kostadinova, 1998; Moya-Maleno, 2007: 232; notas 69-82), donde se localiza desde las Islas Británicas hasta el mar Negro, en especial en zonas montañosas: Irlanda, Inglaterra, Alemania, áreas alpinas de Suiza, Italia, Austria y Eslovenia; así mismo, en Cerdeña, Galicia polaca, Hungría, Rumanía y en la Península Balcánica, singularmente en la Tracia búlgara y turca (Fig. 143).

La existencia en la Europa Cristiana de disfraces caprinos y cérvidos ya está recogida en el siglo IV por San Agustín y en las animalizaciones de carácter “fantástico y monstruoso” aludidas por San Máximo de Turín y otros Padres de la Iglesia (Caro Baroja, 1979a: 171). El Papa Gelasio I formuló en el 495 la condena más directa de las *Lupercalia* romanas (Pomarès, 1959). El martirio de San Dacio en Grecia relata cómo el inicio del año era protagonizado por una procesión de demonios vestidos de macho cabrío y enmascarados, y Caro Baroja (1979a: 173) recoge agrupaciones con estas características en la Europa medieval: *diableries* o *diablies* franceses en el siglo XVI, la cofradía de jóvenes de los *Shruten Diebe* suizos y otras flagelaciones de féminas con ruido de cencerros (Caro Baroja, 1965a: 56; Morreau, 1972: 14 y ss.; Revelard y Kostadinova, 1998: 83).

Sin duda, los referentes europeos más significativos de fraternidades animalizadas se encuentran en los guerreros de sociedades arcaicas indoeuropeas y en los posteriores relatos épicos del centro y Norte de Europa (Dumézil, 1929; Benveniste, 1969: 140; Alföldi, 1974; MacDowell, 1986). Los *maruts* de Indra en el *Rig Veda*, las cofradías iranianas, itálicas, griegas o dacias, la *iuventus* romana y el *comitatus* germano (Tac., *Germ.* 13, 3; 14; 42, 5) eran fra-

522 Los *Neuros*, entre el Dnieper y el Dniester (UCR), se convertían cada año en lobos durante unos días y volvían a recobrar su forma (Hdt., *H.* IV 105).

523 Eran agrupaciones homogéneas y enmascaradas de jóvenes, viejos, doncellas, etc. El jefe del *comos* representaba a la divinidad o al héroe tutelar que sacralizaba a todos sus miembros. Cada *como* se identificaba con seres mitológicos, un ave o cuadrúpedo, por lo que algunos llevaban los cuernos del ciervo (los *bucolistas* de Siracusa) o los del carnero (los *estafilodromos* de las Carneas de Esparta); y podían caracterizarse por ser violentos. También realizaban una colecta y una comida comunal procedente de un sacrificio (Dumézil, 1929: 37 y ss.; Rodríguez Adrados, 1978: 49 y 52).

524 En Arcadia la vinculación entre el *lupus* y la divinidad es manifiesta en el *Zeus Lykaeos* del Monte del Lobo (*lycos* ‘lobo’) y en las características de Apolo y de *Pan Lycaeos*, la versión griega de *Fauno* (Virg. *Ae.* VIII 343-345; Dion. Hal., *A.R.* I 80; Agust., *Civ. Dei* XVIII 17).

525 Quince días después de las *Lupercalia* –a principios de marzo– tenía lugar el inicio del año latino tradicional (Dion. Hal., *A.R.* II 70) y la fiesta de las *Matronalia* para propiciar embarazos y partos (Arco *et alii*, 1994: 296). En este sentido, *Matrona-Juno Lucina* (Var., *L.L.* V 69, 2; Catul., XXXIV 13) no sólo comparte las características de la *Brigit* céltica, sino que *Lucina* podría ser la romanización femenina de *Lug* (Graves, 1983: 83).

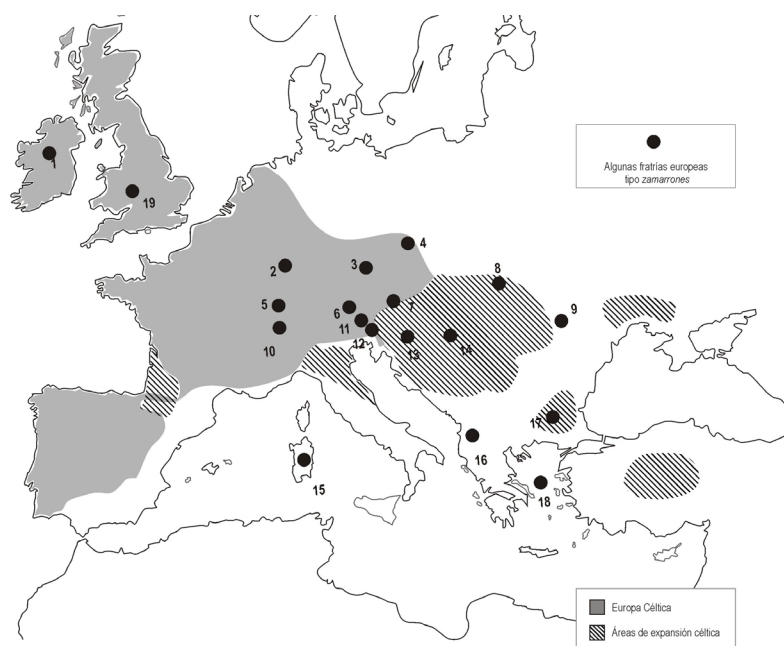


Fig. 143- Mapa de distribución de algunas fraternidades europeas representativas sobre el mapa de la Europa Céltica y sus áreas de expansión (Kruta, 2001: 172 y.s.): 1.- Brideoga (Connaught, IRL); 2.- Schindelbachgeister (Zollenreute, ALE); 3.- Kramperl (Baviera, ALE); 4.- Dziady (Zywiec, POL); 5.- Roitschägätä (Lütschentel, SUI); 6.- Klaubauf (Matrei, AUS); 7.- Krampus (Alta Estiria, AUS); 8.- Draci (Maramures, RUM); 9.- Colindatori (Bucovina, RUM); 10.- Patoilles (valle de Aosta, ITA); 11.- Krampus de Tarviso (Udine, ITA); 12.- Krampus (Alpes Julianos, ESL); 13.- Kurenti (Ptuj, ESL); 14.- Busó (Mohacs, HUN); 15.- Mamuthones (Mamoiada, ITA); 16.- Macedonia; 17.- Kukeri (Valle de los Reyes Tracios, BUL); 18.- Geroi (Skyros, GRE); 19.- Horn Dance (Abbots Bromley, ING) (Moya-Maleno, 2007: 205, fig. 7, modificado).

ternidades guerreras semejantes, caracterizadas por ser un cuerpo de elite y vanguardia de ataque de carácter salvaje y violento. Estos rasgos son semejantes a los descritos por Weiser, Höfler o Wikander para los siglos IX-XI en referencia a los *fianna* de la Irlanda arcaica –seguidores de Fionn<sup>526</sup>–, a los *shiluagh* de Escocia y Gales o a las ‘sociedades de hombres’ germánicas o *männerbünde*. En los relatos de las sagas odínicas estos hombres tienen furia de perros o lobos y son fuertes como osos o toros (Kershaw, 2000; Peralta, 2000: 158 y 169 y ss.; Alberro, 2005a: 197 y ss. y 224). Así mismo, aparecen en la onomástica galorromana y merovingia<sup>527</sup>.

Las cofradías guerreras de la Hispania Prerromana también evidencian estar vinculadas por juramento a divinidades de la guerra y del Más Allá. Epítetos como *\*Band-* ‘el que ata’ y dioses guerreros como *Sucellus* (Almagro-Gorbea, 1993: 135 y ss.; Olivares, 2002: 222 y ss.) cumplieron idénticas funciones que el *Wotan* germánico, el galo *Ogmios-Marte celta* o el mismo *Lug* (vid. *infra* § 4.3.II.3.a). En su simbología e iconografía se debe buscar incluso la mimesis animal (Peralta, 2000: 160 y s.). En el contexto nórdico del siglo X d.C., los *Berserkir* eran jóvenes gue-

rreros escandinavos que para iniciarse en la guerra debían vestirse con piel de oso, abandonar la aldea y sobrevivir en el bosque. También escandinavos eran los *úlfhedinn* u hombres-lobo, y a ellos equivaldrían los *slaughter-wolves* de la épica anglosajona: bandas de guerreros en trance salvaje que se identificaban con un ejército infernal o de muertos (Alföldi, 1974: 107 y ss.; Milin, 1993: 19 y ss.). Todavía en los siglos XVI y XVII los *Wahrwolff* de Livonia, en las repúblicas bálticas, decían convertirse en “*perros de Dios*” y visitar el reino de los muertos para enfrentarse a los espíritus y favorecer la riqueza vegetal, entre otros días, en las *Doce noches* (Dumézil, 1929: 10; Milin, 1993: 71 y s.; 97 y ss.; Revelard y Kostadinova, 1998: 24 y s.; Kershaw, 2000: 267; Alberro, 2005a: 197 y ss.)<sup>528</sup>.

Entre sus características destaca una vida seminómada dedicada la mayor parte del año a sobrevivir en los bosques de la caza, de saqueos y de la guerra (Alberro, 2005a: 230). Sólo durante el invierno, entre *Samain* y *Beltaine* (vid. *infra* § 4.3.II.3.b), los *fianna* se acuartelaban y vivían de los aldeanos. En áreas germanas y escandinavas, *Beltaine* tam-

526 Tanto sagas como relatos épicos, véase el *Ciclo de Finn*, hunden sus raíces, al menos, en contextos paganos (Alberro, 2005a: 231).

527 Muchos nombres actuales derivan de la intención galorromana y merovingia de atraer las cualidades de los animales más temidos y admirados, como cuervos, lobos y osos: Bernardo (*Bern-hard* ‘oso fuerte’), Beltrán (*Bert-chramn* ‘brillante cuervo’) o Wolfgang (*Wolf-gang* ‘camina a paso de lobo / incansable’) se unen a testimonios como el del duque Lupus, Magnulfus ‘gran lobo’, etc. (Rouche, 1987: 475).

528 La identificación de la licanotropía de las tradiciones populares con las fraternidades debe ser matizada porque estos personajes míticos son definidos como seres individuales y malditos, un sino inexorable sin que medie intencionalidad alguna por mimetizarse al lobo u otro animal ni rito de iniciación alguno (Martínez-Risco, 1945: 523 y ss.; Milin, 1993: 15 y ss. y 64; Alonso Ramos, 1999; Vaz, 2003: 343 y ss.; Álvarez Peña, 2009). Sólo las personas que mantienen su figura pero que mandan y velan sobre una manada de lobos –los *peeiros dos lobos* en Portugal o ciertos *Gerulfos-loupgarous* franceses– podrían suscitar algún tipo de equiparación de caudillos y fraternidades (Violant, 1997 [1949]: 530). En cuanto al periodo de las *Doce Noches*, vid. *infra* § 4.3.II.3.b.

bién marcaba la celebración de la *noche de Walpurgis-Santa Valpurgia* y de los hombre lobo, protagonizada por la iniciación de los neófitos, al tiempo que se purificaban los ganados (Peralta, 1991: 76; Stalmans, 1995: 78; Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 106 y ss.). Su organización no era tribal ni familiar ni política, sino que estaban formados libremente tras una dura iniciación guerrera en estructuras masculinas errantes cohesionadas por la igualdad entre ellos, la camaradería, la confianza en el grupo y el pacto de fidelidad y obediencia ciega al cabecilla que los dirigía (Alberro, 2005a: 229; Tenreiro, 2007a: 127 y s.).

Tales rasgos de cofradía al margen de la sociedad (Alberro, 2005a: 226), que actuaba en paralelo a clanes y asambleas locales, provocaba numerosas tensiones entre ambas instituciones, por lo que eran considerados tanto benefactores y cuerpo de elite ante agresiones foráneas, como parásitos que vivían de la guerra y del robo (Alföldi, 1974: 121).

Por otra parte, desconocemos si son estos grupos y cerradas los que fueron condenados desde el siglo XIII y los que sanciona el Concilio de Turín de 1455 con penas de excomunión para sus participantes, pero no cabe duda de que las animalizaciones de fratrías del ciclo invernal fueron una costumbre común que perduró toda la Edad Media europea. San Eligio, obispo de Noyon (FR) a mediados del siglo VII d.C., luchó enérgicamente contra su celebración en las calendas de enero; así los condena también el *Liber Poenitentialis* de Canterbury del 668 (Violant, 1997 [1949]: 627)<sup>529</sup> y el moralista inglés Thomas de Chobham del siglo XIII<sup>530</sup> (Flórez, 1859: 86 y s.; Montes, 2001: 69). En este sentido, la Península Ibérica tampoco fue ajena a las críticas de los primeros Padres del Cristianismo a los ritos de fertilidad del final del ciclo invernal (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

Mención especial merecen San Paciano (*Cervus* y *Parraenesis ad poenitentiam*, I 2) (Flórez, 1859: 424), obispo de Barcelona a finales del siglo IV d.C., y San Isidoro de Sevilla (*Eccl. Off.* I 41→), a principios del siglo VII, puesto que reprendieron la costumbre de gentiles y cristianos de sus diócesis y de toda Hispania de disfrazarse en las calendas de enero. Llevaban pieles de ciervo, cabras y terneros y astas sobre sus cabezas, y corrían por las calles pidiendo aguinaldos y cometiendo excesos y prácticas inmorales (Flórez, 1859: 86 y s.; Blázquez, 1975: 60; Sopeña, 1987: 59). Igualmente existen condenas eclesiásticas posteriores en el *Penitencial* del Monasterio de Silos, del siglo XI, y otras laicas, como la de Alfonso X a los “*hacedores de zaharrones*” y las noticias del siglo XVI que denominaban a

los personajes de Zamora como *diablicos*, o las que citan a los *sonajeros* de Monterrey en las procesiones del *Corpus Christi* de Verín (OR) (Menéndez Pidal, 1969 [1942]: 23; Bouza, 1933: 81; Caro Baroja, 1979a: 227 y ss.; Dasairas, 1997: 27).

## Relación con contextos de la Hispania Prerromana

Las fratrías documentadas etnográficamente y en textos anteriores están vinculadas, si no directamente, al menos lateralmente con la geografía de la Hispania Céltica. Obviamente, no se trata de argumentos concluyentes, pero sí evidencian nexos con el contexto prerromano y elementos de pervivencia que, en conjunto, testimonian su presencia en las sociedades prerromanas.

Los *tunos* de Saelices (CU) que acuden a celebrar su ritual ancestral hasta Segóbriga (Moya-Maleno, 2007) podrían estar relacionados con la *Diana-Ataecina* en su faceta de divinidad infernal, celeste y benefactora de las cosechas, la naturaleza y del mundo animal (Serv., *In Verg. Aen.* IV 511) (Alföldy, 1985: 155 y ss.; Almagro-Gorbea, 1995b: 66 y 88; 1996: 110). La aldea de Luzón (GU), cuyos *diablos* son una de las agrupaciones más peculiares de la Península Ibérica, está vinculada toponímica y geográficamente al núcleo celtibérico de *Loutiskos* del *Bronce de Luzaga*, en el cercano castro de *La Cava*<sup>531</sup>. Del mismo modo, la zona de Alto-Douro donde se concentran las fratrías portuguesas coincide con el extremo de la cultura de verracos lusitano-vettona y con la presencia de divinidades protectoras de cofradías guerreras, como \**Band-* (Peralta, 2000: 161; Olivares, 2002: 159), y de otros pueblos hispanos con marcado carácter lobuno, como indica la alusión a los *luperci* y los *luponici* en Salamanca y santuarios como el de *Vaelico* en Postoloboso (Candeleda, AV) (Peralta, 1991: 92; 2000: 175 y s.; Gamito, 2004: 592) (*vid. infra* § 4.3.II.3.a).

También los *marceros* con cencerros y pieles de Piélagos (S) coinciden con el lugar de aparición de la estela de Zurita (Lorrio, 1997: 332). Los *Ferreros* de Miraflores, en la “Sierra Pobre” de Madrid, celebran San Blas en torno a un berrocal granítico con cazoletas horadadas de las que desconocen su función (González Guadalix, 1994: 70). La fecha de San Blas, a primeros de febrero, coincide con la de los *diablos* de Almonacid del Marquesado y con la conmemoración de la sincrética Santa Brígida por los *brígidos* de Izagre (LE). A su vez, los *Campanones* de Pozos (Truchas, LE) se sitúan al pie del monte Teleno, relacionado con el teónimo *Tulonium* y con el *Mars Tilenus* (Sopeña, 1987: 59; Peralta, 1991: 81; Olivares, 2002: 106 y 158).

La identificación de las fratrías prerromanas con animales domésticos y salvajes a través de pieles y otros elementos, como la representación de guerreros indígenas con ca-

529 «Si alguien se pasea disfrazado de ciervo o de toro durante las Calendas de enero, es decir, vestido de bestia, o con piel o cabeza de animal, para los que así se transformen habrá tres años de penitencia, pues esto es diabólico».

530 «Transformant et transfigurant corpora sua per turpes saltus et per turpes gestus vel denudando se tupiter, vel induendo horribiles larvas [...]» (Menéndez Pidal, 1969 [1942]: 24; Bouza, 1933: 81).

531 Castro de 2,5 ha fechado entre los siglos III-I a.C. (Iglesias *et alii*, 1989: 90 y ss.; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2004: 92).



beza de ciervo y con perros en las *sigillatas hispánicas* de Bronchales (*TE*) de la segunda mitad del siglo I (Blázquez, 1975: 60 y s.), o la existencia de defensas de jabalís en tumbas de Galia –como en Chatenay-sur-Seine (Seine-et-Marne) (Ginoux, 2002: 11)–, podría basarse, sin ser excluyentes, en varios factores: por ser vestimenta propiamente pastoril que caracterizaba la actividad ganadera vacuna del grupo (Caro Baroja, 1979a: 235); como una imitación de un antepasado o divinidad con tales características a la que se veneraba<sup>532</sup> o se temía<sup>533</sup> (Bayet, 1973: 43; Espejo, 1995: 162; Sterckx, 1998); o por implicar magia simpática propiciatoria.

La animalización también estaría dirigida a captar por mimetismo el alma, la fuerza o la organización grupal del animal referido (González Alcalde y Chapa, 1993: 169; Peralta, 2000: 172). Tal concepto también coincide con la ya señalada animalización presente en la cosmogonía de la Hispania Prerromana, como en el mito tartésico de Habis y en otros conocidos relatos de la Antigüedad (Almagro-Gorbea, 1997).

En este último sentido, la ingesta del cerebro de los osos por los hispanos que cita Plinio (*N.H.* VIII 54, 130) para adquirir la “rabia ursina” (Peralta, 1991: 116), así como el consumo de carne humana por los iniciados y por los árcades seguidores de Júpiter Liceo ‘Júpiter lobo’ (Plin., *N.H.* VIII 34, 81-82; Paus., *Graec.* VIII), también ha de ponerse en relación con la raigambre indoeuropea de las creencias medievales que en los territorios célticos se tenían sobre los poderes curativos de ciertas cabezas humanas, incluso de las que eran empleadas como recipientes (Sterckx, 1986b: 10 y ss.; Sergent, 1995a: 252 y s.).

Diversos grupos étnicos prerromanos atlánticos y europeos se identificaron con el lobo, como los argivos, incluso en sus nombres –*luvians*, *lykians*, *hipirni*, *luceres*, *volcae*, *dacii* o *hycarnii*–, reconociendo descender bien de guerreros lobunos que llegaron a la zona, bien de los jóvenes guerreros que se impusieron al conjunto de la sociedad. También los galos portaban yelmos sobrecogedores con figuras animales, cuernos o cabezas de pájaros y de cuadrúpedos (Diod. S. *B.H.* V 30, 2) (Eliade, 1959; Alföldi, 1974: 77 y ss.; González Alcalde y Chapa, 1993: 170; Kershaw, 2000: 139 y ss.; Alberro, 2005a: 201).

La imitación o denominación más abundante entre las cofradías peninsulares es la de diablos (8%) y bóvidos (10%), pero llama la atención la presencia del perro/lobo

al menos en cuatro casos, pues se trata de un animal básico en el imaginario rural paneuropeo (Camarena, 1989; *Id.* y Chevalier, 1997: § 168, 169A, 169C) y que, como señala A. Balboa (2005: 145 y ss.), también aparece relacionado con personajes legendarios de la Península Ibérica, como la reina-*moura* Lupa.

Al lobo se le teme y se le ha espantado ritualmente<sup>534</sup>, dado que por su estructura social y adaptación al medio es el único competidor directo del hombre, pero por ello también se han anhelado e imitado sus cualidades desde la Antigüedad (Martínez Risco, 1948: 101 y ss.; González Alcalde y Chapa, 1993: 169; Almagro-Gorbea, 1996; Peralta, 2000: 172 y ss.; Milin, 1993: 24). En este sentido, la creencia popular de que la dualidad licántropa de ciertos hombres y mujeres residía en ellos como una segunda piel que se podía quitar y poner (Leite de Vasconcelos, 1882: § 346-349; Vaz, 2003: 343 y ss.) refuerza la hipótesis de que, al menos, ciertos personajes y guerreros de la Hispania Céltica utilizarían pieles de lobos para simbolizar su metamorfosis animal (Dumézil, 1971: 169 y ss.; Velasco, 2000: 17 y ss.).

Así aparece en el heraldo con piel de lobo de la rendición de *Nertobriga* en el 152 a.C. (App., *Ib.* 48→) o en los morriones con fauces y fieras de los jinetes de *Uxama* (Sil. It., *Pun.* III 384→). También la estela de Zurita (*S*) muestran símbolos astrales, un cadáver devorado por rapaces y un guerrero con pieles de cánido (Fig. 144) y dos vasos numantinos ofrecen una escena similar. Del mismo modo, se referencia el lobo en los etnónimos celtíberos de *olcades*, *lobetanos*, en los mencionados *luperci* y *luponici* en Salamanca o en los *vailicom* burgaleses, así como en los teónimos *Vaelico* y *Endovellico* (Almagro-Gorbea, 1996: 107; Lorrio, 1997: 332; Peralta, 1991: 93; *Id.*, 2000: 175 y s.; Olivares, 2002: 42 y 61). La relación del lobo con estas divinidades célticas o con rituales incitáticos de la Antigüedad como el de los lupercos del siglo V d.C. (Pomarès, 1959: 21; Arco *et alii*, 1994: 346) confiere a las equiparaciones lobunas un carácter eminentemente infernal o ctónico (vid. *infra* § 4.3.II.3.a). En este sentido, el hecho de que el nombre del mes de febrero en el calendario vasco sea *otsail* ‘mes del lobo’ (Knörr, 2000: 185) pensamos, que no es en vano, pues las tradiciones allí existentes<sup>535</sup> coinciden con las animalizaciones lobunas de las fratrias.

En el ámbito ibérico, representaciones como las de *Ilerda*, la cueva de la Nariz en Umbria de Salchite (Moratalla,

532 Santa Brígida se representa acompañada de una vaca (Gaignebet y Florentin, 1974: 105) y las cornamentas de bóvidos y cérvidos son propias de la iconografía del *Cernunnos* céltico (Blázquez, 1975: 55; Olivares, 2002: 149 y s.) (vid. *infra* § 4.3.II.3.a. –*Brigit* y *Cernunnos*– y II.4.b).

533 El mito clásico del jabalí de Calidón (Ov., *Met.* VIII 284-300→) describe una fiera temible muy cercana al comportamiento etológico de estos animales. «*Meleagro y una banda escogida de jóvenes se reunieron por el deseo de alabanza*» para darle muerte (*Ibid.*). La trascendencia del jabalí en el mundo céltico, animal asociado a diversas divinidades, es conocida (Sterckx, 1998).

534 El *Ball del Llop* de la comarca barcelonesa de Osona y Plana de Vich es un baile de hombres-lobo con cascabeles en las perneras y antorchas que simulaban golpearlos para espantarlos (González-Hontoria *et alii*, 1993: 7; Arco *et alii*, 1994: 340) –como en las simulaciones de osos en buena parte del Norte de la Península Ibérica (Violant, 1949: 573; Urbeltz, 1994: 178 y ss.)–.

535 En tierras vascas el primero de febrero se hacen colectas para hacerles ofrendas y calmar su ferocidad (Peralta, 1991: 97). También se le mata simbólicamente en el carnaval de Lanz (*NA*) al quemar al pelele *Mikel Otxain* (Eus. *otxo* ‘lobo’) y en el de Sarreaus (*OR*), donde uno de los personajes es el *Matalobos* (Arco *et alii*, 1994: 339).

MU) o la coraza de la Alcudia de Elche (4) también combinan el contexto guerrero e iniciático con el lobo. Éste es el caso del escudo que porta la “Minerva” de Tarraco y que relaciona a *Brigit* y a *Ataecina*, como apunta J.M. Blázquez, con la aludida por César (*B.G.* VI 17, 2→) y con la *Minerva Belisama* ‘Brillantísima’ de Bretaña (González Alcalde y Chapa, 1993: 171; Almagro-Gorbea, 1995b: 83; 1996: 110; Peralta, 2000: 159; Olivares, 2002: 149). No menos interesante a este respecto es la existencia en la Península Ibérica de cuentos-tipo como *La muchacha lobo* (Camarena y Chevalier, 1995: § 409).

Pero la transformación animal de los individuos también podría afectar a buena parte de la sociedad, puesto que la exhibición de tales atributos sería el símbolo externo por el cual el joven demostraba su condición de pleno derecho en la sociedad local. En este caso la elección de uno u otro animal bien podría haber dependido del animal de referencia para una familia o una agrupación vecinal de la Hispania Céltica, como la de las fibulas de Weiskirchen, Kyšice y Nová Hut’ (Kruta y Bertuzzi, 2008: 21 y s.), o bien porque la representación de un lobo, jabalí, caballo, ciervo o toro fuera el símbolo externo de la experiencia extrasensorial o vital durante la iniciación. Estos ritos de iniciación son conocidos en algunos castros galaicos, entre *lusitanos* y *vacceos* y en los *lacónica* celtibéricos, cuando menos hasta el culto imperial (Almagro-Gorbea, 1996: 104 y ss.; Almagro-Gorbea y Álvarez-Sanchís, 1993: 220 y s.). Sería frecuente que tales rituales también tuvieran lugar en santuarios al aire libre o en cuevas similares a las que en la Península y Europa albergan depósitos votivos y arte esquemático-abstracto desde la Edad del Bronce (Torres Martínez, 2011: 469-471). Aunque los datos acerca de la posible figura de un *mistagogo* en las iniciaciones de la Hispania Céltica son escasos (González Alcalde y Chapa, 1993: 170; Lorrio *et alii*, 2006: 62 y ss.), tampoco sería extraña su presencia, puesto que Posidonio señaló que los druidas enseñaban a los jóvenes muchas cosas en encuentros en una cueva o en las profundidades del bosque (Piggot, 1968: 113).

Los robos y saqueos de cántabros, celtíberos, vettones o lusitanos a otras comunidades (Diod. S., *B.H.* V 34, 6; App., *Ib.* 65 y 100→; Str., *Geog.* III 3, 5; Just., *Ep.* XLIV 2, 1-2) no fueron consecuencia exclusiva de situaciones extremas, como miseria, crisis ecológicas, excedencia demográfica o de la necesidad de conseguir botín para aportarlo como dote en el futuro matrimonio (contra García y Bellido, 1945: 547 y s.; Francisco, 1989: 79; Torres Martínez, 2008: 230)<sup>536</sup>. Tales prácticas, que incluso se pueden enmarcar dentro de la visión peyorativa de los grupos ganaderos, constituyen también pruebas de valor y mecanismos habituales de sociedades ganaderas con el fin de aliviar tensiones o de adquirir estatus (Veiga de Oliveira, 1984: § 26; Ruiz-Gálvez, 1988: 187 y ss.; García Sanz, 1996: 52).



Fig. 144- Escena principal de la estela de Zurita (Lorrio, 1995: 532, fig. 121.2).

La interpretación de estos actos como iniciaciones propias de fraternidades de guerreros, junto a baños iniciáticos y cacerías singulares (Morreau, 1972; Almagro-Gorbea y Álvarez-Sanchís, 1993: 211 y ss.; Peralta, 2000: 173), también se ajusta a un contexto ritual propio de la Antigüedad indoeuropea. Sin embargo, estas prácticas tampoco se han de limitar a una casta guerrera, sino que, como ya registraron Jenofonte (*Lac.* II 9), Plutarco (*Lyc.* IV y ss.) o Marcial (*Ep.* VI 42, 16), en la *agoge* espartana, el robo alimentario se enmarca en las iniciaciones de los jóvenes. De una parte, completaban las privaciones temporales de su dieta (Brelich, 1969: 129), mientras que por otro lado manifestaban su habilidad, rapidez, audacia y astucia ante el resto de la sociedad (Segarra, 2004: 124 y s.).

Además de la tradición de la Península Ibérica en la existencia de símbolos de la iniciación, como mancharse la cara, hemos de fijarnos en la costumbre más o menos extendida de entregar ciertos elementos materiales para constatar el cambio de rol. Las armas son los símbolos de los nuevos individuos en el mundo germano (Tac., *Germ.* 13, 1) y medieval (Rouche, 1987: 472), pero, como bien ha estudiado M. Tenreiro (2007a), la lanza supone uno de los elementos distintivos de los iniciados de la Europa Prerromana más extendidos.

La lanza aparece en el Mediterráneo Antiguo con significado ritual, como la *dory* griega y la *hasta donatica* romana, a modo de elemento diferenciador de estatus o como recompensa (Quesada, 1994). Esta arma diferencia en las tablas íguvinas a los *iouies hostatir* (= *iuvenes hastati*) del grupo de los miembros de pleno derecho, los cuales estaban ceñidos por el cinturón (Torelli, 1974-1975: 30). La identificación jóvenes-*hastati* se confirma en la organización del ejército romano arcaico en *hastati*, con lanza, y los *principes* o *seniores*, con *gladi* (Var., *L.L.* V 89). La lanza se repite como arma característica de los *gaseati* galos, un cuerpo de vanguardia formado por jóvenes guerreros que combatían frecuentemente desnudos de forma ritual (Plb.,

<sup>536</sup> Tipo *ver sacrum* de los pueblos ganaderos itálicos arcaicos (Peralta, 2000: 181) (*vid. supra* § 4.2.1.7).

*His.* II 28, 8 y 29, 7-8). Igualmente se advierte en una estatuilla tardía de la necrópolis sajona de Finglesham (Kent, *ING*) y, en general, en el ideario indoeuropeo (Davidson 1988: 88 y ss.; Sergent, 1995a: 291-295; Brunaux, 1996: 144 y ss.; Alberro, 2005c: 244 y ss.; Tenreiro, 2007a: 125).

Los *hastati* también se proponen, con mayor o menor acierto<sup>537</sup>, para la Celtiberia (Álvaro-Gorbea y Álvarez-Sanchis, 1993: 212 y s.; Álvaro-Gorbea y Lorrio, 2004) y, de hecho, el registro arqueológico en la Hispania Pre-romana de *soliferrea* y de otros tipos de venablos que se arrojaban a corta distancia (Quesada, 1993: 179), podría mostrar este primer combate cuerpo a cuerpo en el que los jóvenes serían protagonistas. Si se acepta a los *soliferrea* como indicadores del testimonio material o visual del cambio de estatus, parece lógico convenir en que la asociación entre jóvenes iniciados y lanza se expandió junto a la propia difusión del arma en el siglo VI a.C. desde la zona de Languedoc y Aquitania hasta distribuirse por todo el Sures-te de la Península Ibérica.

Los *soliferrea* aparecen en la Meseta Oriental, junto a otros materiales latenienses como lanzas de tipo pesado y las espadas de antenas propias de la cultura de La Tene, pero apenas se documentan al Norte del Sistema Central e Ibérico (*Ibid.*: 170 y 175; Lorrio, 1995: 262 y s.), lo cual podría deberse a una de tantas invisibilidades del registro arqueológico en la España húmeda (Torres Martínez, 2011: 538). La presencia de los *soliferrea* en Celtiberia y Vettonia al menos hasta el siglo I a.C. enlaza asimismo con la alusión de Diodoro Sículo (*B.H.* V 34, 5) a que los lusitanos también los lanzaban (*saunion olosideron*). Del mismo modo, nada impide que este tipo de combate hubiera sido habitual, puesto que, al menos entre los celtíberos, se hubiera sustituido por armas de similar función, como los *pila* (Quesada, 1993: 177; Lorrio, 1995: 278).

A este respecto, el Folklore también podría aportar algunas pervivencias indicadoras de tal mecanismo en la Edad del Hierro, aunque se trata de datos poco sólidos. Verbigracia, la *Hermandad de las Ánimas* de Gascuña (*CU*) hacía tradicionalmente una entrega de lanzas y picas a los nuevos cargos que la regirían<sup>538</sup>. Desconocemos la antigüedad del rito, pero el hecho de que el símbolo del poder sean las armas y de que incluso se le entregue una “*piquilla*” a

un niño podría interpretarse más allá de la caridad que se esgrime y estimula a seguir rastreando en las tradiciones y textos históricos referencias similares.

Ahora bien, hemos de insistir en que aun siendo la entrega de armas el elemento simbólico mejor conocido en el mundo prerromano, la Europa y la Hispania Céltica era un contexto muy amplio en términos cronológicos y espaciales y, por tanto, polimórfico incluso entre asentamientos vecinos. Además, la escasa precisión de las fuentes clásicas e históricas respecto al contexto de estos mecanismos sugiere prudencia (*vid. infra*) y debe armonizarse con la más que segura entrega simbólica de otras “armas” realizadas en soportes perecederos en el mundo hispanocéltico. Verbigracia, en Galicia el rapaz era considerado mozo cuando obtenía su *varapalo*, el arma-herramienta con la que pastorear al ganado, andar por caminos, defenderse en los duelos a palos e irse de ronda con sus compañeros (Lorenzo, 1959 en Veiga de Oliveira, 1984: 320).

Asimismo, el panorama que esbozan los ritos iniciáticos estudiados no corresponde a una sociedad elitista, sino a la ritualización del compromiso que el joven adquiere con la comunidad, un cambio de rol por el que recibe plenos derechos y deberes. Por ende, se ha de concluir que este ritual permitía a los jóvenes hispanocélticos pasar a formar parte de una fuerza guerrera susceptible de ser movilizada, aunque a su regreso volvieran a desarrollar tareas cotidianas de subsistencia (*sensu* Genep, 1986: 94; Alberro, 2005a: 224 y s.), mientras que su salida de la misma implicaba ser un individuo sin hogar, al menos simbólicamente (*sensu* Benveniste, 1969: 206).

La iniciación cobra más protagonismo todavía como vía para acceder a una condición guerrera a tiempo completo y en momentos de guerra endémica, como sucedía con los espartanos (Álvaro-Gorbea y Álvarez-Sanchis, 1993: 213), con los referidos *Männerbünde* centroeuropeos y con otros guerreros infernales épicos atlánticos. Este modelo es similar al *comitatus* germano que cita Tácito (*Germ.* 13, 3; 14, 2), en el que la *iuventus* estaba formada por solteros de familia aristocrática guerrera en continua iniciación hasta su matrimonio (Peralta, 2000: 162 y ss.). Tal instrucción específica sólo es viable en circunstancias socio-políticas especiales y de desigualdad manifiesta, ya que habría que preguntarse hasta qué punto los contextos rurales aldeanos o de pequeños castros podrían sostener la salida de las fuerzas de trabajo más potentes desde la primavera hasta finales del otoño con fin iniciático, cuando tales meses son los que más trabajo agrícola y ganadero requieren (Torres Martínez, 2005: 284 y ss.). Es más, el retorno al clan de los mismos en invierno, aun portando botín de guerra, pondría en peligro el equilibrio comunal al introducir individuos que han sido improductivos el resto del año.

Por tanto, en contra de las iniciaciones que reproducen una agrupación de guerreros a tiempo completo y dependientes de un caudillo (contra Peralta, 2000: 174), se ha

537 La sugerente idea de hallar unos *lanceroi* por M. Álvaro-Gorbea (1993: 135) en la inscripción CIL II 2476 de la Cañada de Remeseiros (Vilar de Perdiges, Montalegre, *P-VR*) ha sido identificada con acierto por A. Rodríguez Colmenero (2010) con una invocación a un dios *Dancerus*, como se infiere de su contexto.

538 La *Hermandad de las Ánimas* de Gascuña (*CU*) hace el tercer domingo del año y el domingo de Quincuagésima una representación de entrega de lanzas, picas, etc. a los nuevos cargos que la regirán –capitán, sargento, cabo–, según la tradición para defender la fe. Es evidente la fragilidad del argumento, pues puede que no vaya más allá de una simple soldadesca o recreación guerrera, e, incluso el topónimo del lugar también podría estar señalando un folklore importado desde Francia. No obstante, la localidad presenta tradiciones tan singulares dentro del imaginario céltico como las *calaveras de ánimas* (*vid. infra* § 4.3.II.3.b) (López Loureiro, 2008: 472).



de proponer también un fenómeno de regeneración social cíclica en el momento del renacer natural. Este ritual permitiría la entrada en la sociedad céltica, tanto de forma simbólica como pragmática, de nuevas fuerzas activas para el trabajo y mantenimiento de la comunidad y, en su caso, para su defensa (*sensu* Montesino, 1992: 193). Esta hipótesis permite que, mientras la comunidad no corriera peligro, de la *iuventus* pudieran salir libremente individuos y grupos liderados por cabecillas locales para ser mercenarios en busca de fortuna y gloria (Ciprés, 1990: 182; Tenreiro, 2007a: 123 y ss.).

Del estudio de agrupaciones tipo zamarrones se infiere la presencia en la Hispania Céltica de una estructura de tipo gentilicio local más cercana a los jóvenes de *Lutia* y Belgeda que se opusieron a su asamblea (App., *Ib.* 94→ y 100→) que a otro tipo de *soldurios* elitistas (Ciprés, 1990: 181). Estos últimos serían ajenos a su comunidad, pues estaban compuestos por individuos de distinta procedencia (Dumézil, 1939: 65 y ss.), y su grado extremo se manifiesta en la fidelidad o *devotio* a los caudillos que sustentaron la estructura de clientelas militares de la nobleza celto-hispana de los siglos III y I a.C. (Peralta, 2000: 153 y ss.).

En ambos casos, los momentos de crisis pondrían de manifiesto el sentido de la iniciación juvenil y la pertenencia al grupo, como cuando los celtíberos de *Uxama* (Sil. It., *Pun.* III 384→), los lusitanos (Diod. S., *B.H.* V 34, 5→) y los galos (*Ibid.*, V 29, 2→; Dion. Hal., *A.R.* XIV 9, 4→) recordaban las hazañas de sus antepasados entre cánticos, danzas frenéticas y agitación de armas, como se señalará más adelante.

#### 4.2.III.4.- ADULTOS

El fenómeno de los *quintos* en la Península Ibérica, que parte de inicios del siglo XIX, ha sido tradicionalmente el último gran rito de paso de juventud al mundo adulto. La edad de 20 años era la antesala de un cambio incierto que marcaba la entrada en la fase adulta y, de una forma u otra, la fecha era anualmente señalada o festejada antes del 1 de abril, momento en el que tenía lugar el sorteo del destino militar (Borreguero, 2002). La existencia de una fecha oficial y de una edad concreta para la salida forzada de la comunidad marcó la convergencia y el retraso de los ritos de paso tradicionales y del sistema de fratrias, aunque los jóvenes hubieran culminado su desarrollo sexual y corporal y hubieran demostrado su capacidad para realizar actividades económicas en igualdad de condiciones que otros adultos.

A los efectos de la Hispania Céltica, interesa ver que tanto en fratrias tradicionales como en los *quintos* el cambio de rol de los varones implicaba la recepción de derechos en lo social y en el plano sexual. A partir de este momento desaparecían los castigos físicos por parte del padre y los mozos se convertían en los depositarios del orden comunitario tradicional. También pasaban a ser sujetos con

obligaciones que serían penados socialmente con el desprestigio en caso de incumplimiento, sobre todo por desatender el sustento y la defensa de la familia y del pueblo o por romper las normas de convivencia (Cabal, 1925: 103; Pereira, 1973: 54). Las mujeres, por su parte, reducidas en la sociedad tradicional a un ámbito subalterno, tenían sus ciclos rituales adaptados a los de los varones aun cuando su madurez sexual culmina entre los 15 y 18 años.

#### 4.2.III.4.A.- ADULTOS JÓVENES: *IUVENTUS*

Las fuentes clásicas y posteriores muestran que tras el rito de paso de mocedad no se entraba en una comunidad de adultos homogénea. El joven ingresaba en un grupo de adultos jóvenes en que, como se ha expuesto en sendos capítulos de *asambleas* y *sociedades jerárquicas*, incluso en igualdad de condiciones económicas, estaban diferenciados por el prestigio. La aptitud y experiencia de los veteranos se contraponen al vigor en las acciones y el ímpetu de las decisiones de los jóvenes tal y como sentenciaba Antíloco: «yo soy mucho más joven que tú, soberano Menelao, y tú eres mayor y de más valía. Sabes cómo resultan los excesos de un hombre joven: rauda es la imaginación, pero poco sutil el ingenio» (Hom., *Il.* XXIII 588-590). Esta diferenciación se constata en el contexto hispanocéltico en los *véoi* de *Lutia* en Apiano (*Ib.* 94→) o la *iuventus* celtibera que cita Salustio (*Hist.* II 92→).

La visión más extendida de este grupo de *iuvēnes* sigue el modelo de los mencionados jóvenes y temerarios guerreros de vanguardia como los *gaseati* galos (Plb., *His.* II 28, 8 y 29, 7-8), los del ejército anglo-sajón (Davidson 1988: 88 y ss.) o de los daneses (Saxo Gram., *His. Dan.* IX) que recogen, entre otros, Schindler (1971), Steuer (1982: 205), Sergeant (1995a: 291-298) y Tenreiro (2007a: 125). Independientemente de que estos formaran un subgrupo especializado, y como se señala en el epígrafe anterior, se ha de estar de acuerdo con autores como J.F. Torres (2011: fig. 371) en que el grueso de la fuerza militar indígena no se puede limitar a estos varones jóvenes y belicosos con lanza y a unos pocos *seniores* o “portadores de espada”. Entre unos y otros la *iuventus* estaría formada por el conjunto de varones de una comunidad que habían sido iniciados y que eran movilizables militarmente por estar en plena capacidad física (Ciprés, 1990: 177-180) (Fig. 145).

De esta manera, se comprendería que la etapa siguiente a la *iuventus* fuera el grupo de *πρεσβύτεροι* de *Lutia* (App., *Ib.* 94→) y otros senados que se citan entre los celtíberos (*Ibid.*, 100→; Sal., *Hist.* II 92→). El reducto de ancianos de la asamblea prerromana se caracterizaba por la prudencia, la medida y la búsqueda de la paz y por poseer el prestigio suficiente como para contraponerse al resto (*vid. supra*).

Pero ¿cuál sería el momento para alcanzar la primera edad adulta en el contexto hispanocéltico? En el supuesto de que se pudieran fijar unos límites, la edad se situaría en torno a los 20 años. Con 20 años el crecimiento corporal está completo, y, así, a los 21 años las mujeres griegas es-

## ESTRUCTURA SOCIAL POR SEXO Y CLASES DE EDAD

SENIORES	SENADORES PRINCIPES/NOBLES PATRES	MATRES
IUVENES GUERREROS	PRINCIPES PATRES CASADOS SOLTEROS	ESPOSAS SOLTERAS
INFANTES	INFANTES NIÑOS LACTANTES	INFANTAS NIÑAS LACTANTES

Fig. 145- Cuadro de la estructura social por sexos en la II Edad del Hierro (Torres Martínez, 2011: fig. 371).

taban en el momento óptimo para engendrar (Arist., *H.A.* VII 582a, 15 y ss.; *Ibid.*, 585b) y a los 20 años los jóvenes irlandeses se asentaban como hombres maduros. También se ha de considerar que, al menos desde la Edad Media, los reclutamientos militares en los reinos hispánicos acaecían en torno a los 19 y 20 años<sup>539</sup>. Muy en especial, ésta era la edad mínima para acceder al matrimonio en el mundo germano según César (*B.G.* VI 21, 5), lo cual también coincide con la edad de referencia tradicional en la Península Ibérica (Sánchez García, 2000: 175).

La clave de la cuestión de la edad en el caso germano —como en los demás—, estaría en conocer si la posibilidad de emparejamiento estaba implícita en un reconocimiento social asambleario o si se asumía directamente en el rito de paso de mocedad. En este sentido, se muestra interesante averiguar en la Hispania Céltica si la entrada en la primera madurez conllevaba el acceso a la asamblea o si este derecho se iniciaba antes, ya con el rito de paso de mocedad. En el caso de los espartanos se conoce bien que se iniciaban militarmente a los 14 años y, aunque a los 20 ya se encargaban del entrenamiento de los grupos más jóvenes, se sabe que no acudían a la asamblea o al ágora hasta los 30 años (MacDowell, 1986; Almagro y Álvarez-Sanchís, 1993: 213), pero es un caso aislado y de una sociedad militar muy especializada.

Las fuentes clásicas al respecto de la Europa Prerromana no son tan explícitas: en las citadas asambleas hispanocélticas y germanas (Tenreiro, 2007a: 122), como en los concejos abiertos tradicionales de *moços* y *viejos* de la Península Ibérica (Rodríguez y Rodríguez, 1983; Rodríguez Llopis, 1986: 309), aparecen sólo “jóvenes” con voz y voto. El hecho de que los germanos recibieran un escudo y lanza en la asamblea de manos del padre, parientes o jefe (Tac., *Germ.*

13, 1), o de que haya distintos testimonios medievales de entrega de armas en una ceremonia solemne para ritualizar la madurez y valor del joven iniciado<sup>540</sup> tampoco implica una edad o un momento concreto.

Tampoco la diferenciación iguvina entre los jóvenes portadores de la lanza y los adultos con cinturón permite rastrear con seguridad tal simbología en la Hispania Céltica. La asociación en el contexto ibérico y orientalizador de los broches de cinturón y lanzas a tumbas de varones maduros<sup>541</sup> sí evidenciaría la ritualización del cambio de rol a adultos con la recepción del cinturón. Pero en Celtiberia los escasos indicadores de género existentes impiden estudiar los broches de cinturón más allá de la clasificación tipológica (Lorrio, 1995: 605 y ss.) y, además, los broches de cinturón no son exclusivos de varones, sino que en necrópolis como Las Ruedas (Padilla de Duero, *VA*) estos elementos aparecen mayoritariamente asociados a las mujeres vacceas (Lorrio, 1995: 204). Ahora bien, ¿por qué no proponer la existencia de otros símbolos semejantes en materiales perecederos como, por ejemplo, sucede con los sagos de los belgas? ¿Acaso si la asamblea lo rajaba no implicaba quitarle la capacidad de expresión en la reunión comunal belga a su poseedor (Str., *Geog.* IV 4, 3)?

Asimismo, este asunto de la madurez en la Hispania Céltica

540 M. Tenreiro (2007a) ha investigado el rito de entrega de armas entre los longobardos (Paulo Diácono., *Hist. Lang.* I 32) y los hérulos, y en el derecho irlandés se mencionan en relación con la demostración de arrojo entre los séquitos de guerreros y en la transmisión del trono o de un territorio, como entre los francos Guantramo y Childeberto (Greg. Tur., *Hist. Franc.* VII 33), así como en otras legislaciones medievales (Grimm, 1995: 225 y 230).

541 En la necrópolis de Medellín (*BA*), véase la tumba 85 A2, fechada entre el 575-550 a.C., y que albergaba un adulto con 40-50 años (Lorrio, 2008: 563 y ss.). El hecho de que se trate de un broche de tipo focense puede señalar tanto que se trata de una tradición foránea como una costumbre local materializada por mercenarios hispanos, o de objetos de importación. En la necrópolis de Les Casetes (Villajoyosa, *A*), las tumbas 5 y 20 muestran, igualmente hacia el 550 a.C., el depósito de puntas de lanza y cinturón asociadas a varones adultos (García Gandía, 2009: 81 y 152).

539 Los servicios militares creados por las monarquías europeas desde el siglo XVIII tuvieron, según las épocas, una duración media de entre tres y ocho años —algunos de ellos en reserva— para jóvenes que eran alistados con entre 18 y 21 años (Molina Luque, 2001: 25, 42 y ss.; Borrego, 2002).

tica podría enfocarse desde los ritmos biológicos y económicos de sociedades agroganaderas preindustriales. El inicio de la madurez que establece el Censo de Floridablanca corresponde a los 16-25 años, y tanto las voces celtas Brit. *saitlon*, *setlon* ‘generación’ como los términos Bret. *hoetl*, *hoitl* ‘edad’, ‘existencia’ o ‘duración de la vida’ están emparentados con el término latino *saeculum* que Plinio *el Viejo* (N.H. XVI 250) determina como ciclo de 30 años utilizado por los galos (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 204; Laurent, 1997: 93). Como señala Plinio (N.H. II, 40 y 44), este tiempo constituye el “*Gran Año*”, el giro astronómico completo de Saturno.

El concepto de establecer a los 30 años una cesura en la vida también aparece en la tradición medieval de la Península Ibérica. La anteriormente citada composición sefardí señala que «*Cuando ya tiene años trenta / los creancies lo apretan, / se ‘sconde detrás de las puertas, / las colores se lé pierden*» (Weich, 1993), y todavía en el siglo XVIII los 28 años eran la edad para poder solicitar la herencia y asumir los deberes y derechos de vecino en la comunidad, si ésta así lo creía conveniente (Izquierdo, 2001: 340 y s.). Del mismo modo, este periodo es determinante en la explotación silvícola tradicional, pues sólo con un ciclo de 20-30 años entre sendas cortas de madera el carboneo era viable para el equilibrio y la regeneración del monte.

En definitiva, y como se pondrá de manifiesto al tratar la búsqueda de pareja y los matrimonios en la Céltica (*vid. infra* § 4.2.III.5), todo parece indicar que, al menos en los varones, la etapa social de la primera madurez podría iniciarse en torno a los 20 años.

#### 4.2.III.4.B.- MADUREZ PLENA

La siguiente fase del censo de Floridablanca, entre los 25 y 40 años, correspondería a la madurez plena. El cambio de una a otra se debe buscar en criterios sociales y culturales, además de en el factor matrimonio, la descendencia o el cambio de residencia. En última instancia, la pequeña etapa de diez años del censo, entre los 40 y 50 años, era un momento de prolongación de la madurez para unos individuos y el adelanto de la senectud para otros (*vid. infra*).

El conocimiento del significado de las distancias en edad, consideración y funciones en los grupos prerromanos, como en las sociedades rurales posteriores, es inherente a la vida en comunidad y se acompaña de manifestaciones externas que lo corroboran. Conviene a este respecto remarcar que, aparte de aquellos elementos manufacturados de estatus, las fuentes clásicas y etnográficas muestran otros **lenguajes inmateriales**. Además de los gruesos bigotes y las mejillas afeitadas de los nobles galos (Diod. S. B.H. V 28, 2-3), es importante estudiar tradiciones de la Península Ibérica para avalar la capacidad de las sociedades hispanocélticas de marcar las distinciones entre la primera edad adulta y la madurez plena en el tiempo, en el espacio y en la fisonomía.

Por ejemplo, valga el caso expuesto de que los ancianos de ciertas aldeas abulenses marcaban su primacía en las asambleas al situarse junto al centro físico o simbólico (Fig. 146), inaugurando los banquetes comunales (Tomé, 1996: 478) o con el peso de la opinión de otros similares en la resolución de conflictos y en la toma de decisiones locales y mancomunadas (Izquierdo, 2001: 337 y s.). Pero también mostraban su edad y posición con otros lenguajes que se escapan a la Arqueología. Por ejemplo, en la sierra de Gata, hacia 1910, la oscuridad de la tonalidad del chaleco todavía era el código que distinguía a los jóvenes –verde– de los ancianos –azul– (Tomé, 1996: 477 y s.).



Fig. 146- El Rollo de Cepeda de la Mora (AV), aunque datado en 1796, responde al concepto de centro onfálico en el que se ponían de manifiesto las jerarquías de la comunidad.

Más allá de extrapolar un código y elementos idénticos a contextos vettones, es importante tener en cuenta para la Hispania Céltica la existencia de otros mecanismos de distinción de grados de madurez, así como atender a las implicaciones sociales de tal división. En el caso de las mujeres ocurría el mismo fenómeno de distinción orientado por el orden biológico que le han reservado las comunidades rurales preindustriales: *virgo* → *uxor* → *materfamilias*. Este hecho se reflejaría tanto en la capacidad de encuadrarse en las fiestas o lances propios del grupo al que se adscribían<sup>542</sup> como con otros lenguajes similares en la vestimenta. Véase el conocido caso de los sombreros de Montehermoso (CC), donde los espejos que portaban las mujeres indicaban virginidad o viudedad (Tallés, 1981), y otras fiestas donde los atributos adscritos a la mujer estaban muy definidos (Brugarola, 1950). Por lo tanto, cabe suponer que, aun sin intención, los autores clásicos pudieron haber recogido noticias de estos lenguajes, por ejemplo, en los peinados o tocados de las mujeres ibéricas (Str., *Geog.* III 4, 17), aunque no deja de ser una hipótesis.

La referencia a las **mujeres** es colateral en las fuentes clásicas, pero, como se viene observando, constituyen la

<sup>542</sup> *Vid.* nota 506.



otra parte del núcleo familiar y de la estructura comunal. Las mujeres se integran en estrategias sociales y psicológicas superiores (Sánchez Romero, 2006; 2007) en las que la maternidad es el único rasgo que diferencia su potencialidad de trabajo con el varón. En este sentido, los individuos femeninos han sido relegados a las denominadas “actividades de mantenimiento” en la familia, como la cocina, el procesado de alimentos, la higiene y la adecuación del espacio doméstico al resto de actividades por cuestiones de socialización.

Sin embargo, como se trató en el capítulo de subsistencia, es patente que la participación de la mujer en otras esferas de la vida doméstica y de la comunidad en época prerromana y tradicional era notoria (*vid. supra*). Las mujeres belgas y de otros pueblos prerromanos se repartían el trabajo con los hombres (Str., *Geog.* IV 4, 3). Estrabón (*Geog.* III 4, 17), Diodoro de Sicilia (*B.H.* V 32, 2), Salustio (*Hist.* II 92→) o Polieno (*Strat.* VII 48) también citan cómo las mujeres galas, helmánticas y celtíberas rivalizaban en coraje con los hombres (Salinas de Frías, 2010) (*vid. infra* § 4.2.IV.2). A este dato cabría sumar el mencionado poder que pudieron ostentar algunas mujeres por herencia a tenor de los cuantiosos ajuares documentados en sus inhumaciones (Sanz y Romero, 2010: 406-409).

Sin entrar en más cuestiones de género<sup>543</sup>, cabe introducir, a modo de comentario final, el tema de la divergencia sexual, y el arraigo de ritos y fiestas de cambio de roles o de travestidos desde la Antigüedad. Además de la mencionada *covada* (*vid. supra* § 4.2.III.1.a), hay testimonio de fiestas en las que los varones y las mujeres intercambiaban su apariencia, lo que en ocasiones también implicaba el cambio de roles de género por tiempo limitado (Caro Baroja, 1979a: 372 y ss.). Así aparece en la fiesta griega de las *Hibrísticas* de Argos en el novilunio del mes de Apolo –*Targelión*, mayo aproximadamente–, y en Roma, en las *Matronalia* de primeros de marzo<sup>544</sup>. La leyenda indicaba el reconocimiento a todas las mujeres, que, ante la ausencia de los varones, habían defendido la ciudad. Fiestas semejantes aparecen criticadas en Hispania por Isidoro de Sevilla (*Eccl. Off.* I 41→) a finales del siglo VI y, por tanto, esto apunta hacia su existencia cuando menos en Hispania. En tiempos modernos siguen las mismas justificaciones, aunque imbuidas de Cristianismo, en directa relación con la advocación de Santa Águeda (5/II) y con otras fiestas patronales. Véanse las persecuciones de los hombres por las mujeres, la toma del mando de las mujeres o los ritos de comensalidad femeninos que tenían lugar en la Meseta y en todo el Norte de la Península Ibérica<sup>545</sup> (Hoyos, 1951; Fraile, 1986).

543 Remitimos a los estudios que trabajan temáticas prerromanas en esta línea (p.e., Díaz-Andreu *et alii*, 2005; Sánchez Romero, 2005; Pérez Miranda, 2007).

544 Las *Matronalia* romanas aparecen descritas más como un día de conmemoración a las mujeres casadas (Plut., *Rom.* XXI 1).

545 Los más conocidos han sido las fiestas de Vinuesa (SO) y Zamarramala (SG) pero se documentan en Zamora, País Vasco, Galicia, Cataluña, etc. (Brugarola, 1950; Hoyos, 1951; Fraile, 1986).

#### 4.2.III.5.- EN BUSCA DE PAREJA

Los ritos de margen evidencian cómo la sociedad organizada y tolera las relaciones interpersonales de los individuos para reproducirse, independientemente del momento de inicio de la capacidad biológica (Cabal, 1925: 103; Pereira, 1973: 54). De existir este mecanismo social e ideológico en el mundo prerromano, sería posible un amplio abanico de posibilidades, desde que las uniones concertadas fueran por las familias hasta que la elección de pareja fuera privativa de los verdaderamente cónyuges.

En sentido estricto, la libertad de matrimonio actual responde a cánones modernos y de libertad individual de finales del siglo XX que se superpusieron a los tradicionales matrimonios de conveniencia por afinidad familiar (Möner, 1988: 420 y s., § 1-14) o de índole socioeconómica (Fraguas, 1973: 39; González Reboredo, 1990: 86 y 93; Junquera, 1993: 229 y ss.; López García, 2002: 102 y ss.). El peso de las uniones forzadas o pactadas durante la Antigüedad es notable, pues se trataba de un deber familiar y cívico que, en ocasiones, podía conllevar el verdadero amor entre los casados (Rees y Rees, 1961: 267 y ss.; Veyne, 1987: 52 y ss.; Ruiz-Gálvez, 1992a: con refs.; Kristiansen, 2001: 234 y ss.; Pérez Miranda, 2007: 270). Es más, como ya se ha señalado, también se ha de tener en cuenta para la Hispania Céltica la posibilidad de concentrar el poder y el patrimonio familiar alterando incluso las leyes de parentesco mediante matrimonios con familiares o directamente a través del incesto (*vid. supra* § 4.2.I.3 y II.3).

Sin embargo, estimamos que hay varios factores que generalmente pasan desapercibidos a la hora de estudiar los matrimonios, como las fuentes mismas con las que se ha construido el discurso histórico. Por ejemplo, en el caso de P. Veyne (1987: 52 y ss.) la imagen del Imperio Romano se basa en los testimonios escritos y epigráficos relativos a grupos senatoriales y grandes personajes, en vez de en el grupo mayoritario de la población. Así, el matrimonio por amor de Viriato o la cita a que las celtíberas elegían marido por sus méritos (Sal., *Hist.* II 91→) habilita sistemas de relaciones prematrimoniales y de elecciones en los que las mujeres y los varones tenían alguna capacidad decisoria. Este escenario también se afirma en la existencia en el folklore de la Península Ibérica de todo tipo de prácticas mágico-religiosas encaminadas a conseguir pareja (Casas, 1931: 230 y ss.; Fraguas, 1973: 38; González Reboredo, 1990: 85 y ss.).

A este respecto, el mundo heroico homérico ha trasladado con demasiada frecuencia al noviazgo de la Europa Céltica una versión que sobrevalora la figura del guerrero a tiempo completo (Pomeroy, 1987: 33 y ss.; Torres Martínez, 2008: 317 y s.). Si bien la relevancia social de estos individuos es indiscutible, también se trataba de un grupo reducido cuyas acciones heroicas no pueden generalizarse al resto de la sociedad. Por esta razón, se hace patente que el grueso de los emparejamientos de la Hispania Céltica, además de por los mencionados intereses familiares, se

canalizaba a través de mecanismos cíclicos de emparejamiento, así como por las habilidades adquiridas y por las demostraciones de fuerza y destreza que recurrentemente tenían lugar en las comunidades prerromanas (*vid. infra* § 4.2.IV).

Aunque este epígrafe está asociado al siguiente dedicado al matrimonio y a la concepción, convenimos separarlos porque tratan etapas vitales tradicionalmente muy bien marcadas en el estatus y rol de los individuos. En la Hispania Prerromana, la búsqueda de pareja descansaría igualmente sobre el consentimiento social que asume el proceso, a la par que controla y reactualiza las normas que lo articulaban. Por tanto, resulta determinante, para conocer el funcionamiento de las sociedades hispanocélticas, conocer el momento del inicio de búsqueda de pareja, la unión entre parientes o los mecanismos de contacto entre jóvenes en edad de emparejarse.

El problema de la **edad de matrimonio** reside en determinar un arco temporal concreto, pues difiere según se tratase de un hombre o una mujer y de las costumbres específicas del lugar. César (*B.G.* VI 21, 5) describe que los germanos no solían casarse, por norma consuetudinaria, antes de los 20 años, y estos años tenían las “vírgenes” de Iliria cuando accedían al matrimonio (Var., *R.R.* II 10, 9→). Tal edad coincide también con la de retorno a su tierra de los jóvenes que habían salido en *fosterage* en la Irlanda Temprana (McAll, 1980: 8; Karl, 2005) y, con la media de edad para casarse en la España del siglo XVIII (Fig. 147), en la Galicia de 1900 o en las sierras abulenses de mediados de siglo XX (Sánchez García, 2000: 175): 20-25 años en los hombres y 17-25 años las mujeres.

Esta horquilla no es óbice para que, en el caso de las mujeres, otras fueran casadas tradicionalmente con 15 años (González Reboledo, 1990: 102) o para que, como sucedía en la Irlanda Medieval, se apresurara el final de su *fosterage* a los 14 años por tal razón (McAll, 1980: 8). Por tanto, si se tiene en cuenta que en los contextos griego y romano clásico y tardío la edad necesaria para que un matrimonio fuera jurídicamente reconocido también era la *pubertad* –12 años las mujeres y en torno a los 14 años para los hombres (Robleda, 1970: 145-148)–, resulta necesario replantear las consecuencias de “tan prematura” edad de matrimonio entre las sociedades hispanocélticas en lo relativo a la estructura social, para la división del trabajo y para la interpretación misma del registro funerario. Por ejemplo, visto desde este prisma comparativo, la importancia de los ritos de paso de juventud tradicionales de la Península Ibérica para la inserción en la sociedad, y como marco permitido para emparejamientos prematrimoniales, podría estar también hablándonos de la trascendencia de ese momento ritual en la Edad del Hierro.

Otro aspecto llamativo en las sociedades de la Hispania Céltica sería el grado de consentimiento para las **uniones entre parientes**. Esta cuestión descansa sobre tres paráme-

tros principales de orden cultural, económico y biológico, según se hayan relacionado entre sí. A tenor de los testimonios históricos y etnográficos de Europa y la Península Ibérica, el peso de cada uno de ellos y otras condiciones del momento han sido determinantes para la mayor o menor asiduidad de estos lazos familiares. En algunos casos se han visto en el fenómeno de la endogamia causas económicas e incluso ideológicas para el mantenimiento de la unidad de la casa o del pueblo (Lisón, 1971; Rieu-Gout, 1981; Zonabend, 1981), como cuando en el pueblo de La Baña –en la sierra de La Cabrera (*LE*)– se decía «*vaca bona y moza bona, ñon sal de la Baña fora*» (Cabero, 1980: 12); pero tampoco hay que perder de vista el motivo demográfico y de aislamiento de determinadas comunidades rurales.

Teniendo en cuenta que en casos de granjas y pequeñas aldeas la reproducción de las familias sólo podía esquivar la consanguinidad con relaciones exógamas, y que en grandes núcleos las parentelas se pierden y difuminan en otras estructuras sociales, donde mayormente ha operado la endogamia ha sido en los pequeños y medianos núcleos de población concentrada. Desde las parroquias de 300 habitantes a los pueblos de 3.000 almas, las uniones entre parientes se aceptaban y eran muy frecuentes, sobre todo a partir del tercer y cuarto grado. El hecho de que, más que una prole degenerada, se consiguieran poblaciones en las que la mayor parte de las familias estaban vinculadas por parentesco<sup>546</sup> (Rieu-Gout, 1981; Segalen, 1981; González Reboledo, 1990: 91; López García, 2002: 226) puede relacionarse, por ejemplo, con el patrón de dispersión en necrópolis de la Edad del Hierro de Centroeuropa.

La necrópolis gala de Müsingen-Rain (*SUI*) alberga los enterramientos de un clan familiar durante el 420 y el 180 a.C., los cuales tuvieron que emparejarse entre ellos para mantener una deformación craneal que los hacía singulares (Müller *et alii*, 2008: 465 y ss.). En la Hispania Céltica, aunque la parquedad del registro funerario y el ritual de la cremación impiden ver lazos de consanguinidad (Lorrio, 1995: 605 y ss.; Torres Martínez, 2011: 538), sería posible apreciarlos en algunas relaciones gentilicias de los epígrafes hispanocélticos.

En continuidad con la **vida cíclica** de las sociedades preindustriales de la Península Ibérica, las comunidades incluyen en sus calendarios momentos y fiestas en las que

546 En parroquias de Pontevedra con apenas 300 habitantes, como Santa María de Oya (*PO*) en 1900, eran frecuentes estas uniones. Lo mismo sucede en otros dos municipios de Ciudad Real cuyo territorio rondaba las 40 ha en 1900. En Torrenueva, con 3.341 habs., decían que «*en este pueblo dichos enlaces, sobre todo en 3º y 4º grado conocido son muy frecuentes [...] La causa obedece a ser un pueblo pequeño, donde la mayor parte de los vecinos está ligados por parentescos más o menos próximos. Lo prueba la abundancia de los mismos apellidos*». En Piedrabuena –en la misma provincia y con 3.810 habitantes– también confirmaban que «*son frecuentes debido a que la población no es muy numerosa y que la mayor parte de las familias están vinculadas por parentesco*» (González Reboledo, 1990: 91; Panadero y Sánchez, 1995: 218; López García, 2002: 226). Los párrocos, aunque doctrinalmente en contra, se apresuraban a legalizar tales situaciones (Dubert, 1991: 137).

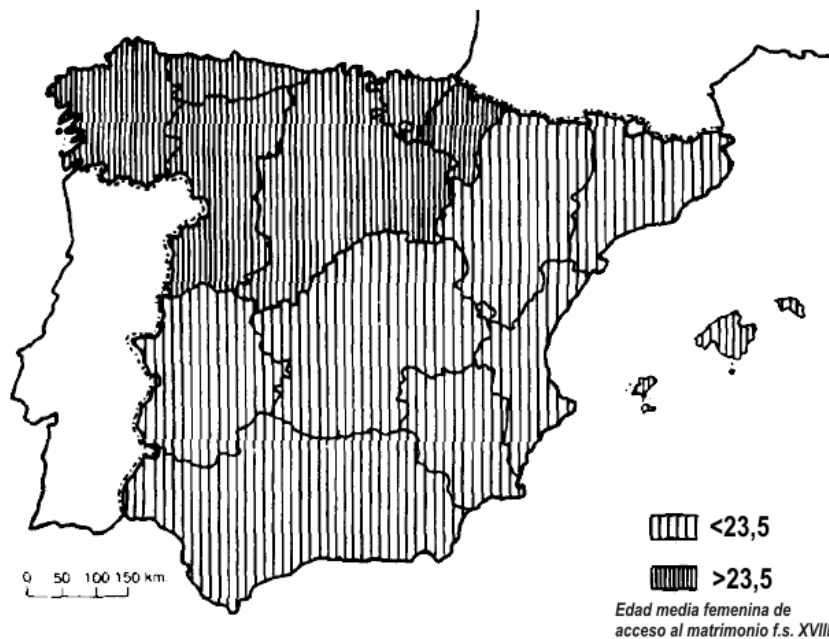


Fig. 147- Edad media de acceso al matrimonio de las mujeres por regiones históricas según el Censo de Floridablanca, segunda mitad del siglo XVIII (Dopico y Rowland, 1990: 610, mapa 2; retocado por el autor).

toda o una parte de ellas se centraban en la búsqueda o afianzamiento de la pareja. *La Estación del Amor* de J. Caro Baroja (1979b) expone claramente desde su título los innumerables ritos en cantidad y en particularidades que se sucedían en primavera orientados a establecer relaciones entre jóvenes. Los conservados en España y Portugal establecen tipologías más o menos comunes, en las que los varones demostraban su valía rondando a las jóvenes con enramadas y cantos de *marzas* y *mayos* ampliamente estudiados por los folkloristas<sup>547</sup>. Aunque la noche del primero de mayo era la más relevante a todos los efectos, como indica su trascendencia en la fiesta céltica de *Beltaine* (vid. *infra* § 4.3.II.3.b), la celebración abría una temporada en la que la comunidad permitía el emparejamiento de los jóvenes, las más de las veces por sorteo.

Pero la presencia en otros casos de tradiciones indoeuropeas en estas celebraciones, como cuando los jóvenes de La Cabrera leonesa se vestían de toros con cuernos y pieles y se peleaban entre ellos para la fiesta de *las ceibas* (1/I), podría evidenciar la actualización de ritos prerromanos. A través de esta fiesta se emparejaban y se legitimaban las relaciones premaritales hasta noviembre, momento en el que se volvía al statu quo anterior si no había fructificado la relación (AA.VV., 1997: 14). La extensión de este tipo de emparejamientos por toda la Meseta Norte (Puerto, 1991: 156), junto a fiestas como *las Marzas*, implica una relación con las fratrías de jóvenes, así como la proyección de tal “estación del amor” a un ciclo de invierno donde los solteros de las comunidades preindustriales asumían el protagonismo<sup>548</sup>.

Las escenas de juglar y balcón son sin duda las que más distorsionan cualquier posible extrapolación de las prácticas folklóricas a la Antigüedad. No se trata de que el grado pornográfico esté directamente relacionado con la autenticidad pagana del evento, y, de hecho, no se puede descartar que en la Hispania Céltica, como en Germania (Tac., *Germ.* 19), hubiera comunidades prerromanas con conciertos de matrimonios y con prohibiciones culturales de relaciones entre jóvenes que fueran explícitas. Sin embargo, el amplio testimonio de costumbres más pragmáticas basadas en **relaciones prematrimoniales** como mínimo abren el panorama de posibilidades aplicables a la Edad del Hierro, un tema del cual nada se conoce. Así, no es descabellado señalar que en la Península Ibérica las mujeres de algunas comunidades pudieron yacer y tener hijos antes del matrimonio, al igual que otras mujeres de la Antigüedad europea, como las ilirias (Var., *R.R.* II 10, 9→).

Quizás algunas costumbres son más delicadas de imaginar en el mundo prerromano, aunque éstas estén bien documentadas en la Europa Atlántica y Central, como el *moceo* en Galicia. Esta práctica consistía en que, aun durmiendo toda la familia en una misma estancia y en un mismo lecho vegetal, el mozo podía yacer –con ropa– con una de las hijas (Fernández de Rota, 1993: 246 y ss.); aunque pueda resultarnos paradójico, era más “peligrosa” que otras escapadas fuera del alcance de la institución familiar. La imposibilidad de castigar los besos y tocamientos durante los juegos de la Gales Medieval (Owen, 1980: 53) coincide con otras tradiciones centroeuropeas similares (Frazer, 1922: 157), así como con las leyendas y costumbres de la Península Ibérica (Díaz González-Viana, 2004: 145 y ss.)... la misma promiscuidad pagana que la Iglesia preten-

<sup>547</sup> Para las *Marzas*: González-Nuevo (1944), Puerto (1991) o Montesino (1992). Para los *Mayos*: Caro Baroja (1979b).

<sup>548</sup> En Gradefes (Tierra de Rueda, *LE*) los emparejamientos eran efectivos entre San Silvestre (31/XII) y San Miguel (29/IX) (Puerto,

1991: 156).



dió erradicar desde sus orígenes y que, a todas luces, no ha conseguido en sus dos milenios de existencia (*vid. infra*).

Por ejemplo, a finales del invierno en Las Hurdes, los y las jóvenes se juntaban en una pradera y, unos y otros, se cogían, se abrazaban, se besaban y se agarraban por pechos y testículos; como describe Barroso (1989), rodaban por la pradera en verdadero amasijo. C. Junquera (1989: 82) también estudió cómo en la provincia de León, aun estando prohibidas las relaciones sexuales por el Estado y la Iglesia (Brown, 1987: 289 y ss.), éstas eran «[...] *toleradas teniendo en cuenta ciertas normas a juzgar por el número elevado de nacimientos y abortos* [...]». A este respecto, el trabajo de I. Dubert (1991 con refs.) en Galicia acerca de los matrimonios derivados de relaciones premaritales desde el siglo XVI confirma lo extendido del desenfreno, tanto en su frecuencia<sup>549</sup> como en los estamentos a los que afectaba.

Por tanto, además de asumir para la Hispania Céltica la existencia de una fuerza natural que tentara de forma semejante a varones y mujeres, también es posible inferir la práctica de relaciones sexuales prematrimoniales en estas comunidades como un mecanismo para la creación de mano de obra en familias con dificultades o para sostener la vejez de mujeres solas.

Si se tiene en cuenta la existencia de relaciones de mutuo acuerdo entre indígenas, deberíamos preguntarnos si el embarazo constituiría el desencadenante de facto de la aceptación familiar —como en la Galicia rural (Dubert, 1991: 137)—, y si también pudieron existir rituales que escenificaran dicho compromiso, en especial el rapto, al uso de otras culturas de raigambre indoeuropea como la védica, greco-romana, carolingia, galesa o irlandesa (Jenkins, 1980: 86; Rouché, 1987: 456 y s.; Kelly, 1988: 134 y ss; *Ibid.*: 177-189; Alberro, 2003b: 429 y ss.). En las fuentes clásicas relativas a la Península Ibérica apenas hay constancia de ello, pero, como ya expusiera la prof. Ruiz-Gálvez (1988) en alusión a la “pobreza” de los pueblos hispano-célticos, es necesario reinterpretar los “actos de bandidaje” entre comunidades vecinas, en este caso en concreto, también como ritual de matrimonio. La existencia de prácticas similares en la Hispania Céltica se evidencia en la huida de Viriato con su mujer en el banquete nupcial (Diod. S., *B.H.* XXXIII 7, 1) —un rapto en toda regla—, así como la existencia de este *topos* en cuentos pasiegos, como el estudiado por Fernández de Escalante (1984), y en otros castellanos, como un derivado del de *Juan el Oso*; ambos tipos de cuentos, a su vez, muestran otros mitemas propios de raigambre indoeuropea<sup>550</sup>.

549 Las cifras de la Galicia rural, uno de cada diez enlaces a finales del siglo XVIII, no alcanzan con todo el 24% del Norte de Francia (Dubert, 1991: 125).

550 El cuento-tipo *Juan el Oso*, aunque se señala originario de Francia, alberga pasajes referentes a transformaciones en animales, fratrías y héroes que descienden a los infiernos —pozo, cueva, etc.— para matar a un demonio, una serpiente o un monstruo legendario (Camarena y Chevalier, 1995: § 300 y 301b; Agundez, 1998, 1999a y 1999b), que lo hacen perfectamente propio del Occidente europeo arcaico. Por su

También existen testimonios de **virginidad** prerromana. Los germanos que describe Tácito (*Germ.* 19) imponían el celibato a sus futuras esposas, y es muy probable que este uso también se hallara, cuando menos, entre algunos pueblos de la mitad Norte de la Península Ibérica. Estrabón (*Geog.* III 3, 7→) señala que los montañeses del Norte se casaban como los griegos, esto es, con novia dotada y sin herencia asegurada (Goody, 1990: 389 y ss.). En segundo lugar, si no se trata de una tergiversación literaria, la pleitesía que mostró el “príncipe” celtíbero *Alucio* a Escipión como agradecimiento por devolverle inmaculada a su prometida, que era presa de los cartagineses, sólo se entiende en un contexto de doncellez y compromisos prenupciales (Liv., *A.U.C.* XXVI, 50; Plb., *His.* X 19, 6-7). En consecuencia, de una parte se replantea la existencia de distintos grados de “moralidad” en las sociedades indoeuropeas. De otro modo, también se puede considerar que el umbral del “galanteo” era más elevado, casi hasta el mismo coito. Ambas cuestiones podrían ser factibles.

Con todo, los momentos de relación no se deben limitar a efemérides festivas concretas, sino que en el mundo tradicional muestra cómo sucedían estos contactos al hilo también de los **ciclos económicos** de la comunidad. Es cierto que el aislamiento físico de ciertas comunidades y ciertas actividades de subsistencia reducían los contactos personales porque implicaban la marcha del grupo familiar para hacer ciertas actividades agroganaderas o silvícolas (Tomé, 1996: 448), pero era el mismo ciclo económico el que también propiciaba los cortejos amorosos. Por ejemplo, la soledad de las mozas pastoras en el monte era un momento propicio para que los jóvenes se escaparan para cortejarlas (Del Estal, 2005: 34; Dubert, 1991: 141). No obstante, los momentos más propicios eran las faenas que requerían de mano amiga o de trabajo comunal, como durante las recolecciones o en la construcción de casas, puesto que las faenas se remataban con aires festivos, como en la matanza del cerdo o al finalizar la siega (Timón, 1981: 9; González Reboredo, 1990: 92; López García, 2002: 227).

Parece evidente la importancia que para la Hispania Céltica pudieron tener las reuniones de gentes como marco propenso a entablar relaciones. De una parte, se han de considerar las actividades comunales —locales o vecinales—, las celebraciones y velatorios, las visitas veraniegas y, muy especialmente, las reuniones invernales de trabajo en comunidad. Aunque las más descritas han sido los *filandones/ filandares* del Noroeste de la Península Ibérica, se trataba de una costumbre generalizada (Fig. 148) en la que, de forma rotatoria, se reunían mujeres, abuelos y mozas para procesar tejidos, cribar alimentos, etc. En estas reuniones se rememoraban difuntos y leyendas y, a menudo, los mozos se acercaban para acabar bailando y reforzando el contacto entre ambos sexos (Alonso González, 2003: 22; Del Estal, 2005: 11 y ss.) hasta el punto de dar rienda suelta

parte, M. Fernández de Escalante también sistematiza los fundamentos trifuncionales del cuento pasiego.

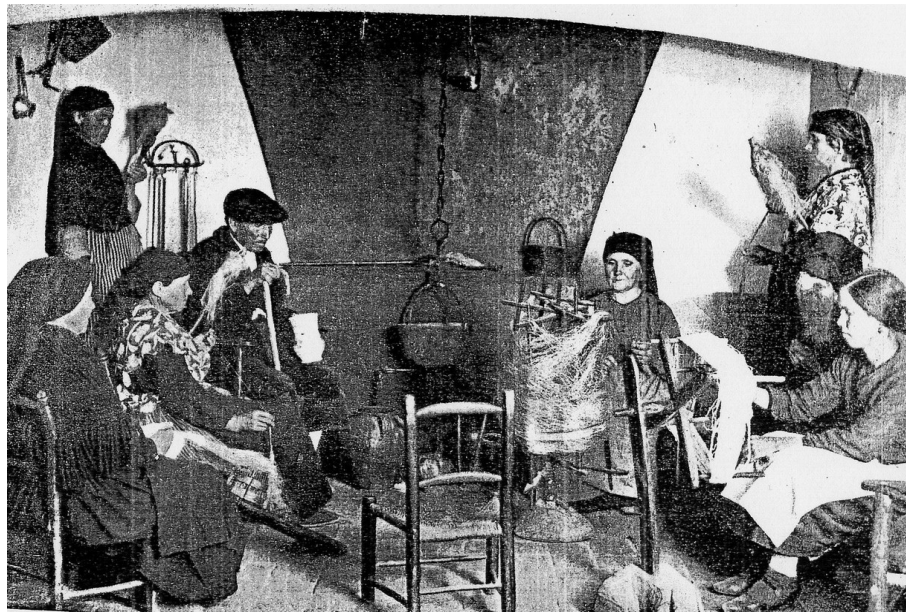


Fig. 148- Anciano y mujeres de distinta edad hilando junto al hogar en Casas de Don Pedro (BA) (Hoyos y Hoyos, 1947: lám. XXI).

a

«perversas diversiones y juegos... no tiene cabida ni la modestia ni el recato, los chistes provocativos, las palabras obscenas, las vistas licenciosas, los tocamientos torpes, y monstruosidades aun indignas de un teatro de farsantes son entretenimiento de la inconsiderada juventud, y aun tal vez de gente de más crecida edad. No contentos con dar rienda suelta a esta disolución, sino que tal vez pasan a perder el respeto a lo Sagrado... después de pasar de la noche se retiran a sus casas... (y)... lo que muchas veces sucede por los caminos son verdaderas obras tenebrosas...»<sup>551</sup>

El otro gran ámbito para la regeneración de las pequeñas comunidades tradicionales son las reuniones supralocales, puesto que los acuerdos y encuentros entre poblaciones en puntos centrales de valle o de montaña posibilitaban su viabilidad económica, social y biológica. La importancia de que los contactos fueran en zonas neutrales o donde concurrían varones y mujeres de distintas comunidades pone de manifiesto otra cualidad esencial del *nemeton* para las comunidades hispanocélticas (vid. *supra* § 4.2.II.5 et *infra* § 4.3.II.2.a y b).

Véase a este respecto el caso de la localidad burgalesa de Llorenzo, cerca de la Sierra Salvada, donde se reunían tradicionalmente montañeses de tierras vascas y castellanas de alrededor para dejar a las novias bailar con los de los valles colindantes. Otra cuestión es que, como actitud de protección de la inviolabilidad de la comunidad, el rito acabara en disputas y peleas entre las agrupaciones de jóvenes varones (Barandiarán y Manterola, 2000: 913). Tanto más significativo es el nombre de «ojeos» o de «ferias de novias» con el que se designaba desde La Mancha hasta La Coruña un fenómeno llamativo. Así, en días festivos

concretos<sup>552</sup>, las mozas se colocaban en lugares consabidos para que los mozos entablaran una primera conversación con ellas, aunque la última palabra la tenían las familias respectivas (González Reboredo, 1990: 86; López García, 2002: 102 y ss.).

#### 4.2.III.5.A.- AGASAJOS

Los agasajos entre parejas tienen numerosos ejemplos y tipos en las tradiciones y mitologías de Europa, unas esencias que van desde el más puro galanteo hasta dotes encubiertas (Rees y Rees, 1961: 259 y ss.). Las sociedades preindustriales de la Península Ibérica, dentro de esta relativa libre interacción entre individuos, mostraban procesos de reafirmación y legitimación en el ámbito interno y externo de la intencionalidad de formar una pareja. Se trataba de juegos de gestos y agasajos mutuos más o menos ostensibles que se manifestaban a través de distintos cauces según la zona o la época. En Oya (PO), a principios del siglo XX, quien podía sentarse cuatro veces junto a una moza y la sacaba a bailar ya se tenía por novio suyo sin mediar petición alguna (González Reboredo, 1990: 95). A decir verdad, debemos recelar de que el varón siempre desempeñara un papel activo frente a una mujer pasiva y que se dejase capturar, pero la frecuencia de estas demostraciones en competiciones de fuerza y valor propias del imaginario indoeuropeo (vid. *supra et infra*) podría sugerir costumbres similares en la Hispania Céltica.

A este respecto, el estudio de algunas tradiciones resulta significativo por la conexión arqueológica que pueda derivarse. Es el caso de la entrega de husos a las mujeres por parte de los varones desde Ávila hasta Cantabria. En pueblos abulenses los novios regalaban un huso y una rueca

<sup>551</sup> Memorial del Sínodo Eclesial de Santiago de Compostela, de 1735. Leg. 1214 (Dubert, 1991: 124).

<sup>552</sup> Principalmente en las romerías campestres de finales del invierno y principio de primavera: Santa Brígida, San Blas o San Marcos (vid. *infra* § 4.3.II.3.b).





Fig. 149- Labor de hilado por un pastor adulto guipuzcoano y una anciana, ésta en lugar y fecha desconocida (Castellote, 1982: 182, fig. 41; Leizaola, 1991: 22). Aunque no son ejemplo de jóvenes en busca de pareja representan la relación con el instrumental del hilado que adquirirían desde la primera juventud.

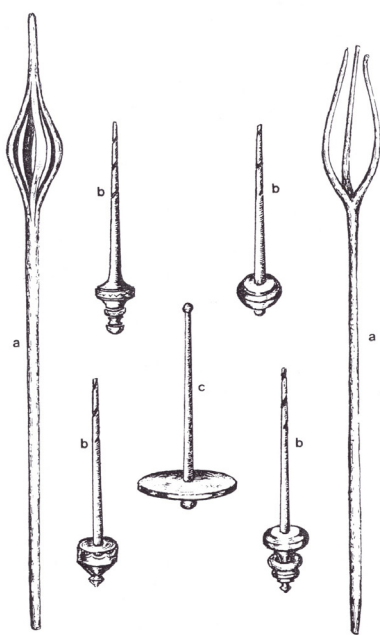


Fig. 150- Rucas y husos para el hilado, ejemplo de la polifuncionalidad o polisemia de los artefactos más básicos de la sociedades premodernas. En este caso, era común que los marceros de la Cornisa Cantábrica los entregaran en sus galanteos a las jóvenes (Montesino, 1992, 120).

(Sánchez Sanz, 1982: 112), mientras que los marceros del Sur de Cantabria regalaban a las mujeres a las que cantaban un huso con tres puntas hecho en acebo para que hilaran durante ese año (Montesino, 1992: 119).

Es evidente que la entrega del huso tenía un valor intrínseco por el hecho de haber sido regalado por un preten-

diente, pero también plantea polisemias más profundas. A priori, en la mitológica clásica el huso expresaba el deseo de *Las Hilanderas* de unir destinos, lo cual enlaza con el deseo de formar un hogar independiente en el que la joven pasaría a gobernar el espacio doméstico y sus labores. Sin embargo, el hecho de que tradicionalmente el huso también fuera una herramienta propia de pastores (Leizaola, 1991: 22) lo señala como un elemento de prestigio e indicador de la posesión de rebaños (Figs. 149 y 150).

Las fusayolas de piedra, barro cocido o metal de la Edad del Hierro, como alter ego indisoluble del huso, replantean la simbología de tales artefactos en los contextos arqueológicos en los que se han documentado más allá de usos profilácticos o adivinatorios (Sanz Mínguez, 1997: 346; Berrocal, 2003; contra Alfayé, 2009: 386). En primer lugar, cabe preguntarse si las fusayolas en estancias domésticas de la II Edad del Hierro, como en Las Cogotas o El Raso, señalan inequívocamente un ámbito femenino cotidiano (Morenas de Tejada, 1916 en Lorrio, 1997: 142; Barril, 2002b; Galán *et alii*, 2005: 105). Del mismo modo, su frecuente presencia también en los ajuares de guerreros celtibéricos o vettones, como en las necrópolis celtibéricas<sup>553</sup>, vacceas<sup>554</sup> o vettonas<sup>555</sup>, sugiere que sean un elemento identificador de individuos solteros<sup>556</sup> o en compromiso.

553 Por ejemplo, en necrópolis como La Mercadera (Calatañazor, SO), Carabias (Sigüenza) y La Yunta en Guadalajara (Lorrio, 1997: 133 y 136)

554 En Las Ruedas (Padilla de Duero, VA) aparecen tanto asociadas a varones (Sanz Mínguez, 1997: 346) como a mujeres (Sanz y Romero, 2010: 404).

555 Por ejemplo, en necrópolis como La Osera (Chamartín de la Osera, AV), fechada entre el 400 y el 179 a.C. (Baquedano, 2011: 220, 227 y s.). No obstante, estos casos ocurren dentro de la ejemplar proporcionalidad entre las tumbas asociadas a varones –armamento– y a las mujeres, determinadas por fusayolas, brazaletes y fibulas (Álvarez-Sanchís, 2003: 297-299)

556 La hipótesis de la soltería también podría apoyarse en determinados yacimientos en los que los hallazgos de fusayolas se efectúan en parejas



Esta última interpretación complementa la asociación entre las fusayolas y el culto a los muertos. La relación ya fue planteada por el marqués de Cerralbo para el área celtibérica (Lorrio, 1997: 247; Barril, 2002b). En la zona ibérica, el relieve de la necrópolis de la Albufereta, datado entre el 400 y el 350 a.C., acredita la inspiración local de modelos clásicos tardíos (Almagro-Gorbea, 1982: 275), pero también permite inferir la continuidad del vínculo entre los prometidos tras su muerte. Por esta razón se trata de una simbología presente tanto en el mundo indoeuropeo como en el mediterráneo.

#### 4.2.III.6.- MATRIMONIO Y CONCEPCIÓN

La procreación, esencial en la Antigüedad y durante el Medioevo europeo (Kelly, 1988: 74), se refrendaba socialmente a través de uniones reconocidas por el resto de la familia y de la comunidad (Robleda, 1970; McAll, 1980: 9 y ss.; Walters, 1980; MacDowell, 1986; Dubert, 1991). La reproducción de la familia equivalía a la regeneración de todo el sistema familiar y de la colectividad, siempre y cuando fuera descendencia legítima y consentida por los padres de los contrayentes. En el imaginario colectivo cristiano de canalización de la concupiscencia reside un concepto muy similar al que conocemos, por ejemplo, en la Grecia clásica y helenística (Men., *Samia*, 727-728), puesto que era necesario mantenerse «*puros de compañías impías, e ilegítimas, a fin de no derramar simiente de la que no sólo no se desean que les nazca nada, sino que, incluso, si nace algún fruto, se avergüenzan de él y lo ocultan*» (Plut., *Coniug.* XXXXII 144b). Como señala M. Alberro (2003b: 422 y s.), a la mujer de la Antigüedad se le ha considerado o una fábrica de bebés legales o, como en el caso de la céltica, la más libre de las mujeres de la Edad del Hierro.

Este mecanismo tan arraigado hace necesario analizar su presencia en la Hispania Prerromana y examinar otros aspectos relacionados con dichas prácticas sociales en las comunidades hispanocélticas. Se trata de volver la vista sobre aspectos tan interesantes como los sistemas de unión y los rituales ceremoniales en la Céltica, sobre los que hay escasez de fuentes y de investigaciones, cuando no exceso de mitos historiográficos. Relacionado con este tema está el de la infertilidad, que ha generado siempre problemas de tipo económico y ritual. De una parte, la esterilidad o la baja natalidad reduce la capacidad de independencia de la nueva familia y su propia subsistencia a ciertas edades. Pero también dificulta la subsistencia del muerto en el Más Allá por no haber ningún familiar vivo que le honre. Igualmente interesante es el registro de relaciones sexuales y de concepción de nuevos seres fuera de los cauces habituales.

El **matrimonio** es uno de los ritos de paso no biológicos cuyo sentido profundo es la formalización de un acto social por el que la comunidad sanciona la recepción de unos derechos por parte de unos individuos, y por el que se legitima la descendencia. El tema del sistema familiar en la Edad del Hierro y en la España rural ha sido tratado en diversas obras (Caro Baroja, 1970), generalmente relacionado con algunos casos concretos recogidos por autores clásicos y etnógrafos modernos. En el ámbito específico de la Edad del Hierro los trabajos de M. Ruiz-Gálvez (1992a), M. Alberro (2003b y 2004d) y J.F. Torres (2008: § 7.2.5.2) aportan conclusiones muy relevantes, a las que remitimos. Por ello, se exponen sucintamente las líneas maestras de este tipo de estudios en relación con las referencias a sistemas familiares, regímenes de propiedad y herencias anteriormente manifestadas.

Desde la óptica romana, aun conociendo la cotidianidad de las prácticas polígamas y homosexuales en el Imperio (Cuatrecasas, 1993), la **monogamia** era el sistema mejor visto, y así se celebra de los germanos y gálatas. El compromiso de la mujer para con el varón es la fidelidad, así como recibir y transmitir a sus descendientes (Plb., *His.* XXI 38; Tac., *Germ.* 18 y 19). En la Hispania Prerromana debía ocurrir lo mismo si nos atenemos a las noticias de los montañeses y celtíberos (*vid. supra* § 4.2.III.5). Otra cuestión es si la unión permite relaciones “extramatrimoniales” de otro género sin causar alteración. Tal es la disyuntiva que se plantea con la cita de Diodoro (*B.H.* V 32, 7) acerca de las relaciones homosexuales entre los varones galos y celtas, especialmente porque tales prácticas bisexuales/homosexuales no implicarían descendencia. Sin privilegios ni dotes en juego, tampoco se podría descartar la existencia de estas relaciones en la Antigüedad de la Península Ibérica, aunque el Cristianismo medieval se ocupó de penarlas como sodomía y actos “*contra natura*”.

Un tema inseparable del matrimonio es la **dote**, uno de los aspectos más estudiados por antropólogos y etnógrafos en el siglo XX (*vid. supra* § 4.2.I.3). Sería interminable contrastar la infinidad de trabajos sobre su existencia en los mitos y testimonios sociales europeos de la Antigüedad (Rees y Rees, 1961: 259 y ss.; Goody, 1990, con refs.) y en la Península Ibérica tradicional (Costa, 1902; Caro Baroja, 1946). Por lógica, en la Hispania Prerromana debieron de existir numerosos modelos según la época, los sistemas de linealidad, el lugar de residencia, las actividades económicas, etc., e incluso operando de forma paralela en la misma comunidad según parámetros económicos, sociales o gentilicios. No obstante, tampoco parece descabellado determinar más o menos general un sistema basado en el “contrato matrimonial” al modo de otras sociedades de la India, Irlanda o Escocia (Benveniste, 1969: 147 y ss.; Ruiz-Gálvez, 1992a; Alberro, 2004d).

El concierto del matrimonio fue la tónica dominante de la Antigüedad a través del juego de fuerzas y las compensaciones para buscar el equilibrio o la mejora de las

(Lorrio, 1995: 206; Baquedano, 2011: 228). Para ello, el registro arqueológico debería respaldar la exclusión de cuchillos afalcatados (Almagro-Gorbea, 2012) o de cualquier otro elemento relacionado con los *paterfamilias* y sus funciones en el hogar en los ajuares masculinos con fusayolas. Aun sin un estudio exhaustivo, la hipótesis no parece cumplirse y es muy arriesgada.

familias (Ruiz-Gálvez, 1992a: 221; Pérez Miranda, 2007: 270). Se trataba de acuerdos en los que entraban en juego más elementos que los meramente materiales. Por lo tanto, la calificación de matrimonio *asimétrico*, que también los había (Ruiz-Gálvez, 1992a), se ha de valorar dentro de una “*estimación*” completa del enlace, siguiendo la terminología de César (*B.G.* VI 19, 2) en referencia a los galos. Esto es, el equilibrio se sostenía sobre el fundamento de la reciprocidad, lo que encaja con la máxima tradicional «*cásate con iguales y recela o desprecia a consortes diferentes*» (López García, 2002: 72). La tradición dicta que la homogamia estaba en función del estatus, localidad, experiencia, edad, etc. y, así, eran más factibles los enlaces entre personas con afinidades sociolaborales<sup>557</sup>. Esto mismo es lo que J. Costa ([1902] 1981: I, 63) reflejaba en tierras aragonesas cuando los cónyuges se unían en condiciones de igualdad y pactaban como «*de potencia a potencia*», hasta el punto de que la mujer podía disponer de su dote sin consentimiento del marido.

Entre los escasos datos que aportan las fuentes clásicas del contexto prerromano europeo, es interesante el testimonio de que entre los germanos era el marido quien aportaba más al matrimonio, sobre todo los elementos de sustento, como caballo, bueyes y armas (Tac., *Germ.* 18, 3). Este modelo, como se ha mencionado (*vid. supra* § 4.2.I.3), bien coordinado con la referencia a la exclusiva dedicación guerrera o venatoria de los varones germanos (Tac., *Germ.* 15, 1), podría ser el que se trasluce en algunas referencias a las poblaciones indígenas y tradicionales del Noroeste de la Península Ibérica (Just., *Ep.* XLIV 3, 6): la mujer aporta los bienes inmuebles frente al marido, que aportaría el ganado, los aperos o las herramientas de subsistencia (Caro Baroja, 1946: 278; Benveniste, 1969: 40; Junquera, 1993: 240 y s.; Almagro-Gorbea, 2009: 116). En los desposorios de Viriato (Diod. S., *B.H.* XXXIII 7, 1), el caudillo aporta la mejor herramienta para la riqueza y la subsistencia, su clientela (García y Bellido, 1981: 76-79).

Independientemente de que ambos datos remiten a sistemas matrilocales (Str., *Geog.* III 4, 18→), cuando menos en algunas sociedades del Norte de la Península Ibérica (Bermejo Barrera, 1980; Ruiz-Gálvez, 1992: 239), el parámetro locacional no debe ser impedimento en la constitución de nuevos hogares, pues en estos momentos se aprecia la fuerza de la familia y de la sociedad como comunidad. Mientras los regalos eran escasos y excepcionalmente una oveja, como en la Montaña cántabra (Bustio y Casado, 2006: 249), la aportación de la familia sí se podía hacer patente mediante ayuda a la construcción del nuevo hogar, como sucedía en la comarca de las Hurdes (Domínguez Moreno, 1983b: 118; Torres Martínez, 2011: 358-360).

<sup>557</sup> A este respecto se han de señalar los prejuicios seculares entre agricultores y pastores (*vid. supra* § 4.1.IV). En zonas de fuerte enraizamiento pastoril, como los Montes de Toledo o el valle de Alcudia, esta disyuntiva era evidente. Véase el dicho de La Mancha: «*Labrador es mi padre, / labrador es mi hermano, / labrador ha de ser / el que a mí me dé / la mano*» (López García, 2002: 86).

El **ritual del casamiento** en la Hispania Prerromana, como rito de paso, tenía en cada comunidad distintos códigos para marcar sus fases. Sea como fuere, era un lenguaje medido, sobre el que también subyacería la sanción de la divinidad y en el que participarían ambas familias (Peralta, 2003: 91 y ss.).

Las celebraciones tradicionales que más información aportan al conocimiento de los rituales de matrimonio son las basadas en creencias mágicas ajenas a la liturgia cristiana y en otras prácticas totalmente paganas. Las primeras son más o menos genéricas y se han podido reactualizar en cualquier época, como el que los recién casados de Montrueque (*TO*) bebieran agua de la fuente *la Canaleja* en las afueras de la localidad (Santos Vaquero, 2001: 23).

Otras celebraciones, sin embargo, albergan rasgos que entroncan con una simbología indoeuropea más fiable y con otras prácticas de la Europa Arcaica. Éste sería el caso de la tradición de uncir a los recién casados a un yugo cornil y simular que araban: Unas veces, como refleja la seguidilla de boda de La Huerce –al pie de la sierra Norte de Guadalajara (Lizarazu, 1992: 275 y s.)–, el surco se hacía en el núcleo

- |  |   |
|--|---|
| 1 <i>A la Luna de enero<br/>te he comparado,<br/>no hay Luna más clara<br/>en todo el año.</i>                   | 3 <i>Al pasar por el puente<br/>de Santa Clara<br/>el anillito de oro<br/>se cayó al agua.</i>        |
| 2 <i><u>La calle de la plaza</u><br/><u>La están arando.</u><br/>de claveles y rosas<br/>la están sembrando.</i> | 4 <i>Al pasar por el puente<br/>de la Victoria<br/>tropezó la madrina<br/>y <u>cayó la novia.</u></i> |

, mientras que, por ejemplo, en Serradilla (*CC*) y otros lugares de Las Hurdes, los novios eran guiados para arar unos cuantos surcos en algún campo o huerto cercano (Aranzadi, 1943: 339; Barroso, 1989).

Estos rituales son conocidos desde la Antigüedad y en toda Europa (Dawkins, 1906) y han sido interpretados como propiciatorios. Pero más allá de un mero rito de fertilidad, el hecho de arar el territorio circundante a la casa o alguna propiedad de la futura familia también ha de vincularse con la importancia del arado para rituales fundacionales y de toma de posesión en el mundo céltico e indoeuropeo en general. Así lo recoge A. Pena (1994: 54-56) en referencia al carrito galaico de Vilela descrito por M. Cardozo en 1946 (Fig. 151) y así se desprende de la trascendencia mítica que aporta el imaginario ibérico (Aranegui, 1999; Amades, 1982 en Tenreiro, 2007c: 184) y de otras tradiciones de la zona ibérica consistentes en circunvalar con arado la futura casa.

El final de facto del matrimonio deviene con la desaparición de uno de sus miembros, de forma natural o inducida, pero también con su **anulación**. Con frecuencia, la

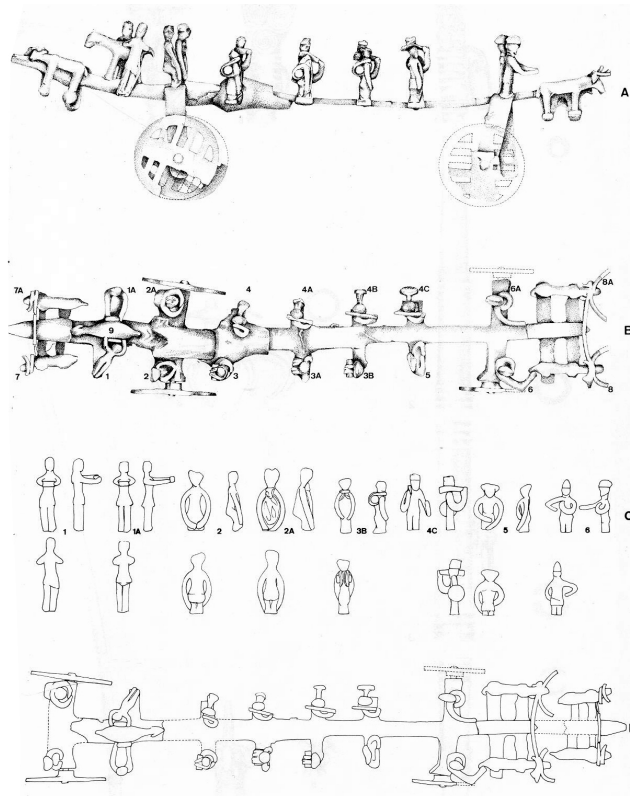


Fig. 151- Carrito del Monte da Costa Figueira (Vilela, Paredes, P-O) (Silva, 1986: 208, Est. XCVII-2).

separación de los cónyuges se concibe parcialmente, como se tratará seguidamente, desde la inferioridad de la mujer, siendo el mejor ejemplo la actitud ante el adulterio desde los pueblos germanos (Tac., *Germ.* 19) hasta épocas posteriores de Europa (Owen, 1980: 45 y 52; Rouché, 1987: 456-459).

Otros autores, como G. Sopena (1995: 52 y ss.), proponen la posibilidad de acceder a un divorcio socialmente reconocido a petición de cualquiera de los esposos. Este panorama se evidencia en la Galicia de 1901, una sociedad de indiscutible anclaje cristiano y rural, donde las separaciones de cónyuges eran habituales. A pesar de no ser bien vistas y evitadas por la Iglesia, se hacían de mutuo acuerdo con arreglo a diferencias de carácter y cultura, así como en derroches gratuitos (Rouche, 1987: 460 y s.; González Reboredo, 1990: 150). Algo similar ocurría en la Irlanda de finales del primer milenio d.C. y en la Gales Medieval, donde había hasta nueve tipos de causas de divorcio y en las que la mujer era sorprendentemente la más protegida y la que más podía actuar contra su pareja (Walters, 1980: 121; Kelly, 1988: 74). El derecho justiniano también deja patente la anulación del matrimonio en casos de abandono voluntario o por ausencias militares de más de 5-10 años (Robleda, 1970: 244 y 272). Estas realidades históricas y etnográficas permiten plantear nuevas hipótesis acerca de la presencia e importancia femenina en las sociedades de la Hispania Céltica, acorde a su visibilidad en otros aspectos ya comentados.

#### 4.2.III.6.A.- REFERENTES CALENDÁRICOS

La existencia o no de un calendario que regulara el establecimiento de relaciones, la consumación sexual y el alumbramiento es una cuestión apenas advertida en la investigación de la Edad del Hierro de la Península Ibérica (Sopena, 1995: 56 y ss.; Blázquez, 2003b con refs.). Su estudio en el folklore peninsular manifiesta la profundidad de alcance de las variables políticas, culturales y socioeconómicas. De hecho, la capacidad de intervención de la religión en el ciclo vital del mundo rural es indiscutible<sup>558</sup> pero la íntima relación del sistema de creencias con el ritmo económico en la Hispania Prerromana muestra la perfecta adaptación entre calendarios.

Otro factor que resulta interesante es el control consuetudinario del éxito del embarazo, del parto y de los primeros días del recién nacido en función del calendario climático y de la actividad económica desarrollada. Por ejemplo, la relación de los ciclos lunares con los ciclos menstruales en sociedades sin iluminación artificial (Lacey, 1975; Knight *et alii*, 1995: 82 y ss. con refs.) introduce nuevas variables en el estudio de la Hispania Prerromana. La subordinación de los periodos de menstruación y de ovulación femenina a las fases de Luna nueva y Luna llena, respectivamente (*Ibid.*), permite contrastar la posible incidencia reproductiva de celebraciones lunares que se citan en las fuentes clásicas, como los montañeses del Norte (Str., *Geog.* III 4, 16→), tal como muestran otras simbologías célticas. Del mismo modo, las lunaciones traerían a colación el grado de razonamiento mágico y biológico —de coherencia y fiabilidad a nuestros efectos—, que cimenta las creencias populares acerca de que hay mayor fertilidad en cuarto menguante<sup>559</sup>. Puesto que el embarazo dura en torno a diez meses lunares, esto también debió de implicar algún tipo de normas entre las comunidades hispanocélticas para atender al cálculo lunar.

A este respecto, es muy significativa en la Península Ibérica la frecuente creencia de que la concepción o alumbramiento durante la Luna menguante era síntoma de nacimiento de una niña y, en general, considerada aciaga (Espina y Juez, 1990: nota 8; Flores, 2001: 177). Además de confirmar la extendida identificación desde la Antigüedad entre lo nefasto y lo femenino, se ha de subrayar la coincidencia en campos negativos y positivos de los ciclos lunares y de sus implicaciones biológicas con las divisiones cardinales (Fig. 152) y la cosmología celta. Adelantándonos al capítulo de *orientaciones simbólicas* (*vid. infra* § 4.3.II.1.a), merece la pena resaltar que la fase funesta

<sup>558</sup> No hay duda de que el calendario cristiano marcó ciertas pautas de coito y de abstinencia sexual, sobre todo en temporadas de penitencia como la Cuaresma. En la Galicia de principios del siglo XX, el número de bodas y concepciones aumentaba en la época previa al *Entroido* o Carnaval (González Reboredo, 1990: 122). J.M. Blázquez (2003b) recoge los métodos anticonceptivos citados en las fuentes clásicas, así como las políticas de la Antigüedad para fomentar los nacimientos.

<sup>559</sup> En la comarca manchega del Campo de Montiel se tenía por cierto que «para concebir hembra se debía cohabitar tres días después de la menstruación y con luna menguante» (Villar Esparza, 2003: § 95).



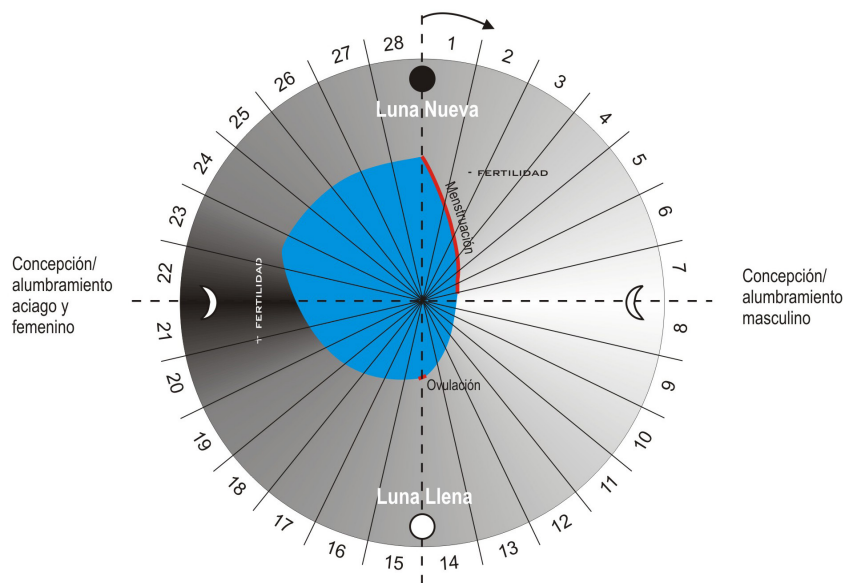


Fig. 152- Ciclo lunar, menstrual y creencias populares en la Península Ibérica. En el centro se representa la preparación del útero para albergar la fecundación según la histología endometrial y la temperatura corporal. Gráfico: Moya-Maleno, 2009 (sobre datos de Lacey, 1975; Law, 1986).

es seguida del renacer del ciclo fértil en novilunio; según lo expuesto por C. Knight *et alii* (1995: 79) respecto a lo atractivo de la menstruación para el varón prehistórico, dado que le previene para aparearse y le incita a competir, no es descabellado pensar que éste fuera uno de los significados simbólicos más o menos conscientes y manifiestos del cómputo del tiempo desde Luna nueva en el folklore y en la Hispania Céltica.

Como ya se ha señalado —y se atenderá a ello más adelante (*vid. infra* § 4.3.II.3.b)—, el final del invierno permitía el acercamiento gradual entre individuos y el aumento de la visibilidad de los cortejos. Hacia *Beltaine*, en el inicio del ciclo luminoso, se legitimaban oficialmente los emparejamientos, tanto los ya concertados como los ficticios que favorecerían las relaciones prematrimoniales. Siguiendo a Caro Baroja (1979b: 64-77), la celebración de los desposorios se daría en aquellos momentos en los que, estando asegurado el sustento, también se reduce la actividad. En el caso de las comunidades más agrícolas, el momento propicio era el final de la cosecha, en relación con la fiesta de *Lugnasad*, mientras que para las sociedades más ganaderas, estos eventos deberían coordinarse con las fechas de trasterminancia.

En esta línea, la importancia del contexto concreto también debe tenerse en cuenta a la hora de considerar la Hispania Céltica; por ejemplo, en La Mancha a principios del siglo XX se prefería el parto entre octubre y diciembre, porque las faenas agroganaderas reducían su ritmo y había más posibilidades de supervivencia por la menor incidencia de endemias asociadas al calor (López García, 2002: 63). Es más, los ritmos de sociedades en constante cambio no se pueden reducir a modelos únicos y a variables inmutables, puesto que incluso en ellas se presentan fenómenos

paralelos: en momentos de reunión de la comunidad, ya fuera en el mismo caso del *entroido* gallego o en épocas de trabajos comunales o de recolección, ambos sexos compartirían algo más que penalidades (López García, 2002: 227). Por el contrario, otras labores que llevaban a parte o a toda la familia al lugar de explotación silvícola o ganadero durante largas temporadas reducían los contactos personales (Tomé, 1996: 448).

De esta manera, en función de las características de la zona de estudio, del modelo de sociedad y de los indicios paleoeconómicos que aporta la arqueología, se deben sugerir calendarios de viabilidad reproductora sobre todo en tierras con movimientos familiares muy marcados o en casos de ganaderos y de pastores de media y larga estancia. No obstante, no es coherente limitar la reproducción sólo a una época concreta ni minusvalorar otros parámetros culturales capaces de singularizar cualquier momento del año y grupo étnico.

#### 4.2.III.6.B.- CONCEPCIONES NO DESEADAS, INFIDELIDADES Y REPUDIOS

Las relaciones sexuales entre hombres y mujeres se motivan universalmente por cuestiones biológicas y psicológicas que van más allá de la estrategia económica. Ante la inexistencia o ineficacia de las medidas anticonceptivas que muestran las creencias populares de la Península Ibérica, procede abordar las posibles consecuencias que pudieron tener las concepciones no deseadas en las sociedades de la Edad del Hierro. Para ello no existen referencias de autores clásicos ni testimonios arqueológicos acerca de la Hispania Céltica, sino que los datos más cercanos son relativos al adulterio en la Europa Prerromana y a costumbres del mundo clásico. Por esta razón, se ha de atender a las prácticas y ordenamientos consuetudinarios de la Península

la Ibérica como vía para profundizar en un ámbito social nada baladí.

En las sociedades campesinas tradicionales de la Península Ibérica el rechazo a embarazos no deseados, por norma general, se fundamenta en la inmediata descendencia ilegítima. Una lectura superficial apreciaría la rotura de la unión eterna que se había consagrado ante Dios, pero lo preocupante para la comunidad era el establecimiento de lazos en primer grado fuera del marco familiar socialmente reconocido y sin el beneplácito del grupo. Sólo así se entiende que la pérdida de la virginidad antes del matrimonio y el adulterio durante el mismo hayan sido uno de los agravios que más han estigmatizado a la mujer hasta épocas recientes. De hecho, el concepto de adulterio lleva implícito el castigo de las relaciones extramatrimoniales.

Las consecuencias de la descendencia ilegítima antes o durante el matrimonio afectaba tanto a la mujer como a los hijos y, en menor medida, a los varones. A priori, a la mujer de la Europa Medieval y de los reinos hispánicos le esperaba la humillación vitalicia, el repudio e incluso la expulsión de la comunidad, puesto que le estaba asegurada la casi imposibilidad de alcanzar un matrimonio (Owen, 1980: 45 y 52; Walters, 1980; González Reboledo, 1990: 89 y 146; López García, 2002: 226). En cuanto a los hijos, cuando no eran abandonados o repudiados (Dubert, 1991: 132), llevaban su estigma al recibir nombres raros o peyorativos o al estar condenados a permanecer al margen de la sociedad<sup>560</sup>.

Esta actitud beligerante contra la promiscuidad femenina se halla en los valores cristianos, por ejemplo, como caballo de batalla contra los paganos romanos desde momentos iniciales de la Iglesia (Gel., *L.* 6); no obstante, también aparece con asiduidad en el mundo clásico (Brown, 1987: 289 y ss.; Veyne, 1987: 56 y ss.). Sirva de ejemplo el mencionado juramento de las nupcias griegas (Men., *Samia*, 727 y s.; Plut., *Coniug.* XXXXII 144b), o que en una de las versiones del mito del regreso de Odiseo, el héroe asesina a Penélope por serle infiel con el pretendiente Anfinomo (Pérez Miranda, 2007: 270). Más interesante es el hecho de que en sociedades prerromanas centroeuropeas el adulterio también fuera considerado uno de los mayores delitos. Así se describe en la *Germania* de Tácito (*Germ.* 19) la importancia de llegar virgen al matrimonio, y que la promiscuidad era escasa y castigada inmediata y severamente a manos de los maridos. El escarnio era público e implicaba un cambio drástico en el estatus de la mujer, que era expulsada del hogar sin posibilidad de retorno y marcada fisonómicamente con el corte de cabellos y latigazos sobre la piel desnuda.

Mientras las relaciones homosexuales masculinas hispanocélticas pudieron estar, cuando menos, toleradas a tenor

de la asiduidad con la que se citan en la Antigüedad y entre los galos y celtas (Diod. S., *B.H.* V 32, 7), la limitación de la sexualidad femenina trae a colación las **prácticas abortivas** en la Hispania Céltica. La semejante intolerancia al adulterio femenino en la Europa de la II Edad del Hierro y en la retórica cristiana, a pesar de no existir un aparente nexo ideológico, sí pudo favorecer la práctica y pervivencia de métodos abortivos desde momentos arcaicos (Sergeant, 1995a: 218 y s.; Blázquez, 2003b) con la constante misión de evitar la ruptura social. A este respecto, la coincidencia de los señalados devaneos y consumaciones informales del mundo rural (*vid. supra* § 4.2.III.5), junto a la perceptible libertad de la mujer que se intuye en algunas sociedades de raigambre indoeuropea (Alberro, 2003b) y a los análisis de óptica feminista que evidencian el sometimiento de la sexualidad de la mujer a partir del siglo XV<sup>561</sup> (Federici, 2010), plantea la interesante hipótesis de la práctica de una sexualidad no-procreativa y de un control de la natalidad en la Hispania Céltica. Esta situación permitiría un amplio abanico de grados de control, que irían desde el infanticidio institucional hasta lo que los historiadores y demógrafos de la Edad Moderna denominan *régimen de fecundidad natural* (Dopico y Rowland, 1990: 603), esto es, que dichas sociedades de la Edad del Hierro no practicarían el control de los nacimientos de forma sistemática y significativa, pero que tampoco eran ajenas a los abortos y otro tipo de regulaciones postparto.

Sea como fuere, los conocimientos naturales de las sociedades tradicionales y de la Antigüedad muestran la capacidad de las comunidades prerromanas para controlar la natalidad. Cesáreo de Arlés (*Serm.* I 12→; XLIV 2) criticó las medicinas y drogas que tomaban las mujeres del Sur de la Galia en los siglos V-VI d.C., y tanto el II Concilio de Braga, del 572, como Martín Dumense (*Opera* 142) mencionan la práctica de la contracepción en Hispania (Blázquez, 2003b: 455). Además, de la conocida efectividad tradicional de infusiones y ungüentos vaginales a base de rutáceas (*Ruta graveolens* / *R. bracteosa*) y de sabina (*Juniperus sabina* L.) (Cels., *Med.* V; Dsc., I 76; III 45), o de que las *celestinas* introdujeran tallos de perejil (*Apium petroselinum*) o cornezuelo de centeno (*Claviceps purpurea*) molido y hervido (Lázaro e Ibiza, 1903-1910: 275 y 279; Flores, 2001: 15; Linares *et alii*, 2010)<sup>562</sup>, existían otros re-

561 Esta tendencia podría constatararse en que el número de hijos ilegítimos que se han computado en la Galicia del siglo XVIII, cerca de un 5%, es menor que los existentes en el campesinado europeo (Fernández de Rota, 1993: 246). No obstante, como veremos a continuación, estos datos también hay que analizarlos dentro de un contexto en el que existían otros mecanismos para eliminar la descendencia o naturalizarla de forma inmediata.

562 Nada hay que extrañarse de estos usos, puesto que se trataba de aplicar en su momento y de ajustar las dosis de remedios ya utilizados para acelerar y facilitar los partos en condiciones normales (Domínguez, Moreno, 1986: 3). De hecho, además de otras prácticas variopintas e inútiles, la contundencia de algunos métodos aplicados podía también provocar la muerte de la embarazada. Mientras que en zonas de Castilla-La Mancha la mujer debía colocarse con las piernas abiertas sobre un barreño en el que se estaba apagando cal, en la provincia de Alicante, entre otras prácticas, se hacían purgas con azufre o ruda (Linares *et alii*,

560 Recuérdese a este respecto cómo el reconocimiento de su descendencia por parte del padre en las sociedades griegas y romanas era decisivo (Veyne, 1987: 23 y 52).

medios físico-mecánicos<sup>563</sup>, así como numerosas creencias mágicas de origen incierto.

En las sociedades de la Hispania Céltica se ha de tener en cuenta la directa relación de la permisividad en las consumaciones y los nacimientos ilegítimos con el tipo de estructura familiar y de comunidad.

En una familia extensa, la soledad de uno de sus miembros podía ser absorbida por el trabajo de los demás. Sin embargo, en sistemas de familias nucleares o tendentes a ello, la relación premarital se erige como la salida urgente y razonada a una situación desfavorable. Este es el caso de las solteras gallegas durante toda la Edad Moderna, todavía notable a principios de siglo XX, que, al vivir con sus hermanos por no encontrar marido, buscaban descendencia a cualquier precio para asegurarse una vejez digna (González Reboledo, 1990: 67 y 81; Dubert, 1991: 130). El hecho de que los elevados datos de ilegitimidades detectados en la Galicia del siglo XIX, un 30% (Dopico y Rowland, 1990: 604), tengan su justificación directa en la emigración de los *indianos*, más que deslegitimar el uso de este ejemplo, precisamente nos podría estar esbozando los mecanismos sociodemográficos que se activaban en unas sociedades hispanocélticas sometidas a recurrentes ciclos bélicos en los que el número de varones se vería drásticamente afectado.

De igual modo, si se toma el ejemplo gallego, podrían extrapolarse fenómenos semejantes en comunidades urbanas prerromanas con estructuras familiares algo más difuminadas. Conseguir descendencia ilegítima se entendería también en estos casos como un mecanismo alternativo al suicidio o al asesinato de las viudas ante el cadáver de sus maridos que reflejan los testimonios de raigambre indoeuropea, los textos clásicos y las fuentes arqueológicas de la Céltica (Sergent, 1995a: 223).

En las poblaciones ribereñas del río Órbigo, en León, C. Junquera (1989: 82 y s.) también documentó una forma tradicional de actuar frente al parto de solteras que era antagónica a la «*tan cacareada virginidad*». El embarazo de una hija sin casar debía ser tomado por la familia de buen grado porque, de lo contrario, serían criticados y excluidos por la comunidad. El hecho debía asumirse como un mal inesperado más que como una tragedia que hería el honor. Esta actitud era un mecanismo para no forzar un matrimonio rápido con el padre biológico, porque a la larga era contraproducente e inviable, y era preferible casarse con otro hombre cuando se hubiera evaluado la compatibilidad y la capacidad de sustento. Tal modelo, aunque contradice el concepto de integridad virginal que señalan las fuentes clásicas

para las mujeres germanas o gálatas (Plb., *His.* XXI 38; Liv., *A.U.C.* XXXVIII 24, 3, 10 y 11; V. Max., *Fac.* VI 1bis, 1-3; Plut., *Mul. Vir.* XXII), se muestra también factible en la Hispania Prerromana si se tiene en cuenta lo anteriormente expuesto en relación con la frecuencia de las relaciones extramatrimoniales, y si se atiende a los mecanismos de legitimación de la descendencia de los relatos míticos griegos (Pomeroy, 1987: 34 y ss.).

#### 4.2.III.6.C.- INFERTILIDAD Y VIUDEDAD

El objetivo inicial de las comunidades rurales desde la Antigüedad ha sido el de la reproducción como sociedad. Los límites temporales para la reproducción eran bien conocidos desde entonces, pues Aristóteles (*H.A.* VII 585b) señala que mientras los varones pueden engendrar hasta los 70 años, la mayoría de las mujeres son fértiles aproximadamente hasta los 40 años, y las menos podían tener descendencia con 50 años.

Es difícil conocer qué actitudes pudieron desarrollar los grupos indígenas hispanos ante la infertilidad. Las soluciones más comunes tanto en el mundo clásico como en el folklore peninsular y europeo tienen que ver con variadas prácticas mágicas (Casas, 1931: 111, 256 y ss.). También conviene resaltar la existencia de mecanismos sociales más pragmáticos que desbloqueaban de facto la delicada situación en la que se subsumía la familia y especialmente la mujer. La infecundidad no se achaca al varón, de modo que los rituales iban encaminados a activar la fecundidad de la esposa o a devolvérsela si le había sido suprimida por apenamiento o por un hechizo (Casas, 1931: 262; Flores, 2001: 119). Las prácticas conservadas se relacionan con la advocación de santos y vírgenes milagreras, aunque también seguían creencias populares tan ajenas a la doctrina cristiana como una infinidad de pócimas y excéntricos remedios.

Se trata de ritos que se conocen en casi todos los pueblos de España y Portugal relacionados con aguas, montañas, piedras o parajes especiales y con efemérides concretas a los que se aludirá posteriormente. Los baños en Santa Casilda (*BU*), realizar el coito junto/sobre petroglifos y megalitos<sup>564</sup> o dentro de manantiales (Mula, *MU*) (Flores, 2001: 123), revolcarse por la hierba en el día de San Juan, o frotarse el vientre con una «*piedra de la fertilidad*» (Castrohinojo, *ZA*) (Fig. 153), etc. Entre los conjuros mágicos habría que distinguir aquellos que tienen una mínima base homeopática o de medicina natural.

La magia popular muestra un contexto supersticioso muy susceptible a modificaciones medievales y modernas

2010). La utilización del agua de ceniza también tiene su lógica al ser potasa, una lejía natural compuesta por hidróxido de potasio (KOH). Para más plantas venenosas, *vid. supra* nota 190.

563 La provocación de abortos en el mundo tradicional y antiguo a través de saltos, golpes y traumatismos de todo tipo es bien conocida (Veyne, 1987: 26; Linares *et alii*, 2010 con refs.).

564 El Padre Sarmiento, en el siglo XVIII, alude a una cama de piedra en Finisterre, junto a la ermita de San Guillermo, sobre la que las parejas infecundas copulaban hasta que fue retirada (Casas, 1931: 258). En Campo Lameiro (*PO*) también se hacía sobre un petroglifo con serpientes inscritas en la cima del castro de Penalba o sobre la misma *Pedra das Ferraduras*. Tradiciones de *pierres a glissades* han sido recogidas en Portugal, Bretaña e Inglaterra (Sébillot, 1904; García Quintela y Santos, 2008: 234 y s.).





Fig. 153- El “morrillo del extremadero” de Castrohinojo (LE), además de piedra de fertilidad, era el lugar donde se celebraba el concejo local y donde también se practicaba el recuento del ganado comunal (Balboa, 1978). En las cercanías se halla un gran castro astur (Mañanes, 1988: 131 y ss.; Aladro, 1991: 24) (vid. infra § 4.3.II.4.a). Foto: Moya, 2009.

y del que es preferible no extrapolar conclusiones al contexto prerromano. Sin embargo, en referencia a las posibles medidas sociales, éstas podrían apuntar hacia mecanismos más o menos semejantes, ya que no hay muchas vías para asegurar la continuidad de la familia y el sustento de los ancianos. Por ello destaca el hecho de que una pareja en Altoaragón en el siglo XIX pudiera adoptar a otros desheredados (Costa, [1902] 1981: I, 242). Por su parte, tanto en la cuenca del río Órbigo como en la Irlanda Medieval, la solución era todavía más insólita a los ojos actuales, puesto que si el hombre era infértil, la mujer podía por ley tener relaciones con otro hombre para quedarse encinta (Kelly, 1988: 74 y s.; Junquera, 1989: 82).

La precaria situación de la ancianidad sin descendencia trae a colación el tema de la viudedad y la capacidad de absorción de estas situaciones por las sociedades de la Hispania Céltica. Ante tales realidades, los usos tradicionales de la Península Ibérica presentan mecanismos basados en la familia extensa, como en Aragón, donde las viudas permanecían en la casa toda la vida mientras siguieran en esa condición (Costa, [1902] 1981: 55). Los hermanos y hermanas aparecen también en el mundo germano y céltico como grandes valedores de la viuda-*widhewa* a través del *avunculado* y el *fosterage*, como mostrarían las estelas vadinienses del Alto Pisuerga y León (Peralta, 2003: 96 y s.; Torres Martínez, 2008: 320 y ss.) (Tac., *Germ.* 20).

En algunos casos, las viudas podían subsistir aunando reses y esfuerzos con otras viudas o desvalidos para poder llevar a cabo las faenas agrícolas. Pero también es muy interesante la implicación de la comunidad en general cuan-

do no había más familiares cercanos o el modelo imperante era de familias nucleares. Tal protección, basada en la caridad comunal, aparece bien documentada en la acción de las fratrías o grupos de edad de jóvenes, por lo que podría sugerirse pervivencia prerromana, al igual que su estructura de orden indoeuropeo (vid. *supra*). Así lo ejemplifican los grupos de marceros cántabros que daban una porción de lo cuestado a los vecinos o a viudas que vivían sin hijos o sin familiares allegados (Montesino, 1992: 233).

#### 4.2.III.7.- SENECTUD

La otra fase indiscutible del ciclo vital es la muerte, pero difiere del nacimiento en que la parca sobreviene de distintas maneras y sin previo aviso. Unas veces se fuerza por el asesinato, otras deriva de traumatismos y enfermedades y, en el menor número de los casos, en la Antigüedad las personas morían de ancianidad. Pero, la senectud es un concepto escurridizo, tan biológico como social, que no se puede tratar con los ojos de la vida posmoderna. En última instancia, se debe entender como la etapa final de la vida, caracterizada por un proceso degenerativo del cuerpo y/o la mente. Así habiéndose superado la esperanza de vida, el sujeto es incapaz de lograr la subsistencia por sí mismo.

Este apartado de la senectud prerromana se enfoca desde la óptica de etapa vital. La separación entre el adulto y el anciano vendría dada por la decrepitud, pero entre ambos estados tuvieron que existir distintos grados y escalas en la delegación de funciones, al tiempo que se mantenían o incrementaban otros papeles. Si a ello se suma el amplio margen espacio-temporal que se pretende abarcar, la comparación entre fuentes etnográficas y otras literarias clásicas aporta un marco muy generalista que, no obstante, sirve para proponer nuevas hipótesis de trabajo sobre la consideración de los ancianos en vida y en lo relativo a la muerte en la Hispania Céltica.

Para precisar la edad cronológica de los ancianos en la Hispania Céltica, se puede tener como referencia tanto el promedio de vida del censo de Floridablanca (1787) como el calculado por García y Bellido (1981: 178 y ss.) para la Hispania Romana, los 40-50 años.

La vejez va unida inseparablemente a la familia y, así, Tácito (*Germ.* 20, 5) señala que, entre los germanos, la vejez mejor atendida es la que posee mayor número de parientes consanguíneos y afines. La no existencia de los mismos era considerada una desventaja pero, como se ha referido en lo relativo a la *organización familiar*, los estudios de las sociedades tradicionales de la Península Ibérica y Centroeuropa (Costa, [1902] 1981: I, 55-63; Otegui, 1990: 18 y ss. y 37) también ponen de manifiesto la irremediable pérdida de poder asociada a la dependencia. Es más que probable que los ancianos de la Hispania Céltica, como los de Altoaragón, Galia, Germania, Roma y zonas greco-balcánicas, se vieran abocados a donar su patrimonio y la jefatura de facto a un sucesor para que el donatario la mantuviera.

No obstante, llegado tal momento, tradicionalmente los ancianos pasaban a ostentar una jefatura honoraria dentro de la familia, y esto coincide plenamente con el consenso relativo a que la senectud durante la Antigüedad y en el mundo tradicional constituía un grado social fundamental tanto en la estructura privada como en la esfera pública. De una parte, la violencia ejercida por los jóvenes de la familia para defender a los patriarcas en cualquier afrenta en los pueblos de la Castilla premoderna (Redondo Cardeñoso, 2011: 110) no deja lugar a dudas sobre la importancia de los ancianos como referente para su parentela. Por el otro lado, ya se ha señalado cómo en la Grecia homérica el anciano héroe Equeneo tiene la capacidad y autoridad de sugerir al rey Alcínoo que trate con decoro al huésped, Odiseo, dándole silla y condumio (Hom., *Od.* VII 156 y s.).<sup>565</sup> Esta actitud coincide con la del viejo Néstor, el cual se resigna a obedecer, no sin exigir que se le dé el merecido honor (*Id.*, II. XXIII 644-649→).

Esta consideración se confirma en la Europa Atlántica, puesto que los de más edad y rango ocupaban la posición relevante en los bancos e iniciaban la ingesta de los manjares de los banquetes de los galos y los montañeses (Posidon., *Fr.* A295, en *Athen.* IV 152b; Str., *Geog.* III 3, 7→; Diod. S., *B.H.* V 28, 4). Semejantes actitudes con los ancianos también se hallan en épocas posteriores, desde Irlanda a la Península Ibérica. Los textos irlandeses del siglo VIII narran que uno de los nefastos presagios del final del mundo serán los «*wrong judgments of old men*» (Stokes, 1891: 167, en Alonso Romero, 2002b: 116).

Como se ha señalado en alusión a la Castilla de los Habsburgo, la importancia de los ancianos era básica para el funcionamiento de los concejos (Izquierdo, 2001: 338 y s.). También en las sierras abulenses que estudió P. Tomé (1996: 478) estos formaban el centro de la asamblea de vecinos junto al rollo y eran los primeros en iniciar los banquetes y bebidas tras los alcaldes. En ambos casos, separados al menos por cuatrocientos años, se corrobora cómo los ancianos respetables de las asambleas desempeñaban una presidencia tan moral como efectiva, pues al fin y al cabo eran los encargados de aplicar y reactualizar las reglas del pasado que les habían hecho subsistir (*Ibid.*: 479).

En este sentido, el peso de los ancianos se puede observar como parte fundamental de la conexión pasado-presente-futuro que aglutinaban las asambleas y banquetes, en especial si tenemos en cuenta el papel de los decanos como depositarios y transmisores de la Oralidad. Así creemos nosotros que también se pone de manifiesto en el interés del rey Arturo por no comenzar el festín sin antes escuchar leyendas y consejos (Byrne, 2011) y en que, de hecho, a principios de siglo XX lo último que hacían los ancianos gallegos antes de expirar era dar consejos morales (González Reboledo, 1990: 167).

Por muy escasos que sean los ejemplos aportados, ilustran que el debate sobre la trascendencia y capacidad político-estratégica de ciertos segmentos de la población hispanocéltica dependen de los parámetros que se analicen. Las cualidades de madurez y ancianidad constituyeron matices de rango esenciales para la vida en la comunidad, y, por ende, todo análisis únicamente arqueológico de la Edad del Hierro reduce drásticamente la compleja y rica realidad social. En consecuencia, también consideramos oportuno el estudio de la senectud a través de los rituales de muerte en la última etapa de la vida, como una forma de delimitar más aspectos de la ancianidad en la Hispania Céltica.

#### 4.2.III.7.A.- EXPULSIONES DE ANCIANOS

Frente a la visión histórica y etnográfica de la ancianidad como etapa vital suprema e institución social inviolable, la relectura de las fuentes grecorromanas y de ciertas noticias etnográficas relacionadas con el Noroeste de la Península Ibérica evidencia prácticas de expulsión o abandono de los más ancianos de las comunidades en toda la Hispania Céltica, o, al menos, en ciertas áreas.

La muerte inducida de ancianos es una práctica mítica y real relativamente frecuente en las sociedades humanas<sup>566</sup>. En sentido estricto, se trata de distintos tipos de estrategias y formas de proceder entre las que se encuentran el asesinato, el abandono y la “muerte voluntaria”. El suicidio inducido o voluntario es una costumbre de raigambre indoeuropea (Dumézil, 1978: 267-272; *Id.*, 1989: 242-251; Sergent, 1995a: 239; Cantarella, 1996: 98-107) que aparece entre los escitas masagetas, los cocenses, los caspios, los hiperbóreos, los sardos y, asociado a la cicuta (*Conium maculatum*), en los ancianos de la isla cicládica de Ceos/Kéa (Hdt., *H.* I 216, 2-3; Teof., *H.P.* I 5,3 y IX 8, 3; Cels., *Med.* V 27, 12b; Dios. IV 7-8)<sup>567</sup>. Otros pueblos europeos de época histórica, como escandinavos, germanos, bretones, ingleses medievales, alanos o bacheos muestran que se valoraba más morir en combate o suicidarse que ser objeto de las burlas –como degenerados y cobardes– propias de una muerte accidental o por vejez (Elian., *De nat. anim.* X 22→; Amm. Marc., *Hist.* XXXI 2, 22).

Lo interesante a este respecto es el testimonio de suicidios por razón de edad en la Hispania Prerromana, tal como lo describe Silio Itálico (*Pun.* I 225-228→; III 328-331→)

566 Está documentada en América, África, Asia y Oceanía (Bouza, 1945: 506 y s.). Una de las imágenes más divulgadas a este respecto ocurre entre el campesinado japonés de *La baldada de Narayama* (Imamura, 1983). En esta película aparece la tradición de abandonar a los ancianos para regular la presión demográfica, bien por cuestión de edad, a partir de 70 años, o bien por malas cosechas.

567 Las plantas mortales son bien conocidas en la Antigüedad, pues la letalidad sólo dependía de la dosis y el modo de aplicación de ciertas plantas habitualmente utilizadas como relajantes, expectorantes, diuréticos o abortivos, como muestra Dioscórides en el caso del estramonio (*Atropa belladonna*- *Datura stramonium*: Dios. IV 73), la mandrágora (*Solanaceae*: Dios. IV 75), el acónito amarillo (*Aconitum anthora* L.: Dios. IV 76-77), el tejo (*Taxus baccata*: Dios. IV 79), el matacán (*Cynanchum acutum*: Dios. IV 80), entre otros.

565 Vid. nota 384.

entre los iberos y las tribus pirenaicas –astures y cántabros, entre otros– (vid. *supra* § 4.1.IV). Algo similar podría intuirse del carácter belicoso que señala Justino (*Ep.* XLIV 2, 1) para los hispanos. En este sentido, una interpretación cauta recelaría de estos datos por tratarse de un posible estereotipo de los autores clásicos y “civilizados” que enfatizaban el atraso “bárbaro”, pero la Literatura grecorromana y la narrativa medieval también sugieren distintas prácticas suicidas seniles de origen céltico. Es el caso de la conocida ingestión de bayas de tejo (*Taxus boccata*) que cita Estrabón (*Str., Geog.* III 4, 18→) «*en momentos indeseables*», un tóxico mortal bien conocido desde la Antigüedad (*Sil. It., Pun.* III 328[c]→; *Plin., N.H.* XVI 50; *Floro, Ep.* II 33, 50→; *Isid., XVII* 9, 25→); o de la inmolación voluntaria en fuego de los ancianos de los *almujuces* que se narra en la *Primera Crónica General* de Alfonso X (González García, 2001: 365)<sup>568</sup>.

Asimismo, resulta interesante la costumbre de exponer a los enfermos para que los viajeros les aconsejen sobre su enfermedad, la cual, según Heródoto (*H.* I, 197), se hacía en Próximo Oriente, y que Estrabón (*III* 3, 7→) también mencionó entre los montañeses del Norte de la Península Ibérica. De este modo, la discusión principal se halla en dirimir al menos tres grados en la relación desterrado-expulsadores:

- Tal exposición pública era una forma de solventar un problema médico, aunque mantenido por el núcleo familiar.
- La familia expulsaba formalmente un elemento de inestabilidad y contagio.
- El abandono a su suerte de enfermos era práctica habitual y servía para asegurar la subsistencia de la familia. Esto implicaba también la expulsión de los ancianos o su exilio voluntario, puesto que la vejez era un lastre que lleva aparejada la degeneración corporal y una muerte deshonorosa.

La Literatura medieval y algunos datos etnográficos de contexto preindustrial de la Península Ibérica confirman que las expulsiones fueron prácticas conocidas en el mundo rural, puesto que se documentan en usos y en el imaginario colectivo e, incluso, han dejado testimonio en la orografía y en la toponimia. F. López Cuevillas (en Bouza-Brey, 1945: nota 27) apuntó la costumbre de la comarca de Celanova (*OR*) de exponer al público a los enfermos con dolencias raras, como la lepra, tanto en los caminos como en la puerta de las casas, lo que da a entender que no implicaba la expulsión del núcleo familiar.

Sin embargo, F. Bouza-Brey (1945) testimonia otra referencia oral y etnográfica de Galicia y Portugal de interés sobre una decena de abandonos de padres por sus hijos en el monte. Lo sugestivo de estas narraciones es que trascendían la leyenda y tienen su reflejo en la toponimia, pues se materializaban en el paisaje en unos roquedales que, a modo de hitos espaciales, a partir de ellos se podía practicar este tipo de eutanasia doméstica: eran las denominadas “*piedras de padre*” (Fig. 154).

Aunque F. Bouza-Brey (1945: 512 y s.) negó cualquier pervivencia prerromana en estas tradiciones, sus argumentos son discutibles<sup>569</sup> y, además, esta topografía de la expulsión o del suicidio de los ancianos bien podría hallarse en una doble relectura del mencionado pasaje de Silio Itálico (*Pun.* III 328→). En primer lugar, tal como señala E. Peralta (2000: 99 con refs.), la traducción latina de la forma de suicidio varía notablemente según se interprete como *taxa* ‘tejo’ –vid. § *Corpus Testimonia* versión c– o *saxa* ‘piedra’ (*Ibid.* [a]→). Pero el mismo término de *saxa* no sólo se puede interpretar en el sentido de acantilado, como asume Peralta (2000: 100) de G. Dumézil (1978: 269 y s.), sino que, con los testimonios etnográficos y de Literatura Oral ahora presentados, también puede entenderse ese *saxa* como el roquedal o elemento pétreo delimitador de la frontera o zona de abandono en algunas comunidades de la Hispania Céltica.

En sociedades sedentarias de tecnología preindustrial, el equilibrio económico-demográfico es inestable y, si la naturaleza no era favorable, difícilmente se podía alimentar a individuos no productivos, susceptibles de extender enfermedades y de poner en peligro la subsistencia de todo el núcleo familiar, las «*bocas inútiles*» que señala Peralta (2000: 100). Precisamente en la diócesis de Lyon en el siglo XIII, el dominico Esteban de Borbón citaba la tradición supersticiosa de dejar a los bebés enfermos en un bosque cercano a Neuville-les-Dames (Ain, *FR*) para que fueran curados por San Guinefort. Además de seres mágicos, el santo titular del bosque era un perro (!) (vid *infra* § 4.3.II.4.b) y, aunque el abandono era temporal –lo que duraban dos candelas anejas encendidas–, gran parte de los niños morían por las llamas o devorados por los lobos (Lecoy de la Marche, 1877: 325 y ss.; Milin, 1993: 43).

Por ende, las expulsiones y abandonos de enfermos y ancianos en época prerromana se evidencian como una práctica para no arrastrar a la muerte a toda la familia en condiciones precarias, con independencia de que esta acción estuviera más o menos extendida y más o menos amparada en mitos y ritos religiosos que desconocemos. Así pues,

<sup>568</sup> Debemos a F.J. González García (2001: 365 y s.) la relación del pueblo mítico de los *almujuces*, que invaden Galicia, para aludir a los pueblos célticos de la Península Ibérica. Sin embargo, el autor relaciona erróneamente la noticia de la inmolación voluntaria de los ancianos con sacrificios, cuando se puede asociar a una práctica de suicidio regulado y reconocido socialmente en las sociedades hispanocélticas, como se narra en las campañas de Carisio contra los astures y cántabros (*D. Cass., H.R.* LIV 5, 3).

<sup>569</sup> F. Bouza-Brey justificó estas tradiciones como composiciones moralizadoras importadas de la Francia medieval del siglo XII, puesto que para el autor eran prácticas propias de sociedades nómadas distintas a las comunidades sedentarias del Noroeste. En sentido estricto, es lógico que estos testimonios etnográficos sean mitos o prácticas anteriores sincretizadas en la doctrina cristiana y en otras organizaciones sociales contemporáneas, pero la relación con el nomadismo carece de fundamento.



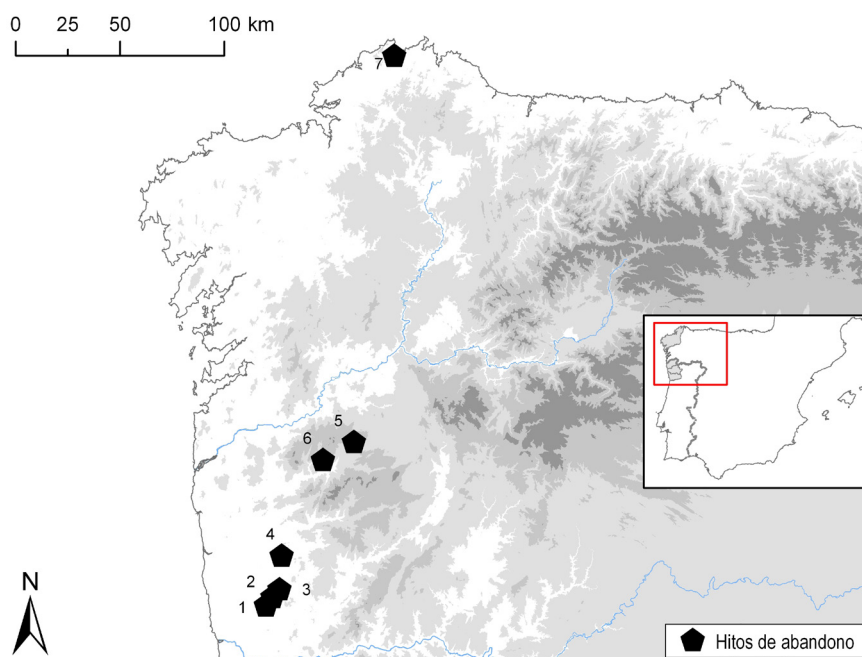


Fig. 154- Mapa con la distribución en la Península Ibérica de abandonos de ancianos en fuentes clásicas y etnográficas (Bouza-Brey, 1945: 497 y ss.): 1.- “Picoto do Pai” (Santo Tirso, P-O); 2.- “Penedo do Pai” (Roriz, Santo Tirso, P-O); 3.- Monte Moure (próximo a Vela, Moreira de Cónegos, P-BG); 4.- Sameiro (Briteiros-Santa Leocádia, Guimarães, P-BG); 5.- Os Mociños (Bande, OR); 6.- Despoblado de Porquerizas (Venceas, Entrimo, OR); 7.- Peñasco en la ría de Ortigueira (C) (Bouza, 1945). No hemos comprobado si estos topónimos todavía siguen vigentes.

si las *sociedades familiares* se erigen como garantes de la subsistencia del grupo parental, cualquiera de las versiones de muerte inducida sería una solución demográfica bien provocada por las condiciones específicas locales, bien por una situación adversa generalizada, como guerras enquistadas, hambrunas, epidemias, etc., como sucedió en la Castilla del siglo XVIII (Martín Viana, 1988). Este paralelismo evidencia un mecanismo de control demográfico natural de sociedades en frágil equilibrio con la naturaleza, que, en épocas posteriores y con desigualdades sociales mayores y crisis de subsistencia, dio lugar a que una multitud de mendigos y personas agonizantes atestaran los caminos.

Es evidente que la expulsión o muerte provocada de los ancianos en la Hispania Céltica podría contradecir frontalmente el prestigio social de las canas y la existencia misma de senados con los individuos de más edad. Esta práctica, más que impugnar, reforzaría la hipótesis expuesta con ocasión de la etapa adulta (*vid. supra*), que propone una lectura más ajustada de los términos castellanos y clásicos referentes a la juventud, la madurez y la ancianidad, tal y como defiende J.F. Torres (2008: 309-314). La interpretación etnohistórica de los textos constata que la cabeza del grupo familiar o los senados locales no estarían compuestos por respetables ancianos hasta el momento de su muerte —al uso del imaginario moderno—. Los senados estarían formados por personas maduras, con descendencia y en plenas facultades psíquicas y físicas, aunque sin la fuerza de la *iuventus* (*vid. supra*). Los más viejos o decrepitos, según su capacidad, quedarían, por tanto, sin actividad política ni social y a merced de lo que les reservaban las tradiciones locales de manutención o de regulación demográfica.

Desde el punto de vista simbólico, otro problema que permite resolver esta práctica es la invisibilidad de la población prerromana en las necrópolis de la Hispania Céltica. La existencia de un rito de muerte sin enterramiento apoya el hecho de que el número de tumbas no se corresponda con el volumen poblacional que muestran los castros (Torres Martínez, 2011: 538). A priori, puede tratarse de un problema de registro o postdeposicional, pero también se explica a través de la expulsión de los ancianos, su muerte y su desaparición por acción de los animales (*Ibid.*: 540). Esta práctica, aunque similar a la exposición del cadáver para que los buitres elevaran el alma al cielo (Sil. It., *Pun.* III 342-343→; Elian., *De nat. anim.* X 22→), como se señala entre los celtíberos y vacceos (Sopeña, 1995: 198 y ss.; *Id.* y Ramón, 2002: 235; Blázquez, 2003a: 73), sin embargo no parece tan gloriosa como la reservada a los guerreros muertos en combate<sup>570</sup>.

Cualquier generalización a este respecto es falsa y atemporal. El final de la vida de un anciano o enfermo fuera de su poblado tendría que valorarse como una estrategia propia de ciertas tradiciones indígenas. Estas comunidades podrían haber elegido y particularizado a su contexto unas costumbres de raíces indoeuropeas. En este sentido, podría tratarse incluso de un recurso simbólico más o menos frecuente que se convertía en una estrategia de facto en momentos puntuales y críticos. Del mismo modo, un análisis

570 Véase la devoción a los antepasados y la fuerte ideología de los héroes fundadores tanto del hogar como de la comunidad (Almagro-Gorbea, 2005a). Para otros pueblos indoeuropeos y en épocas posteriores la muerte indigna y deshonrosa es el abandono del cadáver (Hom., *Il.* XXIII 75, 76 y 181-183; *Chanson de Roland*, CXXXII 1751) (*vid. infra*).

más preciso de este ritual debe tener en cuenta variables como el grado de decrepitud, el tipo de sistema familiar y la dispersión de asentamientos en el territorio, por ejemplo, en lo que respecta a su incidencia en los *oppida versus* granjas familiares.

#### 4.2.III.8.- MUERTE

En sentido estricto, y como es lógico, la muerte sólo puede considerarse una etapa vital en el momento en el que sobreviene. Lo que pasa antes se encuadra en cada fase de la vida y lo que sucede después pertenece a la esfera de la interpretación y reacción de los vivos ante la defunción de un semejante.

La muerte, como acontecimiento inmaterial, es uno de los temas que más relación tiene con la cosmovisión de las sociedades. Las implicaciones que tienen los momentos previo y posterior a la expiración en la organización y funcionamiento de las comunidades preindustriales de la Península Ibérica merecen su estudio en la Hispania Céltica. Desde el siglo XIX existe una tendencia a separar progresivamente la muerte y sus espacios en la sociedad urbana y laica. Hasta entonces, las sociedades rurales no secularizadas se relacionaban con los difuntos y con todo lo relativo a la muerte con más naturalidad (Caro Baroja, 1979c: 71). A principios del siglo XX la muerte todavía era un acto social tan habitual como trágico, que reunía gran cantidad de vecinos en torno al agonizante y a su familia. Es más, ya se ha comentado la costumbre gallega –como en Europa– de que el anciano moribundo cumpliera el último cometido de su rol haciendo escuchar sus consejos morales (Ariès, 1984: 24; González Reboledo, 1990: 167; López García, 2002: 282). Los niños tampoco eran ajenos a la muerte, pues en aldeas y pueblos era habitual el contacto de los niños con otros niños y familiares fallecidos.

El estudio del mundo funerario de la Hispania Céltica se debe basar en el registro arqueológico de sus necrópolis, así como el estudio iconográfico y arqueométrico de sus materiales y de los contextos en los que se encuentran, si bien se presentan problemas metodológicos y cuantitativos. Hay disparidad en el estudio de los ajuares (Torres Martínez, 2011: 538 y s.), en la descripción de los ritos (Almagro-Gorbea, 1982) y en la mayor parte de las ocasiones, una carencia de estudios de paisaje o arqueoastronómicos que puedan redundar en la interpretación de otros parámetros que operan en paralelo (Cerdeño et alii, 2006; García Quintela y Santos, 2004; Ayán, 2005; Rodríguez Caderot et alii, 2006). Las necrópolis de Celtiberia e Iberia son las que mejor registran ritos funerarios, así como la indumentaria y los ajuares del difunto (Lorrio, 1997), pero la mayoría de los conjuntos funerarios –Aguilar de Anguita (*GU*), Arcóbriga (*Z*), etc.– fueron exhumados hace ya más de medio siglo y con criterios historicistas.

Las limitaciones intrínsecas para aprehender las características inmateriales de los ritos funerarios de la Prehis-

toria Reciente han movido a algunos arqueólogos a tener en cuenta factores tan fundamentales como los elementos sensoriales (Sørensen y Rebay, 2007), para lo cual creemos necesario atender a las fuentes literarias y a cuantas tradiciones posteriores coinciden sincrónica y diacrónicamente en el territorio de la Céltica.

Por ejemplo, las fuentes clásicas ofrecen manifestaciones de pena y condolencia por el desamparo ante la muerte de grandes personajes, como reyes y caudillos griegos, romanos o hispanocélticos (Hom., *Il.* XXIII 141 y 166-176; App., *Ib.* 75→). Aunque no se mencionan las expresiones entre los individuos sencillos, el registro de lamentos, cortes de cabellera, inutilización de emblemas del difunto, etc. en la Edad Media y en el folklore de la Península Ibérica, y su relación con otros testimonios arqueológicos prerromanos (Almagro-Gorbea, 1982), se confirman como una vía de conocimiento de la Protohistoria. Algunos testimonios medievales y posteriores son pervivencias de trasfondo indoeuropeo transmitidas en el bagaje céltico que fueron asumidas sin problemas por el contexto romano. Por ello se hace necesario el empleo conjunto de fuentes arqueológicas, textos medievales, mitologías y etnografías de la muerte de la Península Ibérica (Cátedra, 1988), de sus regiones (Gondar, 1989) y de Europa (Guiart, 1979) para conocer algunos rituales de muerte en la Hispania Céltica.

A priori, una distinción principal a la hora de entender el fenómeno de la muerte en la Hispania Céltica radica en diferenciar entre el fallecimiento natural y el violento. No obstante, siguiendo los testimonios del folklore, hay que valorar en primer lugar que en ciertas áreas, como en el País Vasco, no se creía en la muerte natural. Unas veces intervenían maldiciones y fuerzas mágicas, y otras era causada por personajes o genios mitológicos cuyos nombres –*Erio* o *Balbea*– son sinónimo de agonía (Barandiarán, 1972: 80).

Entre las causas de muerte no naturales, no provocadas por enfermedades o degeneración, se deben considerar los accidentes, las de tipo mágico –mucho más trascendentes de los que hoy se pueda pensar– y, especialmente, las causadas con la **violencia** gratuita y las amparadas en contextos de guerra o de aplicación jurídica.

El derecho a matar en el contexto prerromano se materializaba de diversas maneras y podría estudiarse a través de las fuentes clásicas y medievales. Además de los castigos impuestos por la comunidad, es significativo que en los estados germanos del siglo XV hubiera hasta siete causas por las que era justo retar a un duelo y matar<sup>571</sup>. En tercer lugar, otro tipo de muerte era el sacrificio. Las mutilaciones, los sacrificios y muertes se tratarán más adelante (*vid. infra*), pero se ha de remarcar que se trata de un fenómeno constante en el marco indoeuropeo y céltico, desde los lusitanos

571 *Thott codex*: asesinato, traición, herejía, desertión, secuestro, perjurio y fraude, y violación (Talhoffer, 1459).

a los gálatas. Unas veces el sacrificio se señala como ofrenda a las divinidades (Hom., *Il.* XXIII 166- 176; Str., *Geog.* IV 4, 5→) y otras, con fines adivinatorios (Str., *Geog.* III 3, 6→). Este sería el contexto de la ejecución de personas de toda condición –niños, mujeres y varones– a través de estrangulamientos cervicales atestiguada arqueológicamente en Asia Menor (Dandoy *et alii*, 2002), en santuarios belgas y galos<sup>572</sup>, y de otras características que se referirán más adelante (*vid. infra*).

Respecto a la muerte de infantiles, se estima genéricamente que en las poblaciones prehistóricas había una mortalidad al menos del 50% (Lucy, 2005: 50). Ante las limitaciones del registro arqueológico, resulta interesante comprobar los resultados del ejercicio comparativo realizado por el prof. Almagro-Gorbea (2006c: 219-229) entre la necrópolis orientalizante de Medellín (*BA*) y otros datos procedentes de épocas preindustriales posteriores, como los de la Mérida y Mocejón (*TO*) del siglo XVII. Así se confirma históricamente, pues se trata del grupo con mayor mortandad tanto por causas biológicas como culturales. En primer lugar, las condiciones medioambientales e higiénicas precarias y la zoonosis han determinado tradicionalmente que los embarazos acabaran en nonatos y en muertes durante el puerperio o al final de la lactancia, el periodo de mayor fragilidad de los bebés por el cambio de la leche materna a una alimentación externa (Bideau *et alii*, 1997; Sánchez Romero, 2007: 191).

Tampoco se puede descartar en la Hispania Céltica la práctica del **infanticidio** como mecanismo de regulación de la natalidad o simplemente como sacrificio argumentado en parámetros ideológicos. El hecho de que tal práctica no esté documentada en el folklore de la Península Ibérica –sí en la Literatura Oral (Domínguez Moreno, 1992c: 140 y s.)– no quiere decir que no existiera, ni que no haya existido hasta hoy día. Como bien señala S. Lucy (2005: 45), los arqueólogos confundimos a menudo los contextos sociales en los que el infanticidio está socialmente aceptado con su existencia real. En este sentido, la imposición de los preceptos cristianos rechazó esta práctica, pero su existencia en Grecia y Roma, por ejemplo para expiar los nefastos presagios de niños anómalos –descomunales, andróginos, etc. (Díaz y Díaz, 1985; Veyne, 1987: 23)–, parece indicar que estaba presente también en el contexto indoeuropeo.

El registro arqueológico de las sepulturas de niños y los parámetros que guiaron el ritual de muerte son todavía más difíciles de especificar. Recientes trabajos, como los realizados en algunas necrópolis carpetanas (Torres y Penedo, 2008), muestran la variabilidad de las sociedades célticas y los problemas derivados de clasificar a los individuos infantiles en razón de su sexo o su supuesta categoría dentro de la sociedad.

#### 4.2.III.8.A.- ACTITUDES ANTE LA MUERTE

La muerte tiene importantes consecuencias para el resto de la comunidad en términos económicos –capacidad de producción, consumo de recursos, etc.–, sociales –cambios en el orden social, implicaciones jurídicas, etc.–, y simbólicos –noción del Más Allá, mitificación de los antepasados, etc.–. Como ya evidenciaron las primeras obras de acopio de tradiciones fúnebres peninsulares (Hoyos, 1944), en torno a la muerte aparecen todo tipo de reacciones y rituales que no son rastreables por la Arqueología. En el caso de la Hispania Céltica sólo se conocen las alusiones de los autores clásicos a grandes personajes como Viriato (App., *Ib.* 75→) y algunas otras noticias muy diseminadas. Por esta causa, se analizan algunos ejemplos de rituales documentados en el registro etnográfico cuyas dimensiones simbólicas, emparentadas con elementos célticos, traen a colación posibles actitudes ante la muerte de las comunidades hispanocélticas.

En primer lugar, se deben tener en cuenta los agüeros de muerte tradicionales, en los que participan personas con vividísimas experiencias extrasensoriales y animales con relevancia en la simbología céltica (*vid. infra* § 4.3.II.4.b). También se conocen costumbres de la Península Ibérica basadas en la transmigración del alma en el momento de la expiración<sup>573</sup>, concebida como una energía-fuerza que se marchaba con el paso de un animal blanco –como un gato<sup>574</sup> (López García, 2002: 185)–, o a través de seres voladores –abejas, moscardones, murciélagos, etc.– (Hoyos, 1944: 37; Alonso Romero, 2000b: 81). La creencia de que «*después de enterrados, los difuntos vuelven a la vida, aunque bajo otro aspecto*» fue recogida por V. Martínez-Risco (1946: 415) en Trasestrada (Riós, *OR*).

En relación con este tema, resulta especialmente interesante el ritual del **abellón** que se realizaba en algunas zonas de Galicia –Rías Bajas–, estudiado por F. Alonso Romero (2000b), entre otros (Fraguas, 1973: 58-61). Aunque el **abellón** se ha visto más como uno de los juegos “indecentes” acaecidos en los velatorios, se trataba de una danza frente a los difuntos que imitaba las realizadas por las abejas cuando muere la reina (Plin., *N.H.* XI 63-64). En la ceremonia, «*familiares y amigos del difunto se trasladaban a la habitación en la que estaba el cadáver y en torno a él formaban un corro, se cogían de la mano y, sin decir una sola palabra empezaban a dar vueltas y vueltas alrededor del muerto, aumentando progresivamente la velocidad de los giros y sin dejar de imitar con la boca el sonido del abejorro. Durante el tiempo que duraba esta extraña cere-*

573 Para certificar la muerte se han tenido en cuenta los parámetros tradicionales de inmovilidad, enfriamiento y palidez (López García, 2002: 185).

574 Evidentemente, siendo el gato doméstico (*Felix gatus*) un animal muy poco representativo en la Península Ibérica hasta la Edad Media (Torres Martínez, 2011: 122), no podemos extrapolar tal creencia concreta al mundo céltico; por el contrario, la conocida transcendencia psicopompa céltica de lo blanco-brillante podría haber estado operando en relación con cualquier otra especie animal, desde perros a mariposas.

572 Véanse los conocidos santuarios de Gournay-sur-Mont y Ribemont-sur-Ancre, el “Hombre de Lindow” (Cheshire, *ING*) o el del Losow en Alemania (Torres Martínez, 2011: 482 y ss.).



*monia, no se podía dejar de dar vueltas y tampoco se podía hablar; pues el que así lo hiciera corría el riesgo de ser el próximo en morir.»* (Alonso Romero, 2000b: 75 y s.).

La relación del insecto con la muerte y la inmortalidad en distintas culturas de la Antigüedad –griegos, romanos, etc.– y en la tradición céltica (Hily, 2011) sugiere una rai-gambre indoeuropea (Fernández Uriel, 1988: 202 y ss.); pero, sobre todo, las numerosas creencias sobre las cualidades psicopompas de las abejas en la Península Ibérica y el resto de Europa, cuando no la existencia de rituales muy semejantes al del abellón en bailes de la llanura albaceteña o en danzas y trances de Rumanía (Alonso Romero, 2000b: 82), señalan la presencia de estas creencias y prácticas al menos en algunas partes de la Hispania Céltica.

Otra creencia popular de posible raíz prerromana es la tradición de algunas aldeas gallegas de poner unas **espuelas** al agonizante por ser éstas lo último que se coloca el viajero antes de iniciar el viaje (Taboada Chivite, 1972: 46). Se hace inevitable la vinculación de este último viaje a la heorización ecuestre y al caballo como animal psico-pompo en sí mismo o como representación de deidades como *Epona* y *Lugus* en la cosmología céltica (*vid. infra* § 4.3.II.3.a). Esta costumbre gallega no tendría por qué tener un paralelo idéntico entre las comunidades de la Hispania Céltica, sobre todo cuando la escasa documentación de espuelas en necrópolis célticas e ibéricas (Quesada Sanz, 1997b; Galán *et alii*, 2005: 124) va asociada al conjunto de arreos del animal como sacrificio o símbolo de estatus (Almagro-Gorbea, 1998; 2005). Este tipo de prácticas tradicionales se erigen como pervivencias de otro universo ideológico anterior, e, independientemente de concepciones medievales, ayudan a comprender el imaginario hispanocéltico.

El Folklore recoge que en el duelo lo fundamental era dejar constancia de que el dolor por la pérdida del fallecido está por encima de la propia vida y de todo bien material. En consonancia con los «*quejidos de mujeres, llanto por doquier, pechos golpeados, cabelleras desgarradas y mejillas enrojecidas; vestidos que se rasgan de arriba abajo [... y que...] se retuercen por la tierra*», como critica Luciano (*Luct.* 12) en el siglo II d.C., los textos costumbristas de la Península Ibérica muestran constantemente prácticas semejantes. Por ejemplo, en *Divinas Palabras* (1920) se insta a romper *ex profeso* un cántaro como muestra de dolor por una muerte familiar, y las lamentaciones por los difuntos en la Cantabria de J.M. de Pereda ([1895]: 143) también quedan reflejadas en un pasaje de *Peñas Arriba*<sup>575</sup>. De hecho, en la Galicia de 1901, las comitivas que acompañaban al difunto se distinguían por los **gritos, lloros y alabanzas** a la persona (Gondar, 1989; González Reboredo, 1990: 190; Freire, 2006). A pesar de estar anatematizadas por la Iglesia, las *lloronas* eran propias del mundo rural de

la Península Ibérica<sup>576</sup>, donde «*daba la impresión de que, si no se gritaba, no se quería al difunto*» (Nieto, 2003: 447). Esto no era óbice para que el ambiente se fuera distendiendo hacia actos más animados (*vid. infra*).

No obstante, sería interesante percibir diferencias en el duelo en función de la edad del fallecido. La alta mortalidad infantil hacía que tradicionalmente la muerte de un niño fuera un acto menos luctuoso, lo cual se debe poner también en relación con la pertenencia social de los niños al círculo doméstico hasta ciertas edades (*vid. supra* § 4.2.III.1 y 2).

Con independencia de que el rito se desarrollara en el mundo cristiano, romano o próximo-oriental (Buschor, 1944: fs. 52 y ss.), M.H. Velasco (2002b) y F. Benozzo (2006b) han demostrado la frecuente presencia de los lamentos y gritos luctuosos en la lingüística y literatura indoeuropea, desde los aqueos que lloran la muerte de Patroclo (Hom., *Il.* XXIII 156-163) a Bretaña e Irlanda. Tácito (*Germ.* XXVII) señala que entre los germanos las mujeres lloran, mientras que a los hombres les consuela el recordar al difunto. Es más, a tenor de las escenas de plañideras atestiguadas en el monumento ibérico de Huerta Mayor de Alcoy (*A*), de los siglos VI-III a.C., y en otros (Almagro-Gorbea, 1982), queda patente que se trataba de una expresión ante la muerte también presente en la Hispania Prerromana<sup>577</sup>.

En algunas culturas se dejan crecer el pelo y las uñas en señal de duelo, pero la literatura homérica deja constancia temprana de que en Europa **cortarse la cabellera** era símbolo de dolor personal. Unas veces se ofrecía como exvoto (Hom., *Il.* XXIII 146), y otras para expresar dolor por una muerte y respeto a un cadáver, como cuando Aquiles y sus más allegados se la cortan para que ardan sobre el cadáver de Patroclo (*Ibid.* 135 y 141). Este rito también aparece en época romana, aunque lo relevante es que autores como Plutarco (*Quaest. Rom.* XIV 267b-c) o Luciano (*Luct.* 2-8) se preguntaran acerca de la utilidad de estas normas, puesto que habían variado desde la Grecia Arcaica.

A pesar de que el autor de Queronea se cuestionara qué norma seguir en los funerales –si taparse, dejar vista la cabellera o cortársela a la antigua usanza–, es muy verosímil que si los celtíberos destacaban por sus melenas y barbas (Catul., XXXVII 17→), la actitud opuesta a la normalidad de los vivos fuera el rasurado. Esto mismo se aprecia en el citado monumento ibérico de Huerta Mayor de Alcoy,

576 Esta tradición estaba ampliamente atestiguada en Portugal, ambas Castillas, Aragón o Extremadura, como en Guijo de Granadilla y Garrovillas de Alconétar (CC), hasta los años 70 del siglo XX (Hoyos, 1944: 38 y s.; Domínguez Moreno, 1989: § 6).

577 Aun interpretando al personaje femenino desde la mitología mediterránea, como una sirena que guía al muerto hacia el Más Allá (Buschor, 1944: 67 y s.), no varía la forma de expresión de dolor en el duelo. En cuanto a la vinculación de las sirenas con el mundo colonial, como señaló Almagro-Gorbea (1982: 278), se han de tener en cuenta las posibles raíces autóctonas de esta cosmología (*vid. infra* § 4.3.II.4.c).

575 Llama la atención que el personaje que cita esta tradición lo hace, paradójicamente, para vanagloriarse de las raíces griegas de los cántabros.

donde M. Almagro-Gorbea (1982) reconstruyó la escena de mujeres tirándose de los pelos en señal de duelo por el fallecido sepultado. Esta hipótesis se confirmaría en los constantes testimonios posteriores, como cuando en los reinos hispánicos del siglo XII se describen reuniones de nobles y plebeyos sin distinción social con las cabezas y barbas afeitadas (X., *H.G.* I 7, 8) y con los vestidos rasgados para lamentar una muerte (Pérez González, 1997: 82), un tópico bien conocido en el mundo indoeuropeo (Benozzo, 2006b: 3).

El cambio de vestimenta o el significado fúnebre de un **color** es otro factor cultural que varía según el contexto temporal e histórico del grupo (Heller, 2004: 129 y s.). El color negro significaba luto ya en las viudas de la Grecia del siglo V a.C. (X., *H.G.* I 7, 8) por lo nefasto del suceso y, sobre todo, por estar vinculado a lo tenebroso, lo desfavorable y lo malvado (Hom., *Il.*; Esq., *Eum.*; Heller, 2004: 134 y ss.). Por el contrario, el blanco, esto es, los colores luminosos y brillantes, se asocian a la divinidad, la vida y la resurrección. Se trata de una concepción presente en la cuenca del Mediterráneo y en el marco indoeuropeo con numerosos ejemplos (Hily, 2007: 104 y s.) que tienen continuidad en el Cristianismo primitivo (Heller, 2004: 130) y en la iconografía, la etnografía y la literatura rural medieval (*vid infra* § 4.3.II.4.b).

La celebración de **juegos fúnebres** para honrar la muerte de grandes personajes fallecidos también aparece en la Antigüedad y en la Hispania Céltica. Después de realizar el túmulo de Patroclo, Aquiles retuvo a los suyos para hacer pruebas físicas como lanzamiento de peso, puntería con arco y combate (Hom., *Il.* XXIII 250-894). Estas prácticas son semejantes a las que había realizado el héroe Néstor en memoria del rey Amarinceo (*Ibid.* 629-640) –pugilato, lucha, jabalina, carrera pedestre y de carros–. Tal y como se expondrá más adelante (*vid. infra*), se trata de ejercicios agonísticos cargados de simbología de orden indoeuropeo (Alberro, 2005c) que también aparecen en los combates de romanos y peninsulares en Cartagena (*MU*) en honor a los escipiones (Liv., *A.U.C.* XXVIII 21, 2-10) y en los funerales lusitanos sobre la tumba del lusitano Viriato (App., *Ib.* 75→).

El **banquete funerario** ha sido otro ritual de muerte habitual durante la Historia Antigua presente en la Hispania Céltica (Alfayé, 2009: 245). En el contexto griego, etrusco, latino (Hom., *Il.* XXIII 46 y 141; Dem., *De Coron.* 288→; Cic., *Leg.* II 25) y cristiano (*Hech. Ap.* II 46) se documentan comidas y bebidas rituales como el *silicernium*, además de otras prácticas con el cadáver presente o sobre las tumbas relacionadas con el viaje del difunto al Más Allá (*vid infra* § 4.3.II.2.d). Para la Hispania Céltica no hay testimonios propiamente dichos del ambiente y desarrollo de un banquete durante la jornada fúnebre, aunque sí se conocen ofrendas de alimentos en necrópolis como Las Ruedas (Padilla de Duero, *VA*) a finales de la Edad del Hierro (Torres Martínez, 2011: 537).

Resulta muy significativa la costumbre de portar ofrendas a la tumba que se aprecia en el registro arqueológico de necrópolis visigodas como El Cantosal (*SG*) y El Jardinillo (*M*) (Morín y Barroso, 2005: 209). En el canon 69 del II Concilio de Braga (572), en el XII Concilio de Toledo del año 681 y todavía en el siglo XX (Hoyos, 1944: 41) se critica que se dejaran alimentos al muerto, especialmente en jornadas como el Día de Difuntos. También las constituciones del obispado de Oporto de los siglos XV-XVI criticaron expresamente los banquetes sobre las sepulturas al decretar la prohibición general de los festines fúnebres en los templos (Veiga de Oliveira, 1984: 188). Los banquetes y la hospitalidad durante el sepelio fueron una práctica tradicional, desde Rumanía a Irlanda y la Península Ibérica, que no desapareció ni con la Contrarreforma<sup>578</sup> (Rouché, 1987: 492; Lysaght, 2003 con refs.).

Aunque en la Galicia de principios del siglo XX convivir a los presentes se consideraba propio de familias acomodadas, tanto en el Noroeste como en Castilla<sup>579</sup> era habitual atender a los forasteros que se habían desplazado para el funeral, tal y como reflejaba un refrán del valle de Monterrey<sup>580</sup>. Los de Vilameao (*OR*) reconocían que en las aldeas pequeñas toda la población comía y cenaba en la casa del difunto (Taboada, 1947: 56; González Reboredo, 1990: 201). El festejo era más evidente en Piornedo (Cervantes, *LU*), pues, hasta mediados del siglo XX, después del entierro se cocinaba un potaje –comida de fiesta– para toda la aldea y se servía su correspondiente vino (Lisón, 1971: 108 y 144)<sup>581</sup>. En la cuenca del río Órbigo (*LE*) y en otros lugares lo interesante es que hasta los años sesenta, además del preceptivo convite de difuntos, estuviera penado realizar las tareas agroganaderas cotidianas y faltar al entierro (Hoyos, 1944: 36; 47; Junquera, 1993: 114-117). Esta prohibición, si se observa desde otras demostraciones tradicionales de cohesión grupal durante los enterramientos, como ocurría cuando los *Diablos* de Almonacid del Marquesado daban sepultura a alguno de sus miembros (Fig. 139), sugiere que la muerte actuaba como refuerzo social entre las comunidades hispanocélticas.

578 En el Concilio de Tours, en 567, se condena que «hay quienes continuando con los antiguos errores, llevan de comer a los difuntos por la fiesta de San Pedro (22 de febrero) (...) y comen ellos mismos legumbres secas ofrecidas a los demonios», una tradición que durará, al menos, hasta el siglo XI (Rouché, 1987: 492).

579 Por ejemplo, en Orense, Gudiña y otras aldeas como Punxeiro (Viana del Bollo); en León, en la cuenca del río Órbigo (Junquera, 1993: 115 y s.); en Soria: Torreblacos, Morcuera, Peñalba de San Esteban de Gormaz y Romanillos de Medinaceli (López Loureiro, 2003: 49 y s.).

580 «Si te morde a alacrán, colle leña e coce pan, que mañá te enterrarán» (Taboada, 1947: 56).

581 Está atestiguada desde la Baja Edad Media la costumbre de repartir pan sobre las tumbas de los difuntos en Mallorca y al Norte de la Meseta, pero se ha considerado como una limosna y un sustitutivo de la comunión (Violant, [1949] (1997): 310 y ss.; Gabriel Llompert, 1965: 100 y s.; González Reboredo, 1990: 183). No obstante, ésta fue una práctica frecuente y así aparece documentada en la Córdoba de 1324 al suministrar la gente pudiente ofrenda de pan, vino y cera para Todos los Santos (3/ XII) a modo de rogativa por sus almas (Hoyos, 1944: 36; Torres Jiménez, 2002: 2302).

El hecho de que los velatorios y los entierros tradicionales también fueran momento para tertulias, cánticos, borracheras, juegos<sup>582</sup> y relaciones sexuales (Fraguas, 1973: 58-61; Buxó i Rey, 1989; Gondar, 1989; González Reboledo, 1990: 182; Dubert, 1991: 124 y ss.; Bustio y Casado, 2006: 249) es igualmente sugestivo. Desde este punto de vista –y salvando las distancias temporales y en cuanto a la relevancia del personaje–, los cánticos “al modo bárbaro” que entonaron los lusitanos en torno a Viriato según Apiano (*Ib.* 75→), como se apuntará más adelante, bien podrían ser canciones relativas a la gloria de los antepasados en un banquete luctuoso con víctimas animales.

Otro hecho significativo que aporta la tradición medieval y vernácula en la Península Ibérica es la desvinculación física de los vivos con todo lo alusivo al muerto. Encalar la pared, echar sal, el lavado o quema de objetos que estuvieron relacionados en el último momento con el fallecido, como colchones (Fraguas, 1973: 57; López García, 2002: 186), podían considerarse medidas higiénicas efectivas encubiertas, pero también marcaban etapas en el tiempo y el espacio sin menoscabar por ello la presencia espiritual del difunto. Esta noción era más evidente en la **inutilización de los símbolos** tras la muerte de los líderes medievales. Por ejemplo, tras la muerte del rey Juan II en 1454, el Alguacil Mayor tiró al suelo el pendón real y quebró el escudo real; acto seguido la comitiva se dirigió a la Iglesia entre llantos y vítores y, a la vuelta, se empuñó el pendón del nuevo monarca don Enrique y comenzó la celebración (Valera, 1941: 5 y s.; Palencia, 1975).

Estas y otras escenificaciones corresponden a contextos medievales y posteriores pero pueden estar mostrando la pervivencia de conceptos e ideologías de al menos la Edad del Hierro a tenor de la inutilización de armas que se documenta en las necrópolis latenienenses (Rapin, 1993) y en las de la Hispania Ibérica (Quesada, 1989: 227 y s.; 1993: 180) y Céltica (Lorrio, 1995: 523 con refs.; Torres Martínez, 2008: 368 y s.) (Fig. 155). Además de que pudiera tratarse de una medida para evitar los saqueos y el botín (Lorrio, 1997: 340 y ss.), la destrucción de los símbolos de poder asociados al muerto, más allá del vínculo entre éste, el instrumento y su paso al Más Allá (Sopeña, 1995: 83 y ss.), podría tener una lectura social explícita de renovación de la sociedad al uso de las tradiciones descritas.

La disminución progresiva de las armas inutilizadas en las necrópolis prerromanas se ha intentado explicar, de una parte, por el acopio de armas propio de una situación de guerra constante. Por otro lado, también se podría apuntar, más que como una hipótesis en firme, que el número relativamente bajo de depósitos con este tipo de inutilizaciones estaría señalando la inhumación precisamente de individuos específicos e importantes dentro del orden social, especialmente de aristocracias prerromanas, en cuyo caso,

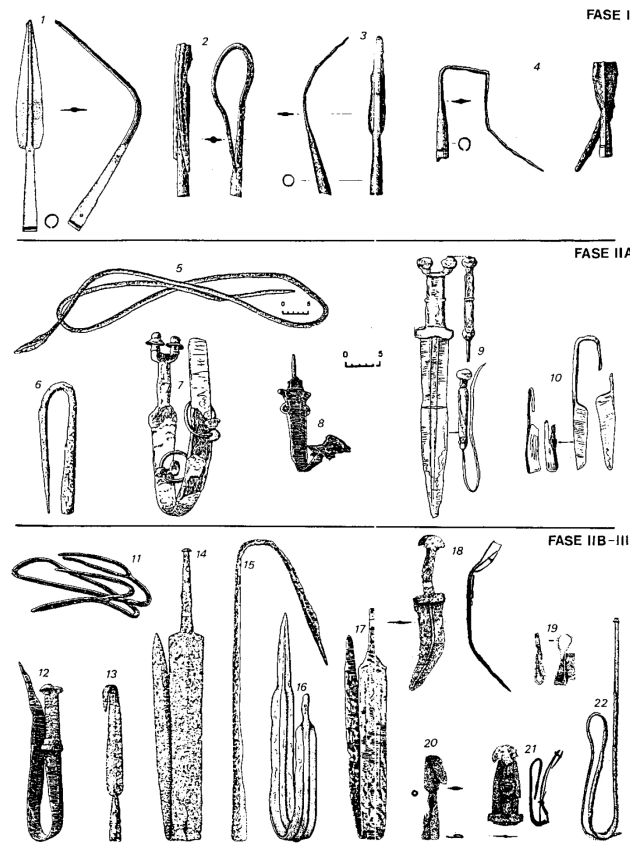


Fig. 155- *Inutilización intencionada de armas y otros objetos domésticos y de tocado en necrópolis celtibéricas –entre otras: 1, Carratiermes; 2, Sigüenza; 8, Alpanseque; 9-10, La Mercadera; 18-21, Numancia– desde momentos iniciales (Lorrio, 1995: 525, fig. 119).*

los símbolos del relevo y la renovación “de clase” serían heredados (Torres Martínez, 2011: 536).

#### 4.2.III.8.B.- EXPOSICIÓN DE CADÁVERES, INHUMACIONES Y CREMACIONES

Como se ha avanzado anteriormente, el tratamiento del cadáver constituye uno de los rituales con más carga simbólica en la esfera social y religiosa del ser humano. Los distintos rituales en las necrópolis del primer milenio a.C. evidencian arqueológicamente singularidades territoriales y tendencias culturales a lo largo del tiempo y del espacio europeo. Con toda seguridad, su origen debe relacionarse cuando menos con contextos calcolíticos y de la Edad del Bronce (Ruiz-Gálvez, 1995; Kristiansen y Larsson, 2006). Las representaciones iconográficas de la Edad del Hierro y las alusiones de los autores clásicos evidencian la fuerte ideología que subyacía tras un tipo de rito concreto. En este sentido, los testimonios de cronología posterior, fundamentalmente romana y medieval, permiten analizar etnohistóricamente algunas de las implicaciones sociales y rituales de la muerte en el área indoeuropea. Pese a las coincidencias, también se plantean divergencias y problemas tanto en el uso de la **inhumación** y la **cremación** como en el abandono en superficie del cadáver.

En los textos homéricos (Hom., *Il.* XXIII 181-183) la

<sup>582</sup> Tanto en la Península Ibérica como en la Irlanda de los siglos XVII y XVIII estos juegos podían acabar en contenido sexual (Dubert, 1991: 124; Lysaght, 2003: 419).



	<b>ILIADA</b>	<b>ICONOGRAFÍA CELTIBÉRICA</b>	<b>CELTIBEROS</b>	<b>LUSITANOS</b>	<b>ROMA</b>	<b>CHANSON DE ROLAND</b>	<b>CRISTIANISMO</b>
Cremación	+		+/-	+	+		
Inhumación						+	+
Exposición	-	+	+		-	-	-
Expiación natural			-			-	
Muerte en combate		+	+			+	

Fig. 156- Cuadro resumen de la consideración positiva (+) o negativa y nefasta (-) de los distintos tipos de tratamiento del cadáver en distintas cronologías y fuentes de la Península Ibérica y de Europa desde la Antigüedad.

gloria final para los grandes personajes devenía con la cremación en una pira, y así fue como acabaron los funerales por el lusitano Viriato (App., *Ib.* 75→). Consecuentemente, lo más indigno y pernicioso para el alma, que seguiría atormentada, era el cadáver fuese abandonado y/o que acabara comido por los perros (Hom., *Il.* XXIII 75-76). Esta deshonra, también para los romanos, continuó entre los cristianos (Piccolomini, 1998: 110) y, así, se consideraba infamante la putrefacción pública del cuerpo o que los héroes épicos medievales fueran pasto de los lobos, los perros o los cerdos (*Chanson de Roland*, CXXXII 1751) (Fig. 156).

Por el contrario, la iconografía celtibérica y otros testimonios clásicos de la Hispania Céltica divergen de esta concepción del ritual de la muerte heroica. G. Sopena (1995: 198 y ss.) y otros autores (Lorrio, 1997: 345; Blázquez, 2003: 73; Sopena y Ramón, 2002: 235) han puesto de manifiesto la plena coincidencia del ritual que narran Silio Itálico (*Pun.* III 340-343→) y Eliano (*De nat. anim.* X 22→) con las representaciones de buitres sobre guerreros en distintos soportes. La estela de El Palao (Alcañiz, TE), los vasos numantinos (Fig. 157) o la estela de Lara de los Infantes (Fig. 158) son ejemplos de la creencia, al menos entre celtiberos y vacceos, de la transmigración del alma cuando los buitres descarnaban el cuerpo en el campo de batalla. Silio Itálico (*Pun.* III 342→) añadió que entre los celtas de la Península Ibérica la expiración natural y la cremación eran propias de cobardes.

En esta línea, la existencia en distintas necrópolis célticas e ibéricas de tumbas sin enterramiento ni cremación, como en La Osera, Castillejos de Sanchorreja, Las Ruedas, Castellones de Ceal o El Cigarralejo, podría mostrar otro tipo de proceder para con los muertos en la II Edad del Hierro. Estas tumbas no son muy numerosas, por lo que se sugiere que están destinadas a ejercer de cenotafio de personas especiales cuyos restos no se han depositado ex profeso. El argumento de I. Baquedano y C. Martín (1996: 180-182 con refs.), entre otros, de que se trata de cenotafios de mercenarios muertos fuera del hogar y a los que se les reserva un lugar de privilegio en la necrópolis parece viable, pero podría albergar otras posibilidades, como que recordaran a guerreros muertos en combate o en duelo agó-



Fig. 157- Buitre sobre cadáver en cerámica del siglo I a.C. procedente de Numancia. Museo Numantino, N° Inv. N2017 (Jimeno, 2005: § 295).

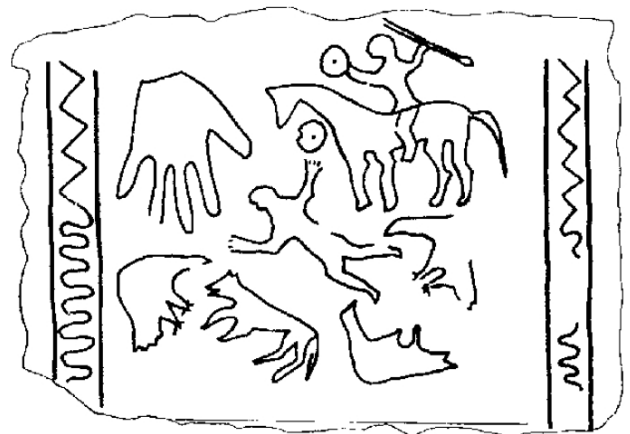


Fig. 158- Estela de El Palao (Alcañiz, TE) (Lorrio, 1997: 346, fig. 129.3). Conjunto iconográfico repleto de elementos significativos: ave carroñeando un cadáver, jinete, cánido y mano derecha.

nico cuyo cuerpo desaparece expuesto a la intemperie<sup>583</sup>.

La práctica restricción de las inhumaciones a individuos infantiles y a contextos singulares aporta una diversidad y confusión entre estos rituales que no ha pasado desapercibida a los investigadores (Lorrio, 1997: 268 y 348; Torres Martínez, 2011: 532 y ss.). Según lo expuesto, el máximo honor de Viriato –arder en una gran pira entre víctimas inmoladas, cánticos y juegos fúnebres– también podría interpretarse como el acto más infame según otras creencias. Tales divergencias abren distintas posibilidades, como el desconocimiento de las fuentes o su manipulación para engrandecer literariamente ciertos lances, además de distintas tradiciones fúnebres entre lusitanos, celtíberos, etc. Igualmente, debió de haber cambios de tendencias en el tiempo y, en concreto, la exposición de cadáveres pudo ser una práctica reservada a guerreros muertos en el campo de batalla.

Ahora bien, la exposición de cadáveres tampoco parece limitarse a los guerreros, pues así se evidencia arqueológicamente en los individuos sacrificados por los gálatas: en el otro extremo del universo céltico, las huellas de carnívoros muestran que antes de inhumar los cuerpos estos eran expuestos a la intemperie (Dandoy *et alii*, 2002: 48; Torres Martínez, 2011: 539 y s.), por lo que ambas opciones son compatibles. Por esta razón, resulta interesante volver sobre el tema de los abandonos de ancianos tratado en el epígrafe anterior. Las “piedras de padre” (Bouza-Brey, 1945) (Fig. 154) podrían constituir materializaciones folklóricas de una práctica o recurso simbólico prerromano que situaría la tradición de exponer los cuerpos también en el área galaico-lusitana y, por ende, de considerarla superior a la muerte natural y a la cremación. En consecuencia, la pira de Viriato, que refleja otros ritos indoeuropeos reservados a personajes destacados (*vid. infra*), quedaría como un ritual excepcional en honor del caudillo.

#### 4.2.IV. COMPETICIÓN SOCIAL Y VIOLENCIA

Las sociedades de la II Edad del Hierro en la Península Ibérica han sido caracterizadas por los investigadores como comunidades dicotómicas en función del concepto de jerarquía y de las relaciones de poder entre los habitantes. Las sociedades idílicas e igualitarias de felices salvajes contrastan con las teorías que proponen sociedades tiránicas en las que la mayoría de la población estaba controlada hasta en la más mínima expresión por aristocracias indígenas de índole guerrera y económica. La ingenuidad del primer modelo cayó por sí misma, mientras que, sin embargo, parece prevalecer entre los investigadores un concepto de sociedad coaccionada carente de capacidad para alterar la condición de nacimiento (Almagro-Gorbea, 2005a; González Ruibal, 2011: 258 y ss.).

Teniendo en cuenta lo expuesto anteriormente en relación a la organización social, la introducción de un enunciado relativo a juegos, prácticas y luchas permite mostrar otros mecanismos para el establecimiento y la movilidad de la consideración social desde los individuos a las comunidades. Más allá de la transposición más actual y superficial del concepto de juego, el estudio de este tipo de competiciones en sociedades rurales preindustriales de la Península Ibérica muestra un fenómeno que amalgama otras cuestiones sociales, que se impregna indisolublemente de concepciones religiosas y del calendario cíclico de vital importancia (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

Por ende, en el ámbito hispanocéltico sería difícil distinguir en el juego lo lúdico de lo social, el juego pacífico del educativo o del violento, porque se trataría de categorías interrelacionadas. Lo que genéricamente se define como juegos, competiciones gimnásticas, reyertas o bailes engloba un amplio abanico de prácticas agonísticas que conforman verdaderos baremos en el grupo y la vecindad o de cara a otras comunidades, con tanta carga lúdica y práctica como consecuencias de índole votiva, propiciatoria, iniciática, matrimonial, de prestigio, de reafirmación de grupo, de establecimiento de relaciones supralocales, etc.

De este modo, y paralelamente a otros contextos europeos arcaicos como Grecia, Roma, Germania o de la Europa Atlántica, se han de analizar los agones de la Hispania Céltica (Str., *Geog.* III 3, 7→) como una serie de prácticas y demostraciones de destreza, fuerza, resistencia y valor con varias dimensiones cuyos resultados tarde o temprano eran de dominio público. Una de las funciones más evidentes del espíritu agonístico sería canalizar a través de juegos, demostraciones y enfrentamientos de estrategia, fuerza o la valía y el prestigio de los participantes, así como exaltar la existencia y pertenencia a un grupo familiar o comunitario, con todas las implicaciones religiosas y de etnicidad que ello pudiera conllevar (Brelich, 1961).

583 El problema tanto de esta interpretación como de la de I. Baquedano es que, aunque la tumba tiene un destinatario claro, tampoco se dejan ajuares.

Se ha de destacar el hecho de que los eventos en los que se desarrollaban este tipo de agones se repetirían cíclicamente en ámbitos locales y supracomunales porque dicha periodicidad los instituiría como hitos del calendario y les conferiría cualidades regenerativas. Verbigracia, ténganse en cuenta las tradicionales danzas de resistencia frente a santos patrones, la medición de habilidades y fuerza entre comunidades reunidas periódicamente en un santuario o las múltiples carreras equinas en las efemérides de San Antón, San Sebastián, San Isidro, etc. (Arco *et alii*, 1994: 184).

La realización de pruebas físicas durante las asambleas supralocales en el registro etnográfico y en la Europa Medieval y Antigua (Arco *et alii*, 1994: 185; Caldwell, 2003: 71) sugiere la ambivalencia de este tipo de reuniones en épocas prerromanas (García Fernández-Albalat, 1999b: 189), pues aúnan el hermanamiento pacífico bajo divinidades soberanas propiciatorias (*Dagda*, Zeus, Júpiter) con las usuales actitudes de rivalidad y enfrentamiento más propias de su alter ego sombrío y del Inframundo del Más Allá (\**Band-*, *Ogmios*, *Vaelico*, *Esus*...). La dimensión religiosa de los eventos también procedería del nêmeton donde se desarrollaban o por ser ellos mismos una ofrenda a tal divinidad (*vid. supra*), pero sería necesario estudiar hasta qué punto las divinidades eran un medio mismo para la victoria a través del trance heroico o si, como sugiere la mitología griega, se puede recomponer un corpus mítico de luchas entre dioses, semidioses y héroes célticos (Spazari, 1992: 29) que explicara la existencia de tales prácticas en la sociedad de los vivos.

El espíritu agonístico prerromano se debe buscar en toda la sociedad pero, a través del estudio de las fuentes históricas (Isid., *Eccl. Off.* I 41→) y de las sociedades tradicionales de la Península Ibérica, toman protagonismo los grupos o fratrías tratados anteriormente. Entre las agrupaciones de varones analizadas se constatan bailes de resistencia, carreras frenéticas y quiebro, saltos, cabriolas, luchas y otras demostraciones de cohesión que, aunque amparadas actualmente en diversos marcos –concursos, muestras, procesiones, etc.–, tienen sentido más allá del simple ejercicio. Se trata de demostraciones de poder en las que el transporte de árboles o las carreras de las endiabladas conqueses o de los grupos cantábricos implicaban un esfuerzo considerable, sobre todo en terrenos irregulares y con atributos específicos –grandes cencerros, báculos, trajes de pieles, etc.–. Es más, se pretende hacer gala de la perfecta sincronía entre los varones, el territorio y las herramientas básicas del ámbito rural cuando se castiga a los que no realizan bien su ejercicio o, por ejemplo, cuando se hacía el “salto pasiego” o “de tocho”, lance practicado desde la Cornisa Cantábrica al Maestrazgo por *Boteiros*, *Zamarrones*, *Sidros* o *Guirrios* para saltar obstáculos (López de los Mozos, 1981: 500; Díaz González-Viana, 2004: 83; Moya-Maleno, 2007: 197).

La dimensión formativa e iniciática de los agones es en estos casos patente, puesto que se trata de actividades dra-

máticas para los nuevos candidatos a ingresar en la sociedad que también reactualizan el vínculo de los ya miembros (Urbeltz, 1994: 243-248; Díaz González-Viana, 2004: 83 y s.): la cohesión y valía de los neófitos puede ser incluso puesta en tela de juicio a través de pruebas por el resto de varones. Así sucede en los corros o *ruedas* que forman los de Torrejón del Rey y los de *La Machada* de El Bocigano (*GU*) (López de los Mozos, 1981: 501 y s.), en la que sólo quien supere el “círculo de fuerza” formado por los varones enlazados por sus brazos podrá acceder a su interior, donde se encuentran el cabecilla del grupo y los productos de la colecta. Esto mismo se escenifica cuando en Fuente el Saz del Jarama (*M*) los quintos del año anterior tienen que defender su *mayo* frente a los nuevos mozos que quieren instalar el que acaban de talar (Documadrid, 2001: 68).

De estas tradiciones de mozos se deduce que habría que valorar tanto la fuerza como la maña, puesto que «*con la maña, sábelo bien, gana más el leñador que con la fuerza*» (Hom., *Il.* XXIII 315). Ahora bien, más allá de una visión folklorística, donde las luchas, refriegas y escaramuzas podrían parecer poco menos que pantomimas programadas, hemos de incidir en la violencia de unos choques basados en reaperturas cíclicas de heridas entre comunidades y vecinos, los cuales tenían unas consecuencias de primer orden, tanto por la gravedad de los resultados como por la trascendencia social que adquirirían los protagonistas. Investigaciones como la de J.A. Redondo Cardeñoso (2011) acerca de los procesos judiciales en el primer cuarto del siglo XX en la comarca castellana de Tierra de Campos ponen negro sobre blanco una realidad preindustrial de actos violentos colectivos e individuales, intercomunitarios e intraveciniales, y ajenos a motivaciones políticas o conflictos socio-económicos de clase<sup>584</sup>. Sólo se justifican por la plena operatividad de un “patriotismo de aldea/familia” entre los mozos (Fig. 159) cuyos mecanismos, creemos, es lícito remontarlos, al menos, a la Edad del Hierro. Se trataba de auténticos asaltos a las comunidades colindantes y a sus símbolos –destrucción o robo de mayo incluido–, humillaciones públicas y asesinatos entre grupos de mozos rivales o desafíos a muerte para defender a familias ultrajadas por un amplio repertorio de actos deshonrosos<sup>585</sup>.

Estas artes y tácticas de combate hacen evidente el trasfondo de ejercicio o entrenamiento bélico del grueso de la sociedad que, amén de la existencia de algunos guerreros especializados, estaba conformada por los que habrían de defender la comunidad. Pero tal preparación también conlleva mutilaciones, ejecuciones y combates singulares en el

584 Estamos de acuerdo con el autor en la existencia de una sobrevaloración en la historiografía dedicada al estudio de la violencia de los temas de clase, puesto que se trata de mecanismos sociales arcaicos, eso sí, dotados de innovaciones tan letales como las armas de fuego.

585 Además de los enfrentamientos rutinarios entre jóvenes de grupos/comunidades diferentes por el mero hecho de defender la valía de su grupo, entre las causas generadoras de violencia J.A. Redondo (2011) aporta causas totalmente contradictorias, como por amor o desamor; por engañar y no pagar o todo lo contrario, por considerar insultante una generosidad desmedida.



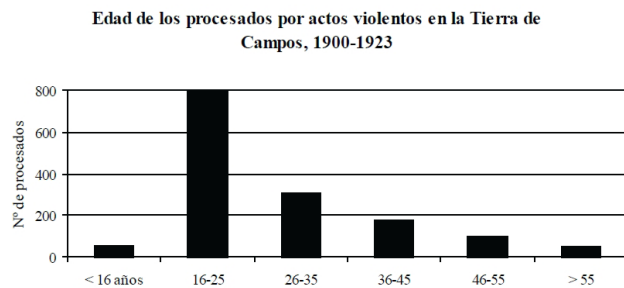


Fig. 159- Sentencias criminales entre 1900-1924 en Tierra de Campos por grupos de edad (Redondo Cardeñoso, 2011: 102).



Fig. 160- Izq.: representación clásica del mundo celta, el Chef gaulois près de la Roche Salvée au Mont Beuvray, de Jules Diier (1895). Dcha.: niño carpetano (Ruiz Zapatero et alii, 2012: detalle portada), ejemplo de nuevos conceptos en Arqueología.

grupo y en la guerra como máxima expresión del conflicto y de la violencia. En las sociedades de la Edad del Hierro, los mejores en las competiciones no sólo serían mejor valorados individualmente sino que serían los más reconocidos para representar a su familia y a su comunidad en cualquier otro tipo de situación que así lo requiriese.

En última instancia, otro de los debates a los que debería conducir esta vía de estudio es poner en duda la aparente ausencia de la mujer en juegos, luchas y ritos de combate prerromanos si no es para ser un trofeo a la victoria del varón, al uso del mundo clásico<sup>586</sup>. Ahora bien, aunque ésta aparece con frecuencia excluida de las competiciones oficiales, tampoco fue ajena a carreras y luchas en épocas romanas, medievales y posteriores, así como a otras leyendas de la Península Ibérica (Díaz González-Viana, 2004: 86).

<sup>586</sup> Por ejemplo, la victoria en atletismo fue decisiva para la obtención del matrimonio de Ulises con Penélope; el auriga Pelops ganó una carrera de carros para desposar a Hipodamia; también entre Atalanta y Yocasta; en época histórica, también tenemos el caso de Agariste, hija del rey de Sición (600-570 a.C.). Véase también el estereotipo de mujer medieval disputada en torneos (Pomeroy, 1987: 49; Arco et alii, 1994: 30).

#### 4.2.IV.1.- JUEGOS

Uno de los estereotipos de las sociedades de la Hispania Céltica es el de personas al límite de la inanición defendiéndose a la desesperada de los romanos o, por el contrario, una civilización idílica de guerreros en constante parada militar como el celta de Bibracte que pintó Diier en 1895 (Fig. 160a) (Dietler, 1994: 598). Por el contrario, raramente se les ha considerado como individuos y familias que, al tiempo que procuraban su sustento, también convivían con infantes y se expresaban socialmente a través de juegos tanto para pequeños como para adultos (Fig. 160b). La razón de ello ha sido el escaso estudio del registro material que dejan los niños, el desinterés de los investigadores por tratarlo, la falta de importancia que se ha dado a los procesos de aprendizaje y lo perentorio de las materias primas de los juegos y juguetes (Chapa, 2003; González Ruibal, 2003b: 195 y ss.).

Como ya se ha advertido al tratar el aprendizaje de los niños, la distinción entre juegos “infantiles” y “de sociedad” en función de la edad es confusa, puesto que bajo ambas categorías se halla el mismo trasfondo de socialización y de preparación para desenvolverse en el entorno<sup>587</sup>. Y es que todos los juegos en los que intervenga la fuerza o la pericia del jugador pueden considerarse como *de sociedad* en tanto que instauran y reproducen las relaciones que les rodean; establecen distinción social, cada cual en su estatus, en virtud del conocimiento de las reglas y de su aplicación.

En cierto modo, la presencia en este capítulo de luchas y competiciones físicas podría perpetuar dicha “visión heroica” del mundo hispanocéltico compuesta de prácticas agonísticas, pero no por ello se puede dejar de considerar fundamentales otro tipo de esferas sociales articuladas por los juegos. Como manifiestan las comunidades tradicionales, estos desarrollaban de pleno las relaciones de los individuos y las familias con sus semejantes y con su espacio.

La identificación de posibles formas de juego en la Hispania Prerromana presenta dificultades tanto en la cronología y la **identificación** de materiales arqueológicos como en los posibles paralelos que pudieran extraerse de estos (Chapa, 2003). Uno de los interrogantes básicos en torno a los artefactos de juego surge de la posibilidad de distinguir si se trata de elementos activos o pasivos, pero, de cara a la Arqueología, el problema se halla principalmente en que dichos elementos pueden hacerse con materiales naturales o perecederos y, por tanto, no ser reconocibles a través de la metodología arqueológica. Valgan de ejemplo los tradicionales *tejos* o los *morrillos* del *Juego de la Calva*, piedras planas y ovaladas<sup>588</sup>, respectivamente, lanzadas

<sup>587</sup> Otras definiciones actuales del juego atomizan todavía más sus funciones según parámetros modernos. Por ejemplo, T. Blanco (1998: 42) distingue funciones cognitivas, anatómico-funcionales, de relación, de competición, saludable, catártica, hedónica, de compensación o de traspaso, cuando varias de ellas son agrupables, y la gran mayoría inseparables. Otra categoría fundamental del juego es la mágica.

<sup>588</sup> Las piedras de *La Calva* eran los *morrillos*, *borrillos* o *marros* (Aragón, 2008), cantos de río arriñonados por lo general, cuyo peso

para hacer puntería; la *Pícula*, *Vita*, *Bigarda* o *Txirikillo*, un pequeño palo biconico lanzado con otro que hacía de bate (Fig. 161); el *Téque* portugués, una bola de cuero y serrín; o las *canicas*, hechas de barro cocido pero también empleando *agallones*, las protuberancias antiparasitarias de los *Quercus* (Gutiérrez Macías, 1983: 107; Veiga de Oliveira, 1984: § 27; De Hormaza, 1988: 444; Hernanz, 2003; Bustio y Casado, 2006: 238; Alonso Ramos, 2008b: 130).

Las piezas de la II Edad del Hierro consideradas como juguetes o piezas de juegos son, con frecuencia, buena parte de las inclasificables. El primer grupo lo forman fichas cerámicas y esferoides de piedra y arcilla<sup>589</sup>, algunas con marcas incisas (Galilea y Llanos, 2002: 143, foto 2). A pesar de la analogía con otros juegos tradicionales, la comparación puede resultar ambigua, pues podrían tratarse de sistemas de cuenta, tapaderas o calentadores de líquidos en recipientes, al uso de los pastores tradicionales meseteños o vascos (Leizaola, 1991: 25; Crespo y Cuadrado, 2008: 50). He ahí la necesidad de implementar estudios comparativos sobre las características –tipos de piedras, usos alternativos– y localizaciones –cercanía o no a los hogares– de los ejemplares tradicionales y de los documentados en yacimientos (Sanz Mínguez, 1997: 344; Peñalver y San José, 2003: fig. 115).

Algo similar ocurriría con un segundo grupo compuesto por piezas pasivas que se asemejan a tableros con cuadrículas inscritas o con orificios (Torre Martín-Romo, 1985a; Costas e Hidalgo, 1997; Crespo y Cuadrado, 2008: 45 y s.). Hay conocimiento de *juegos de guerra de fuerzas iguales* en Próximo Oriente desde mediados del segundo milenio a.C., y en la Europa Atlántica ya en la Edad del Bronce (Sergent, 1995a: 258 y s.), pero la cronología y significado de las mallas reticulares es una cuestión discutida en tanto que pueden proceder de cualquiera de las posteriores reocupaciones. A pesar de la constante sospecha de contaminaciones modernas del registro en los yacimientos centroeuropeos e hispanocélticos (Fig. 162)<sup>590</sup>, en ocasiones como en La Hoya (Laguardia, VI), los niveles del siglo V-IV a.C. de una vivienda doméstica aportan la cronología prerromana a un tipo de juego de tablero (Llanos, 2002b: 195) emparentado con los difundidos más tardíamente por los musulmanes, como el *alquerque* o las damas.

Sin embargo, la existencia de un supuesto tablero o su datación indígena tampoco puede llevar a interpretarlo inequívocamente como un juego. Así, L. Valdés (2005: 341)

rondaba el kilo (Gutiérrez Macías, 1983: 107).

589 Véanse, por ejemplo, las *canicas* prerromanas de La Coronilla (Chera, GU), Las Cogotas (Cardeñosa, AV) o Vertavillo (PA) y las fichas del poblado de La Hoya (Laguardia, VI) (Cerdeño y García Huerta, 1992: figs. 11 y 42; Llanos, 2002: 192; Galán, *et alii*, 2005: 107; Abarquero y Palomino, 2006: 70 y s.).

590 Puesto que su cronología siempre está en duda, sólo citaremos a modo de ejemplo el juego de las “tres en raya” de Fontainebleau (Hauts-de-Seine, FR) o el “alquerque de nueve” del Monte do Castro en el lugar de Xián (Vincios, PO) (Torre Martín-Romo, 1985b; Costas e Hidalgo, 1997) (Fig. 162).

sugiere una función lúdica para la laja aparecida en Gastiburu (Arrazua, BI); sin embargo, ésta presenta motivos semejantes a los de las estelas de la necrópolis del poblado de La Hoya (Laguardia, VI) o del castro de Berreaga (Munguía, Zamudio, Gamiz, BI) (Llanos, 2002a: 99; Cancelo, 2005: 420 y s.), por lo que tal elemento puede estar vinculado a los antepasados y los espacios rituales y de reunión prerromanos (*vid. supra et infra*).

Los juegos de azar tradicionales e históricos permiten inferir **consideraciones mágicas** del juego en la Hispania Céltica, como en las *tabas*, los *dados*, etc. La utilización



Fig. 161- Juego de la pícula. Foto: Moya-Maleno, 5-IX-2009: VI Jornadas de Folklore del Campo de Montiel (Villanueva de los Infantes, CR).



Fig. 162- Alquerque de nueve procedente del Monte do Castro en Vincios (Gondomar, PO), ejemplo de dificultad para estudiar los juegos en la Edad del Hierro: considerado medieval pero en un contexto prerromano de los siglos III-II a.C. y con las conocidas leyendas de mouros (Costas e Hidalgo, 1997). Fotografía: calco (Hidalgo, 2008: fig. 2).



lúdica de las *tabas* –astrágalos de ovicápridos– es frecuente en la tradición popular desde la Europa arcaica (Burne, [1914] 1997: 257 y s.; Sergent, 1995a: 254 y ss.) y de la Península Ibérica (Lorenzo Vélez, 1981b; Valdivielso, 1992b; Alonso Ramos, 2008a: 76). Se trata de un divertimento que aparece en la iconografía romana<sup>591</sup> y en las fuentes clásicas (Hom., *Il.* XXIII 88; Hdt., *H.* I 94; Suet., *Aug.* LXXI), y que se documenta arqueológicamente en la Península Ibérica ya en la Huelva precolonial<sup>592</sup> y en la necrópolis griega ampuritana (Almagro Basch, 1953: figs. 10, 15, *passim*). Por esta razón, su registro en conjuntos cerrados con canicas, como en El Pradillo (Pinilla Trasmonte, *BU*), apunta también en esta dirección en la Hispania Prerromana (García Huerta y Antona, 1992: 50 y s.; García Cano 1997: 254; Abarquero y Palomino, 2006: 70 y s.; Alonso Ramos, 2008b: 145).

No obstante, el hecho de que las *tabas* aparezcan, además de en ámbitos domésticos –como La Hoya (Laguardia, *VI*) o Vertavillo (*PA*)–, en necrópolis celtibéricas, como la citada de El Pradillo, en La Yunta (*GU*), y recurrentemente en las ibéricas del Levante y Sureste<sup>593</sup>, trae a colación el vínculo de los astrágalos con el Más Allá y con las prácticas mágicas y oraculares. En Cornualles evitaban dolores (Burne, [1914] 1997: 258), pero en Oriente y en Grecia estos huesos tienen una estrecha relación con la adivinación (Heinevetter, 1912; Gilmour, 1997) y, por tanto, sería la vía fenicia la que justifica, en opinión de M. Almagro-Gorbea (2008: 970), la simbología de adivinación, suerte y muerte en las *tabas* de la cultura tartésica<sup>594</sup>. Tanto o más interesante sería relacionar los testimonios necropolíticos de la Hispania Prerromana con la tradición india arcaica de que se trataba de una forma de liberar al difunto de los malos espíritus (Sergent, 1995a: 225).

Otro aspecto tiene que ver con no limitar las *tabas* a un **sexo o grupo de edad**. En primer lugar, podría considerarse como un juego de niñas en función de los frescos de Pompeya, las sepulturas de niñas romanas (Beltrán, 1988: 17) y la tradición popular (Casado, 2008). En este sentido, su frecuente aparición en tumbas infantiles y juveniles desde Fenicia hasta Tartessos (Almagro-Gorbea, 2008: 970 y s.) y en el caso concreto de Grecia se ha relacionado con prácticas oraculares en ritos de paso e iniciación (Amandry 1984: 377 y s.). Tal reducción parece simplista a tenor de que los astrágalos de la Antigüedad se hallan depositados también en tumbas de varones adultos (Almagro-Gorbea,

2008: fig. 920), del mismo modo que el registro etnográfico muestra su uso indistinto por ambos sexos (Herrero García, 1925; Nieto, 2003: 129).

En definitiva, las *tabas*, que pudieron penetrar en la Hispania Céltica a través de los contactos con el mundo orientalizante, se manifiestan como un exponente de las cualidades mágico-rituales de los juegos de azar (Ramos, 1977: 768), albergando un uso paralelo en contextos lúdicos y funerarios en tanto que la suerte del azar y del destino están emparentadas.

Todos estos juegos bien podrían calificarse como estáticos o semi-estáticos si se comparan con luchas, carreras o danzas como las que se describirán a continuación, pero no por ello deben considerarse menos trascendentes para una sociedad rural. Con diferencia, estos juegos han sido los más practicados porque no se circunscribían a grandes eventos cíclicos comunales o comarcales, sino que marcaban el día a día en la Edad del Hierro. Ahora bien, la imposibilidad de conocer cuáles eran y en qué se basaban implica que este capítulo del ámbito social e ideológico de las comunidades prerromanas sea meramente intuitivo y ucrónico.

#### 4.2.IV.2.- LUCHAS GIMNÁSTICAS

En la Hispania Céltica el espíritu agonístico se documenta en testimonios extremos como las armas de las necrópolis (Quesada, 1993; Lorrio, 1997: § V), sus símbolos (Almagro-Gorbea, 1998; Almagro-Gorbea y Torres, 1999), las fuentes clásicas (App., *Ib.* 75→) y la iconografía agonística de esculturas y cerámicas con guerreros que se enfrentan a animales (Negueruela, 1990: XVIII; González Aja, 1992) o a otros campeones (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2004: 81) (*vid. infra*). Las coincidencias culturales con otros contextos indoeuropeos son evidentes, como cuando Aquiles promueve un combate armado al toque y sangre en los funerales de Patroclo (Hom., *Il.* XXIII 801-825) y lo detiene para que los oponentes no se maten. Por ende, el combate a muerte podría considerarse como el mayor exponente de una ideología más amplia marcada por el simbolismo religioso-mítico y la consideración social de los intervinientes.

No obstante, en el canto XXIII de *La Iliada* –referente a los mencionados funerales– se pone de manifiesto que el enfrentamiento armado es una más de las ocho pruebas de fuerza y pericia que tienen lugar y que completa, junto a la lucha y el pugilato, una suerte específica de combates de contacto directo. Esto muestra que tanto en el mundo romano como siglos después (Isid., *Etym.* XVIII 18-26) la consideración de la lucha y el pugilato como aptitud guerrera digna de alabanza supera el ámbito del divertimento y el entrenamiento y dota de un sentido social y mítico más profundo al texto de Estrabón (*Geog.* III 3, 7→) acerca de las luchas gímnicas y el pugilato entre los montañeses del Norte de la Península Ibérica. La mención a la Hispania Céltica ya es importante en sí misma, pero, además, es sus-

591 Beltrán (1988: 17) alude a la representación de una niña jugando a las *tabas* sobre un *pinax* pintado de Pompeya.

592 Los astrágalos aparecen manipulados y rellenos con plomo para facilitar su uso como juego (González de Canales *et alii*, 2004: 169, láms. 43/39-49 y 49/37-47).

593 Véanse las tumbas de El Cigarralejo (Mula, *MU*) (Cuadrado 1968: 162; Lorrio, 1997: 136 y 338).

594 35 astrágalos documentados en 8 tumbas de la necrópolis de Medellín (*BA*) de los siglos VII-V a.C.; 38 ejemplares en Cruz del Negro del siglo VI a.C.; Maluquer cita “muchos centenares” en Cancho Roano (c.550 a.C.-370 a.C.); y también se documentaron en el palacio-fortín de La Mata (Almagro-Gorbea, 2008: 970 con refs.).



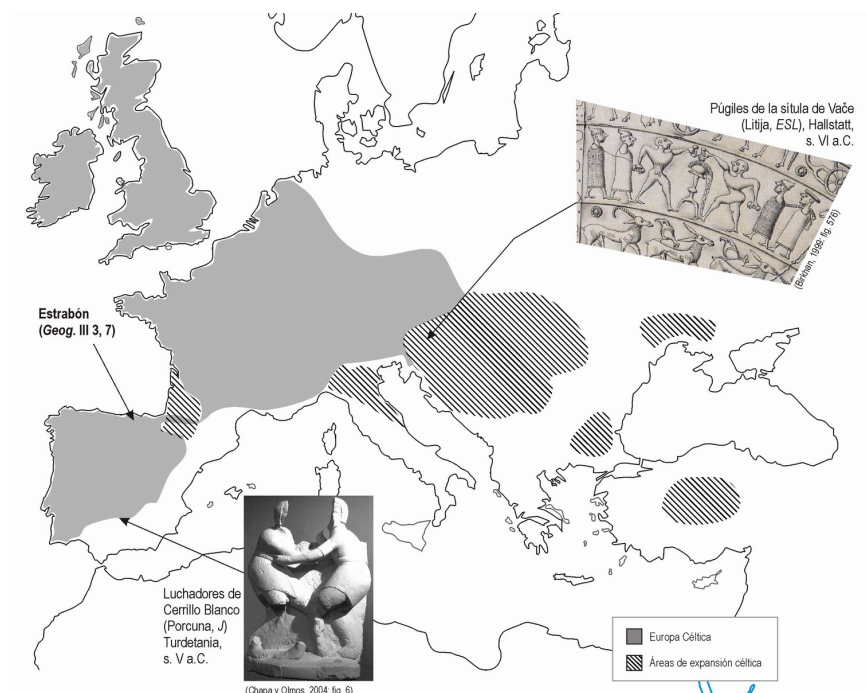


Fig. 163- Dos testimonios gráficos de lucha de contacto en la Primera y Segunda Edad del Hierro de Europa.

ceptible de ser analizada y comparada críticamente desde el registro etnohistórico y etnográfico (Fig. 163).

La primera conclusión que constata el método etnohistórico es que el concepto de pugilato grecorromano difiere del de lucha, pues el “doloroso pugilato” (Hom., *Il.* XXIII 659-699) se basa en el golpeo del adversario con los puños, —que los romanos reforzaban con placas metálicas sujetadas por cintas— para abatir física y moralmente al oponente. Por el contrario, la lucha grecorromana (Hom., *Il.* XXIII 700-735; *Od.* VIII 126), que consiste en derribar e inmovilizar al contrincante a través del contacto y el forcejeo corporal sin el uso de golpes, está quizás representada una vaina de La Tène Tardía en los Transcárpatos ucranianos (Fig. 164) y, especialmente, en un alto relieve túrdulo de Cerrillo Blanco de Porcuna (J) fechado al menos en el siglo V a.C. (Fig. 165).

Lo interesante es que estas luchas se asemejan a otros estilos que se conocen en Europa y Próximo Oriente al menos desde la Edad Media<sup>595</sup> y que han perdurado en las tradiciones locales de distintas comunidades de la Península Ibérica. Las hoy denominadas “*luchas célticas*” agrupan estilos más o menos similares de la costa atlántica —el *gouren* bretón, el *back-hold* escocés, de Cornualles, etc.— y de Europa Central —la *lutte à la culotte* suiza y el *ringens* alpino— (Schemfil, 1984; Jaoven *et alii*, 1984; Kerdraon, 2004) que fueron potenciados con tintes identitarios a principios del siglo XX, pero que igualmente se asemejan a la *glima* escandinava, la *chidaoba* de Georgia, la *pehlivani* turca,

la *kochti* irania y la *kushti* del Norte de India y Pakistán<sup>596</sup> (Alter, 1992).

A pesar de que las luchas basadas en el forcejeo sean una práctica universal, desde Japón al África central (Senegal, Sudán, Togo, etc.), en el contexto indoeuropeo se constata una continua reactualización de las mismas, al menos, desde el primer milenio a.C. Al igual que se intuye en el caso de las luchas grecorromanas, Alter (1992) señala que el origen de los ejercicios de combate indios es la fusión de las luchas autóctonas del siglo XI a.C. —la *mallayuddha* ‘lucha de combate’— con la lucha persa que introdujeron los mongoles en el siglo XIV. De hecho, es evidente la relación de la *pahalawani* y las *pahlavani* —las otras denominaciones que reciben en India e Irán, respectivamente— con la *pehlivani* turca y con la *pelivani* que se documenta en los Balcanes (Fig. 166).

En la Península Ibérica San Isidoro de Sevilla (*Etym.* XVIII 18 y 23) describe en el siglo VII d.C. la lucha —Lat. *luctatio*— como la acción de trabarse los costados por donde forcejean los luchadores, y Alfonso X *El Sabio* ([2007]: 19) señala, en su *Libro del Acedrex* de 1283, que otros juegos «que se fazen de pie son assí como esgremir, luchar, correr, saltar, echar piedra o dardo [...]». En el ámbito atlántico es relevante que hacia el siglo XIV se cite la presencia de un gallego en competiciones bretonas (Kerdraon, 2004: 9), en especial si se relaciona con los testimonios etnográficos de luchas de forcejeo similares en el tercio

<sup>595</sup> Las luchas tipo *Gouren* están documentadas en Irlanda desde el siglo IX y en Bretaña desde el siglo XIII (Jaoven *et alii*, 1984: 9 y s.; Kerdraon, 2004: 4).

<sup>596</sup> En el caso de la lucha libre del Norte de India, además del estudio de J.S. Alter (1992), en <http://kushtiwrestling.blogspot.com> (acceso 1-II-2008), pueden apreciarse las tácticas, la vida en comunidad, la alimentación especial, el entrenamiento, los baños y el reconocimiento social que adquieren los luchadores de *kushti*.

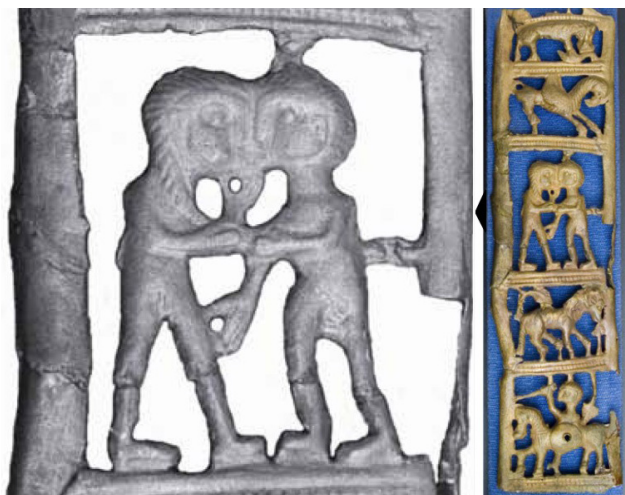


Fig. 164- Posible escena de lucha de contacto entre dos personas en una vaina de espada procedente de la tumba nº 3 de la necrópolis de Gryniv (UCR), datada en el siglo I d.C. y adscrita a la Cultura de Przeworsk, en el alto Dniester (Kazakevich, 2010: 173 y 179 fig. 1c). Aunque se interpreta como el enlace entre un varón y una mujer, también podría representar una lucha entre ambos, puesto que este tipo de combates mixtos se documenta también en el folklore (vid. infra).



Fig. 165- Escena de lucha de contacto en un altorrelieve ibérico de Cerrillo Blanco de Porcuna (J), destruido hacia el siglo V a.C. Foto: R. Olmos (Chapa y Olmos, 2004: 51, fig. 6).

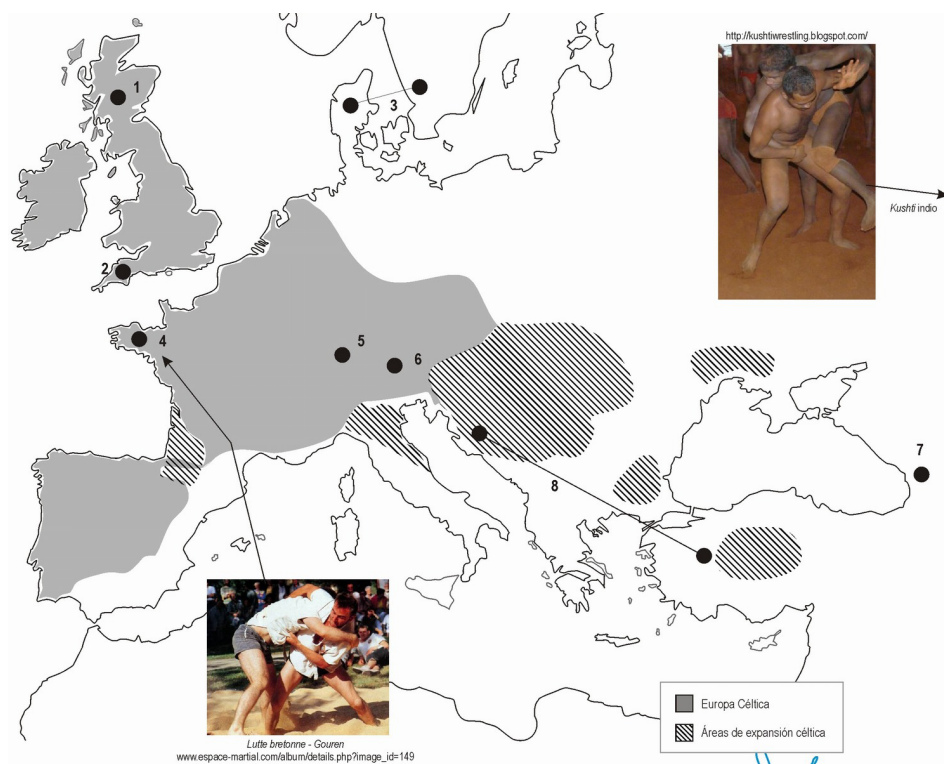


Fig. 166- Algunos testimonios de lucha de contacto tradicional en Europa y Asia: 1.- Back-hold (ESC); 2.- Lucha de Cornualles; 3.- Glima escandinava; 4.- Lutte Bretonne-Gouren (FR); 5.- Lutte à la culotte (SUI); 6.- Ringens alpino; 7.- Chidaoba (GEO); 8.- Pehlivani turca.

## Norte de la Península Ibérica.

El destinatario aristocrático de los primeros manuales de lucha (Auerswald, 1539) y el hecho de que los testimonios medievales de estas prácticas estén relacionados con la nobleza feudal –como casi todas las demás referencias de la época (Rouche, 1987: 472 y s.; Germain, 1993: 48)– han inducido erróneamente a considerar tales ejercicios como propios de élites. Esta teoría, que ha triunfado entre los medievalistas, también ha calado en los mismos prehistoriadores e historiadores de la Antigüedad, puesto que la mencionada escena ibera se contextualiza dentro de un monumento aristocrático (Chapa y Olmos, 2004: 51) y no tanto como lo que se evidencia: un entrenamiento militar y una expresión cultural de las comunidades preindustriales que, a su vez, servía de herramienta social.

Las prácticas documentadas en España y Portugal, aún por investigar, establecen un claro vínculo formal con las luchas ultrapirenaicas y, territorialmente, con las mencionadas por Estrabón para la Hispania Céltica (Figs. 167.1 y 2): la *galhofa* portuguesa (*P-BZ*) de Parada de Infanções y Grijó de Parada (Pereira, 1973: 76; Pinelo y Núñez, 2007: 15 y 20; Bragada, 2007); las *loitas* gallegas (Iglesias *et alii*, s.a.)<sup>597</sup>; el *baltu* asturiano-leonés –Babia, Omaña, Laciana y Alto Sil, entre otros– (Llope y Nel, 1998: 62); los *aluchas/es* o *engarruchas* del área cántabra –en zonas como Campoo y Carmona (*S*)– (García Lomas, 1949: 23 y 131; Rodríguez Cantón, 1997: 5); la *lucha del Roncal* en los Pirineos navarros; el (*v*)*altío* de La Cepeda (*LE*) y otras *aluches*<sup>598</sup> o luchas leonesas (Robles y Álvarez, 2001; Miñambres *et alii*, 2001: 38; Gancedo, 2006); en Zamora, las *trinchas*, las *vuelatas* o *marañas* de Muga de Sayago y los *carracucos* de las riberas del Esla y el Aliste (Rodríguez y Rodríguez, 1983: 133)–; la *lucha de la cruz* en Aldeanueva de Figueroa (*SA*) (Robles y Álvarez, 2001: 73); y algún testimonio de *luchas baturras*. Las que tenían lugar en Ateca (*Z*) dentro del río Manubles el día de Navidad (Caro Baroja, 1979a: 237) podrían incluso analizarse desde el trasfondo limial céltico del río-vado, que también aparece en combates singulares de la épica irlandesa (Alberro, 2005a: 203) (Fig. 168).

En consecuencia, es posible inferir que las luchas de contacto prerromanas de la Península Ibérica, aun teniendo poderosos referentes iconográficos en los modelos cerámicos griegos, serían un tipo de ejercicios de origen ancestral

tanto para el contexto céltico como para el ibérico. En este sentido, el caso de los luchadores de Porcuna es, si cabe, paradigmático, en tanto que en dicho contexto túrdulo confluyen tanto los impulsos colonizadores de los pueblos mediterráneos como las tradiciones del centro y Norte de la Península Ibérica de raigambre céltica.

Es igualmente significativa la alusión de Estrabón (*Geog.* III 3, 6→) a que en las inmediaciones del Duero algunos «utilizan dos veces al día los alipterios». Lo que desde un punto de vista hipercrítico sería una extrapolación del autor contaminada por su propio referente grecorromano, por medio de la comparación con las saunas del registro arqueológico (Almagro-Gorbea y Álvarez-Sanchís, 1993) y con otras fuentes podría estar constatando en estos espacios lusitanos algunas características de tales luchas. En primer lugar, la existencia de lugares de limpieza podría estar relacionada de forma práctica con el empleo de grasas sobre cuerpos parcial o totalmente desnudos para aglutinar el polvo, dificultar el agarre y evitar heridas; se trata de una característica habitual en las “luchas cálticas” modernas. Sin embargo, los baños también han estado relacionados históricamente con rituales místicos. Al proceso de trance que alteraba psicológica y biológicamente a los individuos a través del calor y otras sustancias psicotrópicas (Almagro-Gorbea y Álvarez-Sanchís, 1993) se debe sumar la propia simbología indoeuropea del agua y el baño de los luchadores, en la creencia de que servía para darles virilidad, fortaleza y destreza (Dundes, 1980: 109; Alter, 1992: § 6).

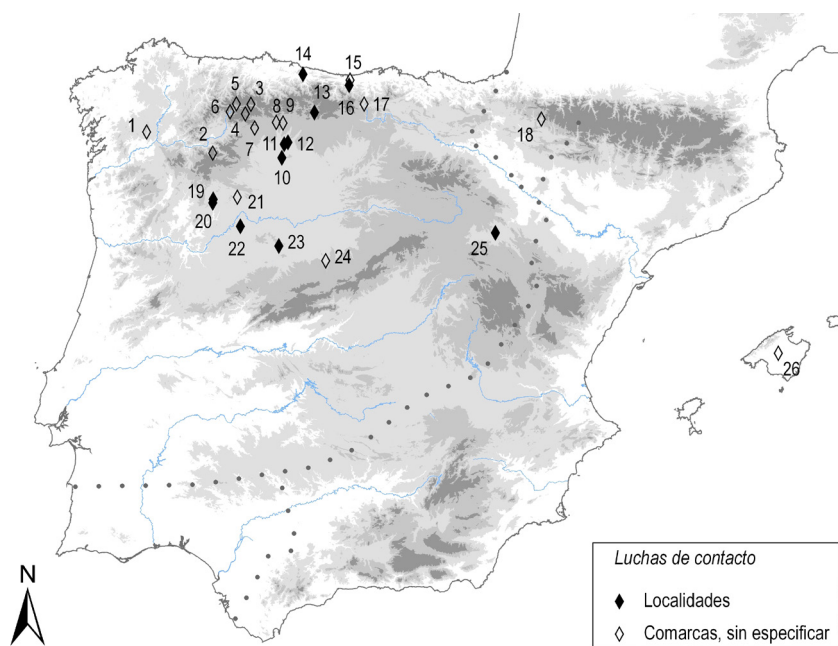
En un tercer plano, la frecuencia de uso de los alipterios retoma el debate sobre la existencia de guerreros especializados o bien de la limitación de los entrenamientos a ciertas estaciones del año, puesto que un ejercicio diario en tales términos es incompatible con los tiempos y modos preindustriales de subsistencia agroganadera. En efecto, es a la hora de discernir qué grupos sociales pudieron ejercitar la lucha cuando las fuentes etnográficas y etnohistóricas distan más entre sí, pues podría inferirse un perfil de cuerpo de élite dedicado ex profeso al adiestramiento militar.

No obstante, es posible atenuar la supuesta elitización de los luchadores a través de modelos sociales menos rigurosos. M. Alberro (2005: 195 y ss.) ya intuye que la dispersión de este tipo de lucha en Eurasia que se trata de una expresión social y simbólica de rasgos indoeuropeos; de hecho, en el *gouren* bretón fue la nobleza la que asumió este tipo de lucha popular como modo de entrenamiento (Jaoven *et alii*, 1984: 9 y s.; Kerdraon, 2004: 4). Pero es la estructura de las *pahalawani* de la India la que arroja interesantes rasgos en relación con la Península Ibérica: el término *pahalwan* designa tanto a los jóvenes luchadores que se dedican a tiempo completo a su entrenamiento como a los adultos de la comunidad que, fuera de este estricto régimen, pasaron por él y se identifican con sus valores (Alter, 1992).

597 El nombre de *Loita Tradicional Galega* es una simplificación – hoy día con tintes nacionalistas– de los diversos sistemas de lucha, no normalizados y documentados en distintas partes del territorio gallego, como en la *Tumba Galega* de La Estrada (*PO*), la *Chimpa*, la *Tumbadela*, los *Caiados/Caiadas*, etc. Estos aparecen mencionados en textos literarios de principios del siglo XX, como en el cuento *El Molino* de Emilia Pardo Bazán ([1900] 2005: 373 y ss.): «Esta costumbre de la lucha, que ya va desapareciendo, subsiste todavía en algunas comarcas galaicas, resto quizá de un estado social belicoso en que la mujer combatía al lado del varón. Luchan todavía las mozas entre sí, y hasta desafían al mozo, degenerando entonces la batalla en deleitable juego».

598 Aunque J. Caridad (2006b) señala que la voz *aluche* es celta, parece más lógico que sea un término asturleonés alusivo a ‘lucha’.





Nº	NOMBRE	LUGAR	TÉRMINO MUNICIPAL	COMARCA	PROVINCIA
1	<i>Loítas gallegas</i>				¿?
2	<i>Valto</i>		Lomba	Lomba (La Cabrera)	LE
3	<i>Baltu</i>			Babia	O
4	<i>Baltu</i>			Omaña	LE
5	<i>Baltu</i>			Laciana	LE
6	<i>Baltu</i>			Alto Sil	LE
7	<i>(V)altío</i>			La Cepeda	LE
8	<i>Aluches</i>			Alto Bernesga	LE
9	<i>Aluches</i>			Alto Torio	LE
10	<i>Aluches</i>		Valencia de Don Juan		LE
11	<i>Aluches</i>		Villanueva de las Manzanas		LE
12	<i>Aluches</i>		Mansilla de las Mulas		LE
13	<i>Aluches</i>		Prioro		LE
14	<i>Baltu</i>	Arriondas	Parres		O
15	<i>Aluches</i>		Valdáliga		S
16	<i>Engarruchas</i>	Carmona	Cabuérniga		S
17	<i>Aluches</i>			Campoo	S
18	<i>Lucha</i>		Roncal		NA
19	<i>Galhofa</i>		Grijó de Parada		P-BZ
20	<i>Galhofa</i>		Parada de Infanções		P-BZ
21	<i>Carracucos</i>			Esla-Aliste	ZA
22	<i>Trinchas/vueltas/marañas</i>		Muga de Sayago		ZA
23	<i>Lucha de la Cruz</i>			Aldeanueva de Figueroa	SA
24	<i>Lucha</i>			La Moraña	AV
25	<i>Lucha</i>	río Manubles	Ateca		Z
26	<i>Probar a juntar</i>			Baleares	

Fig. 167- Mapa (1) y tabla (2) con la distribución de las luchas de combate/contacto tradicionales más conocidas en la Península Ibérica.



Fig. 168- Aluches: *Luchadores de Valdáliga (S)*. Foto: [http://es.wikipedia.org/wiki/Lucha\\_tradicional](http://es.wikipedia.org/wiki/Lucha_tradicional) (acceso 25-V-2012).

En las luchas y otros agones tradicionales de la Península Ibérica su consideración de “popular” procede de la participación de individuos de toda condición. Asimismo, se encuentran generalmente ligadas a ritos de paso y a reuniones cíclicas de renovación social, ya fueran comunales o junto a otras poblaciones del entorno (*vid. infra* § 4.3.II.3.b), lo que es todavía más importante. Era lucha sin tiempos ni categorías, de cara al público y donde el afán competitivo, en ocasiones recompensado con incentivos crematísticos como en el citado canto de *La Iliada*, se traducía especialmente en el prestigio social de ser considerado el mejor luchador (Robles y Álvarez, 2001: 74).

Los protagonistas de luchas tradicionales en la Península Ibérica han sido en su mayor parte los integrantes de las cofradías de ritos de paso de varones existentes en las comunidades rurales (Moya-Maleno, 2007: 195 y ss.). Son prácticas inmersas en otros ritos y provistas de fuerte carga iniciática (*vid. supra*), en las que se debe demostrar la valía de cara al resto de integrantes del grupo y de la zona con la que se identifican. Unas veces eran luchas entre los propios miembros de la fratría, como entre los *Guirrios* de Asturias, los *Mascarados* de Parada (*P-BZ*), en las montañas de León o en Campoo y en Carmona (Pereira, 1973). Estos combates eran socialmente significativos porque establecían campeones e implicaban un adiestramiento general para la defensa de la territorialidad y de los intereses simbólicos de su comunidad. Tal demarcación o adscrip-

ción, sobre todo en áreas de poblamiento disperso, no tiene por qué corresponder a una única población, sino que la rivalidad y los combates, como en el caso de los marceros cántabros, surgían también entre barrios y zonas del mismo núcleo.

Los enfrentamientos territoriales entre fratrías de varones del entorno son paralelos a los de la Europa Atlántica (Revelard y Kostadinova, 1998: 31). Durante las escaramuzas entre cofradías de jóvenes de comunidades o valles vecinos que sucedían durante el ciclo invernal de la Península Ibérica existían verdaderos “*combates de campeones*” previos a la reyerta general, al uso de los que se documentaron entre los mozos de Isaba y Uztároz (*NA*) (Cabal, 1925: 122; Violant, 1997 [1949]: 568; Pérez de Castro, 1961: 333; Caro Baroja, 1965b: 290; 1979: 96 y 235; Peralta, 1991: 96; Fernande, 1997: 72 y 79).

También se han podido documentar duelos a palos y competiciones de saltos y de fuerza entre este tipo de agrupaciones dentro de un ambiente de confraternización de parroquias vecinas, como los de Ituren, Zubieta y Oiz (*NA*), los de Mieres y Lena (*O*) o en la provincia portuguesa de Miño (Caro Baroja, 1979a: 121; Veiga de Oliveira, 1984: § 31; Montesino, 1992: 222 y ss.; Arco *et alii*, 1994: 349; Fernande, 1997: 80). De hecho, uno de los contextos más habituales en los que se han desarrollado todo tipo de pruebas eran las reuniones cíclicas de varias comunidades vecinas en santuarios o espacios centrales. Paradójicamente, la celebración en la que se afirmaba la cohesión y convivencia entre sociedades bajo la tutela divina era el momento en el que campeones de uno y otro bando se medían de forma reglada o espontánea.

Todos los asistentes conocían la dinámica de estas fiestas y sabían, por tanto, que en cualquier momento podría tener lugar un desafío. Como en las luchas leonesas, bastaba un «¿hay quién luche? o me calzo» (Robles y Álvarez, 2001: 73) para defender la honra familiar o para retar a los de otros pueblos. Las palabras del campesino cacereño que decía que «*pa que la romería fuera buena tenía que haber sangre y hasta muertos*» (Domínguez Moreno, 1988b: nota 9) hace extensible –quizás exageradamente– una forma de pensamiento preindustrial en la que ser “campeón de campeones” aportaba prestigio personal y también a su familia y a la comunidad de procedencia (*vid. supra et infra*).

Por todo lo anterior, una línea de investigación que interconecte fuentes etnográficas, arqueológicas y etnohistóricas para ahondar en ciertas características de las sociedades de la Hispania Céltica refuerza la existencia en la Edad del Hierro de un tipo de luchas indoeuropeas. Se trataría de una forma de lucha desarrollada, en principio, por varones en tiempo de paz, junto a otras pruebas como ejercicio pero con espíritu competitivo y simbólico, dentro de la renovación cíclica de la comunidad. Esto las encuadra dentro de un fenómeno más amplio de luchas rituales al uso de las mencionadas en Europa por M. Eliade ([1949]: 460-463).

La referencia más habitual a la práctica de estos juegos y deportes es que eran “*cosa de hombres*” –ni niños, ni mujeres– y que la participación de las féminas estaba mal vista. Sin embargo, se trata de una visión tópica que demuestra que apenas se conoce el papel de la mujer en estas luchas cuerpo a cuerpo tradicionales. Las mujeres, que han participado como jinetes en carreras de caballos (Fernández Nieto, 1997), tampoco han sido ajenas a las luchas (Rodríguez y Rodríguez, 1983: 133). Es más, como recreaba Emilia Pardo Bazán ([1900] 2005: 373 y ss.) en Galicia (*vid. supra* nota 598), éstas podían incluso desafiar a los varones. En este sentido, la mencionada escena de la vaina de la necrópolis de Gryniv (UCR), en la que una mujer y un varón vestidos con pantalones aparecen en contacto frente a frente dentro de un programa iconográfico mítico y agonístico (Fig. 164), bien podría interpretarse como una lucha de contacto más que como el ritual de matrimonio que propone D. Kozak (2008: 157-159, en Kazakevich, 2010: 174).

Estos testimonios, junto al hecho de que hasta el siglo VI d.C. las ricas propietarias irlandesas eran obligadas a prestar servicio militar (Le Roux y Guyonvarc’h, 1991: 158 y ss.), redimensionan la célebre belicosidad de las féminas celtíberas (Sal., *Hist.* II 92→), helmánticas (Plut., *Mul. Vir.* X 248E-249b; Polien., *Strateg.* VII 48), cántabras (Str., *Geog.* III 4, 17), brácaras (App., *Ib.* 71 y s.) e hispanas en general (Salinas de Frías, 2010b), y hacen perfectamente viable la activa participación de la mujer en todo tipo de luchas rituales y combates en la II Edad del Hierro (*vid. infra*).

#### 4.2.IV.3.- COMPETICIONES HÍPICAS Y OTROS AGONES

Los combates cuerpo a cuerpo son aparentemente el más alto exponente de la competición entre dos individuos o grupos, sobre todo cuando, tal y como se tratará en el próximo epígrafe, la lucha es a muerte. Sin embargo, desde la Historia Antigua hasta hoy día se han constatado distintos arquetipos de retos basados en la maestría y fuerza de los individuos, unas veces midiéndose al mismo tiempo y otras individualmente. Las competiciones hípicas, las escaramuzas, los ejercicios de lanzamiento y precisión de tiro y otras pruebas de valor, como el paso de brasas ardiendo, se han definido desde la Antropología como *rituales lúdicos* (Arco *et alii*, 1994: 183) en tanto que se caracterizan por ambos términos.

Si bien el término “lúdico” aplicado a la Hispania Céltica puede inducir a equívoco, lo que señala realmente es que se evitan los decesos y que las competiciones tienen lugar en procesos festivos. En segundo lugar, aunque la mayoría de las prácticas se desarrollan en coordenadas extracotidianas rituales en sí mismas, las propiedades simbólicas y las consecuencias sociales que se derivan de la propia actividad-reto constituyen por sí solas el principal parámetro “ritual”. Como en las luchas anteriores, las reuniones comunales o

supralocales han albergado frecuentemente competiciones ajenas al motivo central, de las que la Iglesia ha preferido mantenerse al margen. Cuando los agones han formado parte activa del ritual de veneración a vírgenes y patronos, como en las carreras y los bailes de resistencia, la Iglesia se ha opuesto directamente –en ocasiones sin éxito– a su desarrollo<sup>599</sup>.

Entre las competiciones más generalizadas e interesantes de las comunidades de economía rural preindustrial de la Península Ibérica destacan principalmente todas las basadas en la compenetración entre el jinete y su montura equina, especialmente las **carreras y las danzas ecuestres**. Así se tiene constancia de galopadas en todo el territorio peninsular, especialmente las ligadas a ferias, al día de San Antón<sup>600</sup> (17/I) en España y al Espíritu Santo en Portugal (Veiga de Oliveira, 1984: 128). Muchas de estas carreras eran sin silla, con burros, mulas o con especies autóctonas de *ponis celtas* (Álvarez Sevilla, 2010: 71). No se pueden definir como carreras establecidas previamente, sino que se trata de tentativas aleatorias y pruebas frente a otro rival para medir fuerzas de camino o en los alrededores del lugar de reunión. El triunfo no suponía un cambio cualitativo de estatus, pero permitía reconocer y actualizar a los más hábiles y diestros de la comunidad.

La óptica historicista ha argumentado que son vestigios de un rito de fertilidad grecorromano<sup>601</sup>, pero se trata de motivos comunes en la cuenca mediterránea desde la Edad del Bronce cicládico, que aparecen también en zonas célticas de Europa Central. No es extraño que los motivos pugilísticos y ecuestres figuren, por ejemplo, en la sítula de Kuffern (AUS) del siglo V a.C. y, por ello, se discute si la iconografía responde a influencias temáticas mediterráneas (Kruta, 2002: 103) o a prácticas ancestrales que estaban presentes en ambos contextos.

El interés por este tipo de agones ha sido bien expuesto por F.J. Fernández Nieto (1997; 2005) a propósito de las cabalgadas de Santerón (Algarra, CU), Atienza (GU) y San Pedro Manrique (SO) al ubicar su origen y desarrollo en la Hispania Céltica. A partir de las descripciones de autores y etnógrafos anteriores (Íñiguez, 1924; Layna 1945: 385-486; Caro Baroja, 1974: 111 y ss.; Díaz González-Viana, 1981c; Fernández Nieto (1997: 191 y ss.) valora las semejanzas entre ellas:

599 Véase el mencionado fallido intento de eliminar la danza de resistencia vinculada a la patrona de Trébago (SO) (*vid.* nota 68).

600 Cerro del Águila-la Peña (Puebla de Guzmán, HU), Guadix (GR), Membrilla (CR) y Gavilanes (AV) (Arco *et alii*, 1994: 185; Martino, 1995: 111; Garrido Palacios, 1998).

601 A mediados del siglo XX Casas Gaspar proponía que la carrera en el mundo antiguo propiciaba mágicamente el crecimiento de la naturaleza (Arco *et alii*, 1994: 185) porque así lo expresaban el mito de Deméter huyendo de Poseidón como una yegua y éste poseyéndola también con forma equina. El dios también recibía el sobrenombre de ‘Domador de caballos’ porque había creado el primer caballo para los atenienses (Willis, 2007: 137).



- Los actores eran principalmente varones –mozos y veteranos– y, en menor medida, amazonas, como en Santerón (Fernández Nieto, 1997: 187).
- Celebración de banquetes sagrados y de comida sacrificiales.
- Festividades en torno al eje calendárico del primero de mayo, esto es, *Beltaine* (vid. *infra* § 4.3.II.3.b).
- Ostentación de grupos independientes pero pertenecientes a un espacio de reunión comunitario.
- La sacralidad del lugar está marcada por lugares onfálicos, como piedras en torno a las cuales se desarrollan ritos circumambulatorios (vid. *supra* § 4.2.II.4 y 5).
- Desarrollo de bailes, carreras y otras pruebas de fuerza y destreza de índole agonística, como el paso de brasas ardientes.

La importancia del estudio de este tipo de tradiciones radica en que integra los rasgos comunes con los pasajes literarios clásicos<sup>602</sup>, con el contexto geográfico y arqueológico celtibérico y sus conexiones filológicas<sup>603</sup>. A este respecto, estamos de acuerdo con F.J. Fernández Nieto (1997: 194; 2005) en que el análisis de las galopadas y danzas a caballo tradicionales evidencia un universo simbólico íntimamente relacionado con la trascendencia del equino, la destreza del jinete y la rivalidad en momentos de reunión comunal, elementos que enlazan con las cofradías guerreras indoeuropeas (Fig. 169) (Moya-Maleno, 2007) y con la trascendencia de las élites ecuestres en los procesos jerarquizadores peninsulares (Almagro-Gorbea, 1998).

Si a las cabalgadas de primero de mayo de San Pedro Manrique se añade la perduración del modelo de poblamiento celtibérico, tal y como hemos propuesto previamente (vid. *supra*, Figs. 90 y 104), se incorpora un factor más a la hipótesis de poder observar posibles lances y simbologías socio-rituales célticas. La pervivencia del patrón de poblamiento prerromano en la Tierra y Villa medieval aumenta significativamente el grado de coherencia del método empleado para conocer ritos y prácticas celtibéricas.

Por consiguiente, se pueden analizar en esta misma dirección otros ritos similares en los que intervienen agones ecuestres y arqueología de la Hispania Céltica. Como ejemplo, cabe citar las *cavalhadas* generalizadas en tierras portuguesas (Veiga de Oliveira, 1984: 159 y s.) y las carreras en torno a la cruz de San Benito de Andévalo en Huelva (Romero, 1994: 66). El rito de *Los Caballos* de Ceclavín



Fig. 169- Tunos de Saelices (CU) en carrera alrededor de los danzantillos y de Ntra. Sra. de los Remedios camino de Segóbriga. En primer plano, el Rector. Foto: Moya-Maleno (29-V-2005).

(CC), en el que los jóvenes compiten y circunvalan con danzas a caballo la ermita de Ntra. Sra. de la Encina (Rosado, 1973: 193), aporta nuevos aspectos rituales célticos relacionados con una deidad masculina lusitana y agregativa equiparable a los grandes dioses soberanos indoeuropeos (vid. *infra* § 4.3.II.3.a). Al igual que los juegos paralelos a la reunión cíclica del *Manx Parliament*, al menos desde el siglo XV (Caldwell, 2003: 71), parece inferirse que el momento de la reunión comunal y de la anfictionía territorial, tutelada por la divinidad, pudo operar en la II Edad del Hierro como escenario espacio-temporal para agones competitivos.

En este campo se establecen las mayores divergencias entre las teorías que aprecian las prácticas ecuestres como ejercicios propios de élites (Fernández Nieto, 2005: 590 y ss.) y el registro histórico y tradicional de los agones populares. Y es que, en principio, las fibulas de caballito (Almagro-Gorbea y Torres, 1999), las representaciones numismáticas, escultóricas y cerámicas de jinetes prerromanos (Domínguez Arranz, 2005: 388 fig. 1; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2005; 2010) y los arreos y *signa equitum* de tumbas de guerreros (Lorrio, 1997: 314; *Id.*, 2010: 439 y ss.; Quesada y Zamora, 2003; Almagro-Gorbea, 1998; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2005; Sánchez-Moreno, 2005) son considerados como exponentes de una ideología que distinguía en el mundo ibérico y celtibérico a la clase de los *equites* del resto de la comunidad.

En efecto, en los últimos siglos del primer milenio a.C. el clima bélico hispano y el camino hacia la construcción de Estados manifiesta, la acumulación de poder por ciertos grupos, especialmente en ámbitos preurbanos tipo *oppida* (Peralta, 2000: 157; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2004: 93;

602 Las danzas de los caballos de Atienza, que la tradición explica como estratagema para desviar la atención de unos perseguidores, es interpretada por Fernández Nieto (1997: 1994) como una verdadera danza pírrica de ámbito indoeuropeo si se asimila a los «*alegres caracoleos*» citados por Solino (*Col.* 11, 5-6) entre los cretenses.

603 Ya se ha aludido con anterioridad a la misma etimología del topónimo Santerón > \*sami-tero-s 'el lugar/santuario que está en medio', equivalente al concepto de *nemetón*, y a los días del *sege* y de la *cernina* de Atienza como 'día de la victoria' y al 'día de *Cernunnos*', respectivamente (Fernández Nieto, 1997: 191 y 199). Por su parte, las *móndidas* de la zona de San Pedro Manrique podrían entroncar con la *Munda* de las fuentes (*Id.*, 2005: 614).

Almagro-Gorbea, 2005a). La equiparación de lo hípico con élites jerárquicas se construye sobre la necesaria existencia de personal no productor para el mantenimiento de caballos bien pertrechados y domados, de pastos y de recursos expresamente dedicados a tal efecto (Sánchez-Moreno, 2005). De una u otra forma, tales prerrogativas reproducirían en la Edad del Hierro un panorama de “estamento” de jinetes que tendría su reflejo mítico en distintas cosmologías y rituales, como en los sacrificios de équidos en sepulturas regias y en las entronizaciones indoeuropeas, desde la India a la Irlanda medieval (Aldhouse-Green, 1989: 124 y ss. y 146-149; *Id.*, 1992: 44 y ss.; *Ibid.*, 92 y ss.; Davidson, 1993: 91; O’Meara, 1982: 110; Sarrión, 2003).

Sin embargo, deberían tomarse en cuenta las formas sociales generadas en castros/aldeas y áreas de caseríos rurales de la Hispania Céltica en los que el vínculo con la comunidad familiar y local constituye la base de la subsistencia del grupo, ya que así es como viene mostrándose en el marco de las comunidades rurales del Antiguo Régimen. Aquí los équidos han sido herramienta básica para el sustento y han protagonizado con frecuencia sus rituales: en primer lugar, Álvarez Peña (2007: 250 y ss.) muestra cómo en la tradición el caballo tiene connotaciones funerarias perfectamente adscribibles a cultos infernales célticos (*vid. infra* § 4.3.II.3.a, *Epona*). Asimismo, los équidos son parte fundamental en los rituales y fiestas de regeneración cíclica de aldeas y pequeñas comunidades, ya sea a través de su recreación, ya comandados directamente por sus jinetes. Así se pone de manifiesto en la relación entre los équidos y los grupos y fratrías comunales citados anteriormente (*vid. supra*) (Moya-Maleno, 2007: 224).

En otros lugares, la misma estructura de fratría anual compuesta por jóvenes y varones de la comunidad, que aparece relacionada con las mencionadas carreras, también alardea de su dominio y control con otras pruebas ecuestres. Una de las más extendidas en el registro etnográfico han sido los juegos de cintas y gallos, a los que había que descolgar o descabezar a ciegas o al galope. Sin profundizar en un remoto paralelo con el mítico poder que ésta y otras aves transferían a sus cazadores (Frazer, 1922: 514; García Valderas y Castro, 1997; Alonso Romero, 2001a: 96; García Quintela, 2002a), los ejemplos se extendieron por toda la Península Ibérica, como en Rosmaninhal (Idanha-a-Nova, *P-CB*), Rio de Onor (*P-BZ*), Ajo (*AV*), Villalba de Lampreana (*ZA*) o Nalda (*LO*)— (Caro Baroja, 1979a: 69 y ss.; Delfín, 1981; Díaz González-Viana, 1982; Veiga de Oliveira, 1984: 163 y 313; Arco *et alii*, 1994: 185; Temprano, 1995: 170; Bermejo, 2003: 176) (Fig. 170). En otros casos, como la *Sanantonada* de Mirambel (*TE*) o *La Machá* de Lucena del Cid (*CS*), los jinetes procesionan, saltan y transitan sobre las hogueras, si bien en Villanueva de Alcolea (*CS*) los saltos están reservados a las autoridades (Arco *et alii*, 1994: 188; Flores, 2001: 113).

Aunque con frecuencia estos rituales hípicos son considerados —igual que otras tantas tradiciones (Criado Boa-



Fig. 170- Momento principal de las carreras de gallos en Canales de la Sierra (LO) hacia San Juan; desaparecieron en los '50 del siglo XX. Foto: [www.larioja.com/noticias/201204/25/Media/nalda--647x800.jpg](http://www.larioja.com/noticias/201204/25/Media/nalda--647x800.jpg) (acceso 28-V-2012).

do, 1986: 217; Agudo, 1993)— una populización tardía de prácticas cultas o de élite medievales, la amplia y arraigada presencia de algunos ritos y la existencia de otras posibilidades de explotación ganadera plantean modelos de sociedad prerromana menos rígidos que los habitualmente propuestos (contra Almagro-Gorbea, 2005a; contra Sánchez-Moreno, 2005).

Por ejemplo, para manejar y participar con caballos en las fiestas populares no era necesario tenerlos en propiedad, puesto que unas veces se prestaban de buena gana (Sanz Martín, 1985: 14) y, en otros lugares, también se utilizaban recuas comunales cuya existencia ya se ha planteado en la Hispania Céltica (*vid. supra* § 4.2.I.2; Torres Martínez, 1993: 173). Del mismo modo, aunque en las fiestas tradicionales se prefería que la montura fuera un caballo<sup>604</sup> (Temprano, 1995: 170), lo habitual era ir a lomos de burros y de sus cruces más gráciles —burdéganos y mulas—, como en *La Borricá* de Torrenueva (*CR*) (Jiménez Balles- ta, 2003: 285 y ss.).

Por tanto, la frecuente relación de la población rural con las prácticas ecuestres plantea para futuras investigaciones la hipótesis de que éstas atenuaran el paradigma de élites y clientelas militares de la Hispania Céltica. Es evidente que a mayor práctica, mayor simbiosis entre jinete y animal, pero es reseñable la importancia y asiduidad de las competiciones agonísticas hípicas populares como forma de establecer jerarquías al uso de las sociedades segmenta-

604 Tal condición puede radicar en la revalorización del caballo desde mediados del siglo XX, como señal de posición económica y social.



rias de prestigio anteriormente descritas. Así se vislumbra ya desde las carreras de carros de los funerales de Patroclo (Hom., *Il.* XXIII 262-652) y el dominio de la equitación de guerra en Hispania. Estrabón (*Geog.* III 4, 18→) menciona la destreza de los iberos y de otros pueblos para lanzarse a la lucha de dos en dos a caballo; y, al revés, la representación de un jinete sobre dos caballos en monedas de *Ikale(n) sken/Ikal(k/g)usken* (Fig. 171) se podría interpretar, en primera instancia<sup>605</sup>, análoga a la especialización de los *Syrius equus*. Tales prácticas coinciden con la importancia de la caballería celtibérica (App., *Ib.* 45 y 94) dentro de la estructura militar prerromana, cuya ratio entre infantería y caballería 4:1– es mayor que en otras sociedades de la Antigüedad 10:1– (Almagro-Gorbea y Lorrio, 2004: 99).

Ante la inexistencia de un ejército regular en la Hispania Céltica, cabría reforzar la visión de un panorama militar basado en cofradías de guerreros agrupadas territorialmente en torno a lugares/santuarios de referencia. Estas unidades gentilicias seguirían siendo referentes en la manifestación de la disposición y capacidad de los grupos confluyentes, entre otras, con prácticas agonísticas ecuestres. En esta línea, estamos de acuerdo con M. Almagro-Gorbea (1998: 112) y A. Lorrio (2010: 440) en la importancia de un *magister equitum* a modo de magistrado encargado del grupo y portador de un *signum equitum*, pero creemos que ni tal magistrado ni su estandarte son sinónimo de una élite o clase con prerrogativas especiales, sino que ejercería de banderín de enganche y de cabeza visible de unas unidades de caballería celtibérica formadas en gran medida según la adscripción étnica local o federativa de sus jinetes.

No obstante, como ya se ha señalado en el caso de los estandartes celtibéricos, estos elementos distintivos podrían estar señalando otro tipo de magistraturas (*vid. infra* § 4.2.II.2). En uno y otro caso, el posterior fenómeno urbano y bélico sí pudo avanzar hacia una nueva realidad sociopolítica con mayor estratificación, tal y como se aprecia en la evolución de otras instituciones indoeuropeas (Almagro-Gorbea y Torres, 1999: 108 y s.).

### Otras pruebas y agones

La interpretación como procesos de larga duración de otros tipos de pruebas tradicionales de la Península Ibérica y Europa, debidamente separadas sus características más periféricas, permite inferir ciertas facetas sociales y rituales de competiciones similares entre los distintos grupos de la Hispania Prerromana.

El mundo grecorromano ofrece un panorama de agones cargados de trascendencia socio-religiosa en la Antigüedad. Las competiciones forman parte de *juegos fúnebres* como los que Aquiles organiza en memoria de Patroclo (Hom., *Il.* XXIII 262-894), los celebrados en honor al rey



Fig. 171- Denario de la segunda mitad del siglo II a.C. de Ikalkusken, núcleo que, como el resto de los olcades de la Serranía conquense, está en la divisoria celtibérica con los iberos. Reverso: jinete con escudo y dos caballos. Foto: <http://moneda-hispanica.com/imagenes/ikalkunsken12.jpg> (acceso 22-IV-2012); también en A.M. Guadán (1979: 67 y 71) y en A. Arévalo (2003: 73, fig. 1.11).

Amarinceo en Buprasio (*Ibid.* 629-640) o en honor a los escipiones en Cartagena con protagonistas romanos y locales (Liv., *A.U.C.* XXVIII 21). Estos casos representan un extremo de la trascendencia de las competiciones, que, como se analizará en el siguiente epígrafe, puede contextualizar los combates entre lusitanos junto a la sepultura de Viriato (App., *Ib.* 75→) o la interpretación de los guerreros de Porcuna (*J*), pero tampoco se puede perder de vista las diferentes esferas de la sociedad en las que operan, especialmente en la del prestigio social. Y, como hemos señalado anteriormente (*vid.* nota 586), la victoria, si obviamos la imposición marital que subyace, se convierte en la llave para el matrimonio entre distintos personajes míticos.

Las pruebas del mundo griego corresponden a ciudades-estado en las que estaban normalizadas como disciplinas olímpicas, pero el periplo de Odiseo (Hom., *Od.* VIII 126 y ss.) muestra también cómo la carrera, la fatigosa lucha, el salto, el lanzamiento de disco o el pugilato se podían desarrollar entre los *feacios* simplemente por entretener al invitado o como juegos de corte. No obstante, en esta etapa del héroe destaca el reto al que se ve sometido por parte de uno de los nativos (*Ibidem*). Basta el simple cuestionamiento público del honor y de la capacidad física del de Ítaca para que éste se apresure a lanzar el disco más lejos que nadie.

Por tanto, el juego, más allá de lo “lúdico”, establece una jerarquía en la comunidad y con el ajeno a ella. Ejemplos tradicionales, como el citado *Juego de la Calva*, permiten comprender la importancia de los **juegos** como mecanismos sociales en la Hispania Céltica. Este juego, ampliamente extendido<sup>606</sup>, se basaba en el lanzamiento de una piedra para derribar *la Calva* –un leño, cuerno o pata de vacuno colocado a cierta distancia<sup>607</sup>– en dos momentos

606 El *juego de la Calva* se encuentra asociado a las corrientes trashumantes castellanas, desde La Rioja, Burgos (sierra de la Demanda, Hacinas) y León, pasando por Soria (Trébagos), Segovia (Villobela de Pirón), Ávila (Navarredondilla) y Salamanca, hasta las provincias extremeñas, como en Galisteo (CC) (Gutiérrez Macías, 1983; Lázaro, 1997b; Ezquibela, 2001; Aragón, 2008).

607 También denominado como *chana* o *rollo*. La etimología del término *calva* corresponde a ‘cráneo’ en latín. De ello no se deduce que

605 M. Almagro-Gorbea (c.p.) también señala que podemos estar ante el mito de los gemelos divinizados en el que uno de ellos fallece (*vid. infra* § 4.3.II.3.a).



específicos. A pesar de que fuera del mundo académico es frívolamente identificado como celtíbero (Aragón, 2008), lo cual hoy es indemostrable, es interesante que se practicara cuando los autóctonos retaban a los pastores trashumantes que se acercaban a proveerse o en épocas de mayor contacto, como el esquileo (Gutiérrez Macías, 1983: 108; Aragón, 2008). Al uso del mito de Odiseo, en estos ciclos económicos de la Península Ibérica también se evidencia el contacto entre grupos y personas de distinta procedencia a través de marcos de competiciones “lúdicas” en las que se ponía en juego tanto el prestigio de las comunidades participantes como bienes o invitaciones, nunca dinero, como en Trébago (Lázaro Carrascosa, 1997b).

Además, desde el punto de vista arqueológico, llama la atención que en ciertos casos las piedras que se lanzaban eran propiedad personal de cada jugador (Gutiérrez Macías, 1983: 107), ya que la trascendencia del juego en sociedades prerromanas podría tener un reflejo material que ha pasado totalmente inadvertido dentro de las teorías economicistas y funcionalistas que los describirían como alisadores, machacadores o simples guijarros.

También se jugaba a *La Calva* en Semana Santa, lo que introduce la función regenerativa de estos juegos para comunidades rurales como las prerromanas (Arco *et alii*, 1994: 185) puesto que también se competía localmente entre los grupos de edad más enfrentados: los casados, como estamento asentado y con prestigio demostrado, contra los jóvenes y solteros que presentaban sus credenciales ante su comunidad. Se evidencia la cíclica alianza entre estos jóvenes varones en pruebas de trance personal como forma de exponer a sus vecinos su aspiración de nuevos sujetos sociales. Como en la ejecución de saltos con pértigas<sup>608</sup> o en los *Corros* o *Ruedas*<sup>609</sup> de Torrejón del Rey y de *La Machada* de El Bocigano (*GU*) (López de los Mozos, 1981: 500 y ss.), lo que subyace era hacer gala de la coordinación y unión entre los varones, el territorio y las herramientas del ámbito rural, en paralelo a las danzas de habilidad y fuerza que Homero (*Od.* VIII 250 y ss.) describe entre los feacios (Fig. 172).

Desde el punto de vista de la funcionalidad deben establecerse como pruebas de fuerza y destreza en contextos de la Edad del Hierro la **doma y captura de animales en semilibertad y de alimañas**. Como se ha señalado (*vid.*

se identifique con alguna forma de lapidación ni que en época romana se utilizara un cráneo animal.

608 Los saltos con pértigas representan una forma tradicional de salvar obstáculos. En el Maestrazgo (Luco de Bordón, Bordón, *TE*) se denomina “salto de tocho” por el nombre del bastón que los pastores utilizaban para defenderse y sortear elementos del monte, mientras que en la Cornisa Cantábrica se empleaba el “salto *pasiego*” para saltar los muretes de cerramiento de prados (García Lomas, 1949: Lám. XXVIII, 5). En esta zona los realizaban como demostración de fuerza los grupos de *boteiros*, *zamarrones*, *sidros* o *guirrios* (Moya-Maleno, 2007: 197).

609 Los mozos, asidos por sus brazos, formaban un “círculo de fuerza” al que el resto de varones sólo podían entrar mostrando más fuerza que ellos. La recompensa de acceder al interior, donde se hallaba el cabecilla, era obtener los productos de una colecta.



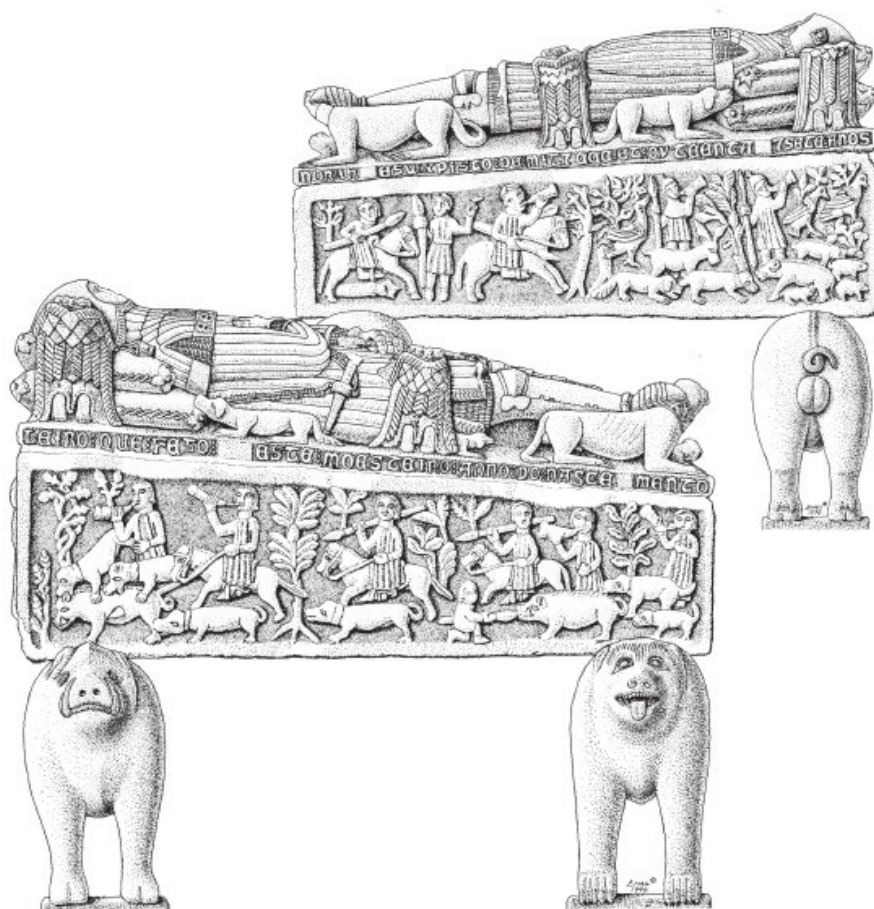
Fig. 172- Varón con ¿cuernos? en los brazos en una cerámica numantina del siglo I a.C., interpretado como danzante. Museo Numantino, n° inv. N2000.

*supra* § 4.2.1.2 y 4), la más que probable existencia de ganados en semilibertad en algunas zonas de la Hispania Céltica implicaba, como en el mundo tradicional, la realización cíclica de agrupamientos y controles en las piaras, recuas o rebaños a fin de controlar, descartar o seleccionar individuos (Pose y Vázquez, 2005; Vázquez Varela, 2006). Es por ello que la habilidad y valentía que se atestiguan en prácticas ganaderas populares, como la mencionada *rapa das bestas* de Vimianzo (C), Sabucedo (La Estrada, PO) y otros *curros* gallegos (Cabada, 1992; Peralta, 2000; Torres Martínez, 2011: 126-136), refuerzan en el mundo prerromano la especial consideración de dichos momentos de compromiso total con la comunidad dentro de un doble lenguaje social y económico.

En este contexto se enmarca también el mencionado reconocimiento a los cazadores, desde la India (Thapar, 1981) hasta los *matalobos* de la Península Ibérica (*vid. supra* § 4.2.II.3), así como las tradiciones de caza simbólica atestiguadas en el folklore hispanoluso y europeo. Las leyendas de la caza del lobo y del jabalí, bien como *cazador negro* –Alm. *Wüde Jaeger*– o bien encarnadas en personajes históricos como el rey García de Navarra<sup>610</sup> o en Muño Sancho de Finojosa (Delpech, 1997a), constituyen uno de los más interesantes pasajes míticos de carácter indoeuropeo relacionados con el paso al Más Allá (Sébillot, 1904: 165-170; Angosto y Cuadrado, 1981; Avellá y Rodríguez, 1986: 28; Walter, 1997; Quijera, 1993; Almagro-Gorbea, 2005a: 163-169) (*vid. infra* § 4.3.II.2.d y 4.b). No obstante, también se ha de valorar la trascendencia de la propia

610 Según la leyenda, el Rey García salió de Nájera (*LO*) a mediados del siglo XI para cazar venablo en mano y, tras cruzar el río, comenzó la persecución de un jabalí que le llevó hasta la cueva donde acontece la hierofanía de la Virgen María. Este mito ya fue analizado por J.A. Quijera (1993) en esta línea de caza ritual, si bien relacionando este mitema con el mundo mediterráneo.

Fig. 173- Sepulcro de Fernán Pérez de Andrade (Betanzos, C) (Dibujo: Alfredo Erias) (Pena y Erias, 2006: 33).



acción cinegética como entrenamiento y adquisición de estatus para individuos y guerreros (Aldhouse-Green, 1992: 45 y ss.).

Los bajo-relieves gallegos y lusos del siglo XIV (Pena y Erias, 2006: 32 y ss.) (Fig. 173) y el testimonio de Dos Santos Júnior (1975) acerca de la caza simbólica del jabalí en la zona de Braganza en las jornadas cercanas a los solsticios, además de evidenciar las relaciones simbólicas entre el animal y la fecha (*vid. infra* § 4.3.II.3.b), bien podrían explicar en el caso de la Galia la existencia de defensas de jabalís en tumbas con armas, como en Chatenay-sur-Seine (Seine-et-Marne) (Ginoux, 2002: 11), con independencia de las numerosas escenas de *caza lúdica* que se conocen en el mundo aristocrático medieval (Erias, 1999 con refs.).

En relación con las pruebas desarrolladas por las sociedades de jóvenes, se ha de analizar la trascendencia (pre) histórica de sus **maniobras y escaramuzas** fuera del núcleo habitado. Se trata de salidas, tan esporádicas como cíclicas, que podían durar varias noches para poner a prueba la cohesión del grupo así como la destreza, resistencia e identificación con la comunidad de los jóvenes que se integran por primera vez en ella; esto es, los ritos de paso anteriormente citados. En sentido estricto, todas las salidas y reuniones de mozos podrían definirse genéricamente como “maniobras” y, a pesar de las diferentes actividades y rasgos externos, todas acababan con el regreso de los jóvenes unidos en fratría por las actividades desarrolladas.

El estudio de las mismas (Moya-Maleno, 2007) define un panorama rural que conjuga estacionalidad calendárica, supervivencia, comunión en la comida y en el trance alcohólico, pruebas físicas e incluso de transfiguración de los jóvenes en turbas que enlazan con rituales similares en Europa, cuando menos, desde la Antigüedad (*vid. supra* § 4.2.III.3).

En los casos menos complejos, los jóvenes podían pasar la noche en el monte comiendo y bebiendo y, además, regresar con árboles para pingarlos, como en Vinuesa (SO) y Alcubillas (CR) (Brugarola, 1950; AA.VV. 1956: 580 y s.; Flores, 2001: 82; *Inf.*: Maleno), quemarlos, como el *trabino* de Fuencaliente (CR) (Acosta, 1998: 308), o robarlo al pueblo vecino, como el roble que cogían los mozos de Ondátegui (VT) por San Juan (Abella, 1996: 40).

Pero sin duda alguna, el culmen de la comunión entre los integrantes de la fratría lo representan las escaramuzas, invasiones y batallas campales con otros grupos colindantes. Las invasiones de territorios y los enfrentamientos —a menudo violentos (*vid. supra*)— forman parte del juego de relaciones vecinales cíclicas y simbólicas, que a la vez manifiestan cierto sentimiento de pertenencia a un territorio más amplio (Ruiz-Gálvez, 1988: 187 y s.; González Casarrubias y González-Pola, 2002: 17). El ciclo invernal ha sido tradicionalmente época de desafíos y reyertas entre comunidades o valles vecinos, normalmente en las zonas limítrofes o en una división consensuada, como sucedía

entre *zamarronadas* y *sidradas* de los valles cántabros y asturianos<sup>611</sup>, que algunos marceros denominaban *la raya* (Montesino, 1992: 124 y ss.; 207 y ss.).

En relación con las formas de cohesión de las sociedades prerromanas de cara a sus comunidades y a sus fronteras, se ha de atender al lenguaje visual y sonoro rural tradicional con que los grupos de jóvenes con pieles y cencerros indicaban su disposición a medirse con las parroquias vecinas. Por ejemplo, cuando hacían sonar sus esquilas, lanzaban alaridos o introducían en el territorio vecino algún elemento ridículo o deshonoroso, como el muñeco que tiraban en Becerreá (*LU*) a la parroquia de al lado (Carré, 1928: 760 en Caro Baroja, 1974: 146). La mención de Estrabón (*Geog.* III 3, 7→) a “las escaramuzas” que practicaban los montañeses del Norte de la Península Ibérica en la correlación de pruebas podría estar corroborando en algunos casos este tipo de ejercicios; no obstante, es imposible conocer si el autor se estaba refiriendo a la práctica de una táctica específica dado que seguidamente nombra que también entrenan “combate en formación”.

Las **luchas dialécticas** con otros individuos o comunidades muestran otra forma de combate basada en elogios o descalificaciones improvisadas sobre fórmulas básicas y repetitivas, cuyos testimonios tradicionales y medievales entroncan con la Antigüedad y con el mundo prerromano. Las críticas y chascarrillos que ejemplifican los recitadores del Altoaragón, los *bertsolari* del País Vasco o las composiciones de rabelistas y cuadrillas de gran parte de la Península Ibérica (Costa, [1902] 1981: I, 62; Barandiarán Amarka, 2000: 257) continúan una tradición arcaica rastreable en la Irlanda del siglo VII (Kelly, 1988: 43 y 49 y s.), en los conocidos aedos clásicos y en los *bardos* de la Galia (Diod. S., *B.H.* V 31, 2). Por tanto, parece lógica la existencia e importancia social de este tipo de competiciones en la Hispania Céltica, en especial porque la fuerza del combate también radicaría en las consecuencias mágicas y mánticas de las palabras (Velasco, 2000: 22; Benozzo, 2007, 2008 y 2009) (*vid. infra* § 4.3.II.4.d.).

Ahora bien, todo ritual ofrece un polimorfismo que, del mismo modo que dota de rasgos comunes a las fratrías, también perfila características propias en los individuos que las realizan, por lo que pueden tener una lectura jerárquica dentro de la horizontalidad del grupo. Este sería el caso de “pruebas olímpicas” como los lanzamientos de peso (Hom., *Il.* XXIII 826-849), de jabalina (*Ibid.* 884-894) o con arco (*Ibid.* 850-883) que también se han documentado en numerosos juegos similares de **puntería, fuerza y pericia** en la Península Ibérica, como el lanzamiento de piedras pesadas, rejas y barras metálicas, bolos de madera, etc. (Rodríguez y Rodríguez, 1983: 132 y s.).

Un último ejemplo de prueba agonística que ha perma-

necido ajena a cualquier significado cristiano y debe analizarse desde la metodología etnohistórica y etnoarqueológica es el **Paso del Fuego** de San Pedro Manrique (*SO*). Estudiada por Taracena (1923: 69 y s.), Caro Baroja (1974: 111-124) y otros insignes folkloristas como Chico y Rello (1947), Armstrong (1970) y ha sido recientemente interpretada por F.J. Fernández Nieto (2005) por ser uno de los últimos rituales en los que varones y mujeres caminan descalzos sobre brasas en la noche de San Juan (Fernández Nieto, 2005: 587, nota 8). Lejos de identificarse con otras hogueras y luminarias de San Juan que también se saltan (Caro Baroja, 1974: 60 y s.), en la Península Ibérica sólo se tiene conocimiento de prácticas similares en Galicia y en Tudela (*NA*) hasta la Guerra Civil (Chico, 1947: 78 y ss.).

Ya se ha mencionado la existencia de rituales del paso del fuego más o menos análogos en las tradiciones ortodoxas de la costa búlgara y turca del mar Negro y del Norte de Grecia, los *Nestiari* (Bul. *Nestinarstvo*) y la *αναστενάρια* (Roque, 2008: 411 y ss.; Xygalatas, 2011) (Fig. 174); también existen ejemplos extraeuropeos (Frazer, 1922: 721) que exceden el análisis histórico, como los alardes semejantes que menciona Estrabón (*Geog.* XII 2, 7) en las *diabetrías* del santuario de la diosa Artemisa Perasia de Asia Menor —un grupo de sacerdotisas que proseguían su trance atravesando montes y ríos— (Dupont-Sommer y Robert, 1964: 53-64). Sin embargo, es más interesante que esta prueba aparezca en toda Europa como muestra de valentía y para la propiciación de la naturaleza (Frazer, 1922: 686) y en otros ritos de la Antigüedad, como los de los *Hirpi Sonari* de Etruria, que se identificaban como una familia de ‘lobos de Soranus’. Estos caminaban sobre el fuego al pie del monte Soracte en honor a la diosa telúrica *Feronia* y, pese a que Caro Baroja (1974) rechazó cualquier tipo de relación, encarnan el trasfondo indoeuropeo de las animalizaciones iniciáticas que han pervivido hasta época actual.<sup>612</sup>

De especial interés son las consideraciones acerca de los que pueden pasar las brasas. En San Pedro Manrique la gente creía que sólo los del pueblo gozaban del privilegio de no quemarse (Taracena, 1923: 69) y, entre ellos, las personas especialmente dotadas para ello eran admiradas, como Zoilico en Tudela (Flores, 2001: 145, nota 12). Tales creencias refuerzan el concepto de unidad y prestigio social que debe ampliar el novedoso estudio de Fernández Nieto para reconstruir una ceremonia celtibérica a través de la interacción de fuentes de distinta naturaleza.

Como se ha señalado, el autor pone en relación el tránsito por encima de las brasas, las élites ecuestres y la fiesta de las *Móndidas*<sup>613</sup> con la pervivencia del gentilicio de la

611 Las más representativas son las de Silió, Iguña, Cieza, Anievas, Buelna o Toranzo y las de Lena, Siero, Mieres o Langreo.

612 Aunque Ovidio (*Fas.* IV 782 y s.) menciona el rito de atravesar montones de leña ardiente “*con pie ligero*”, se trata, como puede verse en otros pasajes (*Ibid.*, 727-729), de saltos sobre filas de leña y aspersiones de agua con laurel como rito purificadorio.

613 Alude a las *Móndidas*, tres jóvenes y solteras mujeres en vestido talar blanco y tocadas con un cesto floreado que son las primeras en ser



ciudad *Munda* y la realización de pruebas agonísticas prerromanas como partes de «un único e indisoluble ordenamiento político y sagrado» (Fernández Nieto, 2005: 586). Si a ello se une la perduración del modelo de poblamiento celtibérico en la organización de la Comunidad de Tierra y Villa de San Pedro Manrique anteriormente expuesta (Fig. 90), este método de investigación aporta resultados altamente satisfactorios y contribuye a conocer rituales de una federación celtibérica en el *oppidum* de los Casares.

Llegados a este punto, resurge la cuestión de la implicación de la mujer a) en igualdad de condiciones en los rituales agonísticos que posteriormente se limitaron a los varones; b) si éstas tenían sus propios agones; c) si participaban con un papel distinto en ritos conjuntos; o d) si, como otra posibilidad, éstas estaban excluidas de juegos y competiciones.

Partiendo de que cada comunidad hispana tendría sus normas particulares, los trabajos etnográficos del siglo XX resaltan que los juegos y “deportes” locales eran «cosa de hombres», no de muchachos ni de mujeres. La tónica general dentro del último mundo preindustrial, y de acuerdo a los modelos reflejados por el Arcipreste de Hita (c.1283-1350), ha sido considerar negativamente la participación de mujeres, hasta el punto de describirlas despectivamente como embrutecidas o con anhelos varoniles (Veiga de Oliveira, 1984: 320). Sin embargo, ellas tampoco han sido ajenas a estas prácticas (Rodríguez y Rodríguez, 1983: 133). En casos como *las Múndidas*, sin tener una función motriz del rito, la ordalía en consistía en desempeñar tal papel, pues los *cesteños* que portaban sobre la cabeza pesaban en torno a 15 kilos (Cortés, 1961: 177). Pero, además, el hecho de que también las mujeres hayan aparecido en competiciones hípicas (Fernández Nieto, 1997: 187) o pisando brasas (*Id.*, 2005: 587) plantea el constante problema de si el registro etnográfico documenta el final de un largo proceso de represión social o si, por el contrario, es ejemplo vivo de unos márgenes de equiparación, quizás desde época prerromana (*vid. supra* § 4.2.I y II)..

Como en casos anteriores, la capacidad de interacción de la mujer con las herramientas y animales del medio rural es similar a la del varón. Igual sucede con la capacidad de trabajo y estatus social que muestran en ciertos contextos del Hierro, por lo que, a falta de más datos, no se podría descartar la presencia de mujeres en pruebas y ritos generales. Las alusiones en los textos clásicos a juegos, maniobras o rituales de la Hispania Céltica son tan generalistas que impiden conocer si la mujer participa de ellos.

transportadas por las brasas y presiden los actos. Además de las localidades sorianas vecinas que cita Fernández Nieto (2005: 589) –Sarnago, Tañine, Matasejún y Ventosa de San Pedro–, también hay constancia de ellas en Valdemoro y en núcleos riojanos como Santo Domingo de la Calzada y Sorzano (Ruiz Vega, 1986: 50). Sólo en San Pedro Manrique el ciclo de celebración se halla en relación con el primero de mayo–*Beltaine*– designación de *Múndidas*– y con San Juan-solsticio –la fiesta–.



Fig. 174- Nestiari (*Bul. Nestinarstvo*), rito del paso del fuego ortodoxo en las montañas tracias de Strandzha/Strandja-mar Negro (BUL-TUR), similar a la *anastenaria* (Gr. αναστενάρια) del Norte de Grecia que se celebran el 18/I, el 21/V, el 24/V y el 8/IX (Xygalatas, 2011). Foto: Anónimo, 2008.

Por el contrario, los varones ecuestres sí pueden ponerse en relación con las palabras de Estrabón (*Geog.* III 3, 7→) acerca de los ejercicios hípicos de los pueblos del Norte y la habilidad de los celtíberos para guerrear tanto a pie como a caballo (*Str., Geog.* III 4, 18→). Sin buscar reffrendar los textos en las tradiciones populares o viceversa, los testimonios etnográficos aportan una constante exhibición de destrezas y la preparación –consciente o no– de las comunidades rurales para momentos críticos a través de pruebas y competiciones. Además, este registro debe ser tomado en cuenta en todo análisis de contextos prerromanos por sus implicaciones en la organización social y en la regeneración interna de unas sociedades en las que el trance personal y el reconocimiento de los vecinos o grupos confederados era fundamental.

#### 4.2.IV.4.- ENFRENTAMIENTOS Y MUERTES VIOLENTAS

Los enfrentamientos y las muertes violentas constituyeron una esfera esencial en la cosmovisión de los pueblos prerromanos de la Península Ibérica de la que se desprenden continuos vínculos con la estructura social y religiosa. Los conflictos y las muertes violentas aparecen recurrentemente asociadas al clima bélico generalizado de los últimos siglos a.C., pero las sociedades hispanocélticas no necesitaban enemigos externos para tener la muerte como cúspide de algunas prácticas agonísticas y religiosas, entre ellas los sacrificios cruentos.

Las muertes violentas pueden ser analizadas desde distintos puntos de vista, algunos de ellos ampliamente tratados por los especialistas (Almagro-Gorbea y Lorrio, 1993; Ciprés, 1992; Peralta, 2000: 99 y s.), por lo que aquí sólo se pretende sistematizar su estudio desde las fuentes arqueológicas, etnohistóricas o etnográficas a través de algunos ejemplos, así como esbozar posibles interrogantes para otros. Por otra parte, aunque hay prácticas universales que se repiten en otras culturas y cronologías, no se debe cen-

trar el debate en su explicación antropológica, sino en de qué manera se materializaron y evolucionaron dichas prácticas o creencias entre los grupos de la Hispania Céltica y qué significaban para ellos. Sirva de ejemplo el *topos* de las cabezas cortadas o el asunto de los *combates singulares*, que aparece en las luchas de los guerreros épicos atlánticos, en las mitologías hindúes y escandinavo-germanas o en los inicios del auge egipcio (Flores, 2001: 12; Alberro, 2005c), y que a menudo repite el modelo de fratricidios, como la tradición bíblica de Caín y Abel (*Gen.* 4, 1) o la romana de Rómulo y Remo (Plut., *Rom.* X).

Surge de nuevo el tema del arrojo femenino, sus contradicciones, imprecisiones y tópicos. Así, es habitual considerar que cuando las mujeres germanas (Tac., *Germ.* VII 3 y VIII), cimbras (Plut., *Mar.* XXVII 2-5), “celtas” (Polien., *Strat.* VII 50); salmánticas (Plut., *Mul. Vir.* X 248E-249b; Polien., *Strat.* VII 48), cántabras (Str., *Geog.* III 4, 17) o brácaras (App., *Ib.* 72) empuñan las armas en las fuentes clásicas, se está ante un cliché más de los “indómitos indígenas” o ante otra ridiculización peyorativa de las sociedades enemigas de Roma. Véase qué decía Suetonio Paulino del ejército de la britana *Boudicca*, con más mujeres guerreras que hombres (Tac., *Ann.* XIV 35), y que Salustio (*Hist.* II 92→) alude en las guerras sertorianas a las mujeres celtíberas –de *Meobriga*, según Salinas de Frías (2010b)– incitando a sus varones celtíberos a parir, ya que ellas defenderán la libertad.

Por ello, en primer lugar parecería lógico preguntarse hasta qué punto el esquema de mujer guerrera corresponde a un panorama de guerra generalizada a finales del primer milenio a.C., al que las mujeres se han incorporado en cualquiera de sus facetas<sup>614</sup>, o si, por el contrario, las mujeres fueron ajenas a un mundo bélico que en momentos álgidos, como muestran los jinetes de las fibulas, los guerreros campeones, etc., es un espacio masculino. Pero quizás la respuesta se halle en la primera propuesta, en la segunda y también en los grados intermedios. Como se ha señalado, el estudio de las fuentes históricas y de las tradiciones europeas también muestra la capacidad y preparación femenina para participar del espíritu agonístico. Por ejemplo, mientras que en el mundo anglosajón las mujeres, ancianos, niños y enfermos podían ser representados por otros campeones, ya ha quedado dicho que en Irlanda existieron hasta el siglo VI d.C. ricas propietarias obligadas a prestar servicio militar (Le Roux y Guyonvarc’h, 1991: 158 y ss.), y que en la Península Ibérica éstas participaban en muchas de las pruebas y prácticas agonísticas tradicionales conocidas.

#### 4.3.IV.4.A.- COMBATE DE CAMPEONES

El *Combate de Campeones*, tal y como se define en términos históricos, enfrenta a un representante de cada postura en litigio (Talhoffer, 1459), siendo el mejor guerrero

de cada bando el que defenderá los intereses del grupo. La victoria de uno de los campeones es interpretada como un juicio divino, pues es la divinidad quien decide el ganador de acuerdo con el Destino: el combate no puede terminar sin la muerte de un hombre, mas Dios sabe bien cómo terminará<sup>615</sup>. En sentido estricto, se trata de otro tipo de *juicio de Dios* u *ordalia* al uso de los ya expuestos al referirnos a las formas de resolución de disputas del derecho consuetudinario, que se enraíza en conceptos indoeuropeos (*vid. supra* § 4.2.I.6). En lo que a nuestro estudio respecta, el concepto de combate singular a muerte adquiere más relevancia en la Europa del primer milenio a.C. tanto por ser un mecanismo indoeuropeo como por el amplio trasfondo simbólico bajo el que se manifiesta.

En la *Iliada*, que los duelos forman parte del universo del guerrero en distintos grados de violencia, y no siempre a muerte o en un clima bélico frente a un enemigo. El prestigio y espíritu sublime del combate singular aparece en los conocidos enfrentamientos Menelao-Paris, Aquiles-Héctor, etc., pero también se hallaba en cualquiera de las pruebas de competición y alardes de la propia comunidad, como cuando Aquiles invita «a los dos mejores hombres a que por estos premios se golpeen con los puños» (Hom., *Il.* XXIII 659). Tampoco los combates de armas implican el exterminio del rival, sino que aparecen enfrentamientos al toque y sangre (*Ibid.* 801-825). Ello no evita que algunos rituales se hallaran en por el furor guerrero y finalizaran casi con la baja del oponente. Este ejercicio sentaba el escalafón y podía llevar a una situación límite como antesala de los verdaderos combates a muerte en contextos ya totalmente adversos.

En Iberia, en el extremo opuesto mediterráneo, los combates singulares prerromanos también aparecen documentados arqueológicamente en la decoración vascular de la Edad del Hierro y en épocas posteriores. Ejemplo de ello son los guerreros de una lebeta ibérica de San Miguel de Liria (V), del siglo III a.C. (Bonet, 1995: fig. 85), o las distintas escenas numantinas de celtíberos enfrentados fechadas en el siglo I a.C. (Romero Carnicero, 2005: 352 fig. 1; Ramírez Sánchez, 2005: 284 fig. 4) (Fig. 175).

Al igual que los combates singulares escandinavos (Saxo Gr., *His. Dan.* IX: 201), la conquista romana de Hispania está salpicada de narraciones de retos y duelos para dirimir la batalla. En el 151 a.C., en el cerco de *Intercatia* por Lúculo, un guerrero celtíbero a caballo con sus armas de parada retó a los romanos a un combate singular. Como nadie le correspondió, ridiculizó a sus enemigos con una danza hasta que el joven Publio Cornelio Escipión Emiliano aceptó el desafío y le dio muerte (App., *Ib.* 53→; Plb., *Hist.* XXXV 5; Vell., *H.R.* I 12, 4; Liv., *Per.* XXXXVIII 20; Plut., *Praec. Ger. Reip.* X 804f-805a; Oros., *Hist.* IV 21, 2). Dos episodios similares fueron narrados en las

<sup>614</sup> En términos de guerra moderna se hablaría de logística, intendencia, propaganda, fuerza de combate, etc.

<sup>615</sup> Así se refiere un combate singular en la *Chanson de Roland*: «*Deus set asez cument la fins en ert*» (CCLXXX 3872) y «*Seinz hume mort ne poet estre afinet*» (CCLXXXIV 3914).

guerra celtibéricas por Valerio Máximo (III 2, 21→) y por Livio (*Ox.* LIII 164) en 143-142 a.C.

Pero el duelo no se limita a un combate entre los dos oponentes que encarnan a sus respectivos ejércitos, sino que la victoria de Quinto Occio frente al celtíbero Pirreso dio pie a la firma de un pacto de hospitalidad (V. Max., *Fac.* III 2, 21→), y Apiano (*Ib.* 75→) describe las luchas a muerte entre los lusitanos sobre la tumba de Viriato en sus funerales. En este caso, los duelos por el caudillo muerto se asemejan a los juegos fúnebres en honor de los escipiones en Cartagena (Liv., *A.U.C.* XXVIII 21, 2-10), donde la ordalía del combate sirve para decidir el sucesor (Fernández Nieto, 1992).

Ahora bien, el contexto indígena y de guerra generalizada coincide con la recurrente existencia del combate singular entre los pueblos centroeuropeos de la Edad del Hierro. Las guerras contra Roma están salpicadas de retos provocados por los grupos de raigambre germana y céltica, en los que el combate singular aúna un cariz mágico-augural al propio hecho estratégico-anímico de la pérdida de los mejores guerreros (Diod. S., *B.H.* V 29, 2-3→). Así, para los germanos el combate singular con un enemigo se podía interpretar como señal del rumbo que tomaría la batalla o la guerra (Tac., *Germ.* X 6) y los episodios de desafíos de guerreros galos a Tito Manlio Torcuatus y Marco Valerio Corvino en el 349 a.C. (Liv., *A.U.C.* XXVII 17, 8) manifiestan bien el trasfondo simbólico prerromano. Torcuatus se identificó como guerrero ligado a lo divino en el torques que alude a su nombre (Gell., *N.A.* IX 13 10-19→), un símbolo indígena de *devotio* a las divinidades infernales (Castro, 2001). El reto del cónsul M. Valerius Corvus, que venció cuando un cuervo se le posó en el casco mientras atacaba el rostro de un corpulento galo (Liv., *Per.* VII 10→), es la reelaboración de una concepción mítica celta para difundir la victoria romana como designio divino de *Lug* (vid. *infra* § 4.3.II.3.a).

En este contexto de la Europa Céltico-Germana, el combate singular en la guerra era la extrapolación de una concepción ritual-jurídica fuertemente arraigada en la sociedad como mecanismo interno para dirimir disputas en la comunidad. Así lo afirman Diodoro de Sicilia (*B.H.* V 28, 5) y Posidonio (*Fr.* A296, en *Athen.* IV 154a-c) con respecto al del *combate singular* de los galos en el contexto romano (Oakley, 1985), y así recogerá más adelante el derecho germánico las luchas ritualizadas entre litigantes.

En este sentido, resulta interesante constatar que los combates singulares aparecen recurrentemente en las tradiciones jurídicas y míticas posteriores de la Europa Atlántica y de la Península Ibérica. Tal práctica ha sido una de las formas más habituales en el imaginario y en la práctica cotidiana medieval para evitar disputas entre grupos enfrentados y para resolver acusaciones en ausencia de testigos, por la que las dos partes en conflicto luchan y hallan



Fig. 175- Dos escenas de combate singular en la Hispania Prerromana: arriba, el “Vaso de los Guerreros” de Numancia, datado en el siglo I a.C (Museo Numantino, n° inv. N2002); y abajo, *Lebata* del departamento 41 de Edeta (Bonet, 1995: fig. 85, resaltado).

la razón en su victoria<sup>616</sup> (Jourdan, 1992). A partir del siglo XVI fue decayendo hasta el siglo XIX. El análisis de autores como Fernández Nieto (2005) ha puesto sobre la mesa la pervivencia de las ordalías por duelo y la posibilidad de estudiar las antiguas tradiciones indoeuropeas de la Hispania Antigua a través de sus reminiscencias y de la comparación con otros fenómenos coetáneos similares.

Las monomaquias están presentes en la Literatura medieval irlandesa, como por ejemplo en el combate, durante días sucesivos en un bosque entre Cú Chulainn y el campeón del ejército invasor de la reina Medb y en contra de Ferdia (Alberro, 2005a: 203). Pero, como recoge Fernández Nieto (2005: 608 y s.), los *Mabinogi* también evidencian la faceta más “doméstica” de ordalía por lucha, la que sirve a la propia comunidad para resolver graves disputas internas –además de mostrar la importancia de su celebración en primero de mayo<sup>617</sup>–. Se trata de un Derecho ajeno

616 El *juicio de Dios* sanciona en sí mismo la desventaja del físicamente débil, del menos ágil o del menos astuto. Para estos individuos es evidente que el sometimiento a tal prueba implicaría en gran medida ser abandonados por la divinidad. El hecho de que no tuviera más razón el más justo sino el mejor dotado determina un mecanismo de selección natural bastante primario.

617 En el *Mabinogi de Kulwch y Olwen*, cada primero de mayo el rey Arturo pacifica una disputa haciendo luchar a los litigantes. La épica introduce seres mágicos: en el *Mabinogi de Pwyll, príncipe de Dyvet*, se acusa a *Rhiannon* de haber hecho desaparecer a su hijo, lo que se resuelve con una lucha durante la madrugada del primero de mayo. Por



al Romano y sin parangón en Próximo Oriente. En Inglaterra se ha supuesto que la *Wager of battle* pudo asentarse tras la conquista normanda, pues aparece citada por primera vez en el 1077 en un litigio entre sajones y normandos, pero tiene préstamos francófonos que podrían retrasar su origen. Esta práctica, que se constata en Escandinavia en relación a la *Holmgang* vikinga, debió de ser frecuente entre burgundios, alamanes, lombardos y suevos, puesto que se basó en el mismo Derecho Germánico que la *Lex Ripuaria* –siglo VII d.C.– de los francos ripuarios, donde sí aparece recogida.

A pesar de que la ley carolingia refleja una tendencia a suprimir los duelos al señalar que estos se desarrollen con armas de madera, los ciclos épicos y mitos de la época contribuyeron a su divulgación, como cuando Pinabel defendió sin éxito al felón Ganelón frente a Thierry, que luchaba por el traicionado Roldán (*Chanson de Roland*, CCLXXIV-CCLXXVI). Igualmente, en el Sacro Imperio Romano Germánico de Otón el Grande (siglo X) los combates convivieron con el Derecho Romano, pues todavía en el canon 18 del *IV Concilio de Letrán* (1215) se instaba al fin de este tipo de duelos (*vid. supra* nota 333).

En los reinos hispánicos medievales el concepto de combate singular de tradición céltica y renovado por el influjo germano también se registra tanto en el campo mítico como en el jurídico aunque los pasajes fueran escenarios en los que ubicar el imaginario de la épica medieval. A este respecto, el trabajo de A. Iglesias (1981) sobre el proceso al Conde Bera y las ordalías coincide con las progresivas condenas de los duelos y ordalías en los fueros peninsulares, tal y como muestra los fueros de Nájera (1020) (*LO*) o el otorgado a la Iglesia de Oviedo (Martínez Gijón, 1961; Muñoz y Romero, [1847] 1972: 24 y s., nota 34). El arraigo de la resolución de disputas mediante la lucha de campeones es patente en la leyenda de “*los Valientes*” de Grañón (*LO*)<sup>618</sup>.

A pesar de las prohibiciones, la pervivencia de los combates como forma de solventar disputas se sigue rastreando en el derecho consuetudinario que emana de las leyendas y prácticas populares de extrema dureza, tanto en su versión demostrativa como para la propia resolución de disputas, incluso a muerte. Además de las luchas de contacto mencionadas (Robles y Álvarez, 2001: 74), éste es el caso del *Jogo do Pau, cara a cara, varapau, la paliza* asturiana o el *varapalo* castellano, un duelo entre dos contendientes con un palo.

*Rhiannon* combate el campeón Teyrn Twryv Vlian contra un demonio que encarna al autor de la falsa denuncia. También en el *Mabinogi de Peredur*, hijo de Eirawc, se alude al combate entre el Negro Arrogante y la serpiente negra del *Carn* (Fernández Nieto, 2005: 208 y s.).

618 Según la leyenda de *los Valientes*, los habitantes de Grañón disputaron a los vecinos de Santo Domingo de la Calzada un encinar que los segundos utilizaban a pesar de que los primeros lo consideraban suyo. Para evitar el enfrentamiento armado, la titularidad del lugar se decidió con un combate cuerpo a cuerpo sin armas. El de Grañón, un campesino, derrotó al luchador especializado calceatense (Sanz, 1997: 164).

La descripción del combate a palos que aportan J.L. Pérez de Castro (1961) para la zona asturiana y E. Veiga de Oliveira (1984: § 31) –recogiendo datos de X. Lorenzo (1959)– para el área galaico-portuguesa pone de manifiesto que el arraigo de esta técnica de lucha rural también entre el campesinado de Francia e Inglaterra –la *quarterstaff*– no sólo es fue una forma de choque universal mal documentada antes del siglo XIX<sup>619</sup>, sino que también aporta importantes paralelos para considerar su presencia en la Hispania Céltica. En este caso, además, es interesante observar las idénticas vertientes identitarias que albergaban estos lances, puesto que era frecuente que cada unidad de poblamiento-parroquia designara su campeón para luchar y así dirimir un conflicto entre ambas o simplemente para medir cíclicamente su potencial dentro de los fenómenos de rivalidad. Ya fuera uno contra uno o en batalla campal, la romería «*no era de rango si no había palos*» (Pérez de Castro, 1961: 333).

El palo de cerca de 2 metros de longitud no sólo era propio de viandantes y pastores, sino que también era empleado en otras competiciones como saltos<sup>620</sup> y para otras prácticas festivas, como los robos rituales. Así es como aparece en manos de los grupos o fratrías anteriormente tratados (*vid supra* § 4.2.III.3). Los *guirrios* asturleonese saltan los cerrados (Cabal, 1925: 120; Dasairas, 1997: 30), y el palo o *tranga* –palabra indoeuropea– que da nombre a la fratría de Bielsa (*H*) sirve también para golpear a otros personajes –osos–, al uso de los *zarramacos* o *campaneros* de Silió (*S*) con sus cayados (Arco *et alii*, 1994: 224; Urbeltz, 1994; Monesma, 2001: vol. 1). Su empleo es pragmático cuando los marceros cántabros se enfrentaban a animales nocturnos o con otras agrupaciones de pueblos y valles vecinos (Pérez de Castro, 1961: 333 y ss.; Valdivielso, 1992a: 173; Montesino, 1992: 124).

Otro testimonio significativo es susceptible de aplicarse a la Hispania Céltica es el de los **enfrentamientos entre animales** que representan a la comunidad (Costa, [1902] 1981: I, 346), en especial para delimitar fronteras vecinales (Fig. 176). Un legendario combate entre toros de ambas orillas del Guadiana, los de Mourao (*P-E*) contra los de Villanueva del Fresno (*BA*) se cita como presagio de la guerra con Portugal que ganará España (1475-1479) (Palencia, 1975: 185). Coincidentemente, A. Álvarez Peña (2007: 247-249) ha recogido leyendas de combates similares en el centro asturiano, entre los toros de Prumaza y Tameza y entre los de la Virgen de Covadonga y la de Saúbu (Amieva, *O*) para dirimir la propiedad de los pastos del puerto de Toneyo allá donde cayera el animal derrotado. A este respecto, lo que a priori podría considerarse como una

619 Se documenta desde Japón e India hasta Europa. Aunque las alusiones en las fuentes anteriores al siglo XIX al *Varapalo* en Portugal son escasas, el *quarterstaff* inglés se conoce como lucha al menos desde el siglo XVI (Veiga de Oliveira, 1984: 319 y 334). A partir de mediados del siglo XVIII el reformismo borbónico legisla fuertemente para erradicar en España la arraigada violencia popular (Pérez de Castro, 1961: 343).

620 *Vid. supra* nota 609.

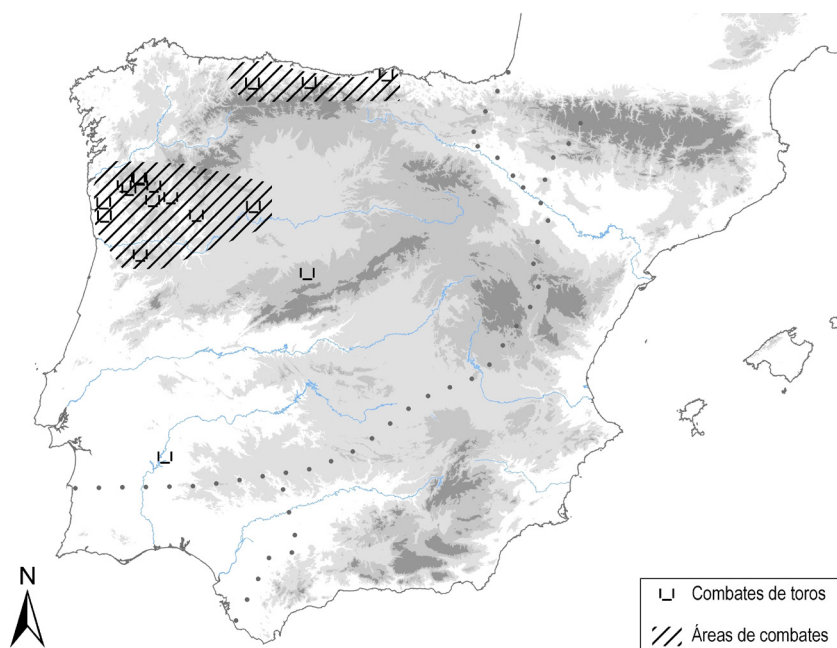


Fig. 176- Mapa de los combates de toros constatados etnográfica o legendariamente en la Península Ibérica.

transferencia del *modus operandi* jurídico humano a los animales para eludir la ley se evidencia como un substrato arcaico mucho más profundo, en tanto que este argumento es similar, incluso en el color de las bestias, a la lucha que relata la saga de Cú Chulainn entre el toro de Munster y el de Connaught en el *Táin Có Cúalnge*<sup>621</sup>.

La escena mítica de dos bestias rivales que representaban a dos comunidades se ha registrado como práctica en el folklore de Portugal y España<sup>622</sup> y, aunque hay testimonio de combates similares en Europa, estos extrapeninsulares son modernos o hay poca información al respecto<sup>623</sup>. Todavía a mediados de siglo XX se conservaba la *engarra* o luchas de toros tudancos cántabros (García Lomas, 1949: lam. XVII-1), y esta simbología ordálica presidía otros enfrentamientos de toros: tanto en las tierras de Alba (ZA) (Rodríguez y Rodríguez, 1983: 133) como en las *chegas* de

numerosas poblaciones “*de la raia*” galaico-lusitana<sup>624</sup> se enfrentaban los bueyes locales entre sí para elegir al buey comunal, el cual, entre otras labores, tenía que medirse con los de otros municipios. El resultado de la lucha del *touro do povo* suponía la vergüenza o la gloria para la aldea (Veiga de Oliveira, 1984: 252 y ss.).

Las luchas entre bueyes o entre otros animales acabaron como meros espectáculos de ferias y fiestas locales<sup>625</sup>. En última instancia, los enfrentamientos tradicionales entre los campeones de los grupos de jóvenes y mozos que se repetían cíclicamente también muestran tal concepción (*vid. supra* § 4.2.III.3 y IV.2).

A tenor de lo expuesto, en la Hispania Prerromana, especialmente en la Céltica, se infieren dos tipos diferenciados de combates singulares a muerte, pero basados en un mismo concepto ordálico de resolución de disputas. En el primero, para dirimir cuestiones enconadas de ámbito interno de la comunidad, los implicados podían defenderse

621 La interpretación de que tal lucha simboliza el combate bipolar entre la luz y las tinieblas propuesta por V. Kruta y S. Cernitu (2007: 22) redunda de forma mítica en este concepto. En cuanto al color rojo de uno de los bueyes, también es interesante señalar otros cuentos de la Península Ibérica que, como el de *La santa vaca*, responden al cuento-tipo de *El bueyecito rojo* (Camarena y Chevalier, 1995: § 511A).

622 En sentido general, estos combates reglados sólo organizaban y potenciaban el comportamiento instintivo de establecimiento de jerarquías entre machos. El enfrentamiento, a base de testarazos y empujones, finalizaba con la retirada o rendición de uno de los ejemplares contendientes, y raramente se lastimaban los animales. No obstante, el combate natural entre toros sementales puede ser extremadamente violento y acabar en la muerte o inutilidad de uno de ellos (Veiga de Oliveira, 1984: 254; Del Estal, 2005: 40).

623 En los años 20 del siglo XX se instauraron en los cantones alpinos de Suiza –Valais– y en las regiones colindantes de Francia –Alta Saboya– y de Italia –valle de Aosta– los *combats de reines*, en los que se enfrentaban vacas hasta quedar la *Reine des Reines* / *Reina dou lacë* (Saumade, [1998]: 82). Luchas semejantes se daban también en lugares tan distantes como la Turquía georgiana-armena –la *boğa güreşleri* de Artvin (Tokdemir, 1993: 186)– y el Norte de Irán, pero desconocemos su antigüedad y contexto.

624 La *chega dos bois* en Muíños (OR) y sus pedanías ha sido acosada por grupos ecologistas hasta forzar su desaparición reciente. No ha sucedido así en el tercio norte de Portugal, donde la *chega* o *luta dos bois* – generalmente de raza barrosa– tiene gran respaldo popular, por ejemplo, en Braga: Cabeceiras de Basto, Vila do Gerês (Villar da Veiga, Terras de Bouro), Caldas das Taipas (Caldelas, Guimarães); en Gondar (Amarante) de Porto; en Vila Real: Boticas, Padornelos (Montealegre), Pitões das Júnias (Santa Maria das Júnias, Montealegre), Curral das Vacas (Santo António de Monforte, Chaves); en Braganza: Vila Flor (Caldelas) y Lamalonga (Macedo de Cavaleiros). También en tierras de Castro Daire en Viseu (Veiga de Oliveira, 1984: 252-254).

625 Aunque el vínculo del hombre con los perros (*vid. supra* § 4.2.1.2), carneros y machos cabríos es ancestral, las luchas organizadas en ferias rurales (Rodríguez y Rodríguez, 1983: 133) generan más dudas sobre su trasfondo de combate singular que las de los toros, dado que en los bóvidos confluyen otras leyendas y vínculos simbólicos con sus comunidades que los animales pequeños a priori no tienen. Con todo, una vez finiquitado el sistema comunal, los enfrentamientos entre animales se han convertido en un atractivo turístico o económico.

a sí mismos pero, al trascender el asunto al grupo familiar y al entorno más relacionado, podrían ser sustituidas por otros campeones. De este contexto emanaría la concepción del combate propiamente de campeones, que sustituye la masacre de una guerra abierta entre dos ejércitos por un duelo entre los máximos especialistas. El guerrero, transformado cuanto menos a través de los cánticos, la música y el trance sagrado que le vincula a divinidades como \*Band-<sup>626</sup>, representa a su comunidad, y el resultado de su acción vendrá determinado por la voluntad divina.

Otro aspecto relacionado es la **extracción social de los guerreros** que protagonizaban los combates. Ciprés (1993: 93) resaltó que, en las fuentes literarias, el que lucha con Escipión Emiliano en *Intercatia* era un *rex* (Floro, *Ep.* I 33, 11) y un *dux* para Valerio Máximo (*Fac.* III 2, 6), mientras que Caro es στρατηγόν ‘caudillo’ de Segeda (App., *Ib.* 45) y Retógenes simplemente un bárbaro (*Ibid.*, 53→) o un “hombre” (*Ibid.*, 94).

Bien se tratase de jefes del núcleo local o de caudillos aclamados por los guerreros en circunstancias extremas (Diod. S., *B.H.* XXXI, 42; XXXIII 1; Floro, *Ep.* I 34, 4), la interpretación más generalizada los señala como una élite de linaje (García-Gelabert, 1991: 104; Parceró, 2002: 182 y ss.). Así lo atestiguarían el hecho de que se considere al celtíbero Pirreso como un guerrero que aventajaba en «*nobleza y valor a todos los celtíberos*» (V. Max., *Fac.* III 2, 21→); las descripciones de armas resplandecientes y la posesión de un caballo (App., *Ib.* 53→); y la representación en cerámicas de una panoplia compuesta de espadas, lanzas, jabalinas, cascos, escudos y grebas (Fernández-Nieto, 1992: 383, fig. 1; Ciprés 1993: 92; Lorrio, 2010).

Sin embargo, es en este contexto de élite guerrera en el que se ha de valorar la capacidad del *campeón* para romper dicho esquema y acceder a la élite social. En primer lugar, los autores clásicos pudieron engrandecer la categoría del indígena –intencionadamente o no– y mostrarlo como un gran jefe aunque pudiera ser otro tipo de guerrero en pleno éxtasis heroico. Del mismo modo, las cerámicas indígenas, además de poder albergar un leguaje iconográfico propagandístico (Olmos, 2003), también podrían estar imitando escenas de combate grecorromanas y, por tanto, reproduciendo clichés externos. Pero, además, es necesario recordar la alta consideración social del campeón que salía airoso de los combates singulares y de otras tantas prácticas agonísticas descritas con anterioridad. Por tal razón, y atendiendo a las frecuentes recompensas en forma de premio o de botín ganado a sus oponentes que se testimonian en las leyendas y tradiciones de la Península Ibérica, dicho prestigio social pudo acompañarse en la Hispania Céltica de acumulación de riquezas y del control del resto de la población a través de la patente autoridad.

626 El vínculo de ligazón de *Bandu-*, versión lusitano-galaica de *Cosus* o del céltico *Ogme*, -ios, ata y liga a los guerreros y los conduce al campo de batalla (García Fernández-Albalat, 1999b: 188 y ss.; Peralta, 2000: 225 y ss.).

A colación de este tema, también sería interesante profundizar en la importancia del proceso de legitimación de la lucha a muerte en relación con el poder de intervención de jueces neutrales, ya fueran especialistas religiosos, asambleas, etc., pues en época medieval los nobles podían retar a muerte directamente sin pasar por el juez.

#### 4.2.IV.4.B.- MUTILACIONES, EJECUCIONES Y SACRIFICIOS CRUENTOS

El carácter belicoso que los autores clásicos atribuyeron a los pueblos prerromanos de la Península Ibérica (Str., *Geog.* III 3, 8; Just., *Ep.* XLVI 2, 1) se corresponde con los testimonios arqueológicos y con la imagen que ellos mismos proyectaron en la iconografía de sus monedas, cerámicas, esculturas y otros elementos como las fibulas (Figs. 144 y 175) (Almagro y Torres, 1999; *vid supra*). Todas estas imágenes componen un escenario donde, como se ha expuesto anteriormente, las comunidades conviven con lo que hoy se considera “muertes violentas”. Las mutilaciones de distinto tipo y los sacrificios cruentos de personas en la Hispania Prerromana que han sido descritos por los textos muestran en ocasiones importantes semejanzas con el mundo céltico, lo que permite vislumbrar interesantes facetas sociales y simbólicas (Almagro-Gorbea y Torres, 1999; Sopena, 1995: 149-154; Brunaux, 1996: 59 y ss.; Aldoush-Green, 2001; Marco Simón, 2006; Sterckx, 2005d; Alfayé, 2009: 287 y ss.).

Desde la Antigüedad, las alusiones a los sacrificios humanos en la Hispania Prerromana aparecen más como un juicio de valor moral para estigmatizar a los crueles bárbaros frente a un narrador supuestamente civilizado. Las fuentes no valoran el trasfondo del mundo simbólico ni analizan si dichas acciones eran una reacción desesperada-fruto de la escalada bélica. Posteriormente, el morbo popular del tema ha superado lo científico y, desde los primeros estudios célticos, se han buscado lugares y motivos para las ofrendas sanguinarias<sup>627</sup>. Pero si se avanza en la conjunción de las evidencias arqueológicas y de los textos clásicos con la tradición literaria y el registro etnográfico de prácticas y nociones posteriores desde planteamientos etnohistóricos y etnoarqueológicos, se confirman aspectos ya conocidos y se atiende a otros rituales de muerte violenta ajenos al contexto cristiano que aparecen en el folklore. Esta vía, con independencia de que muestre prácticas antropológicamente frecuentes, permitirá considerar la existencia e importancia de tales rituales prerromanos.

627 En este sentido, se han de revisar los primeros pasos de la Arqueología, puesto que en ellos había más interés por ubicar ofrendas sanguinarias que por estudiar el contexto de ciertas estructuras. Así lo ponen de manifiesto S. Alfayé *et alii* (2002; 2009: 145-178) con el estudio de las denominadas piedras / altares “de sacrificios humanos”, como la que el Marqués de Cerralbo supuestamente localizó en Monreal de Ariza (Z), cuando se trata de un berrocal rodeado de materiales bajomedievales de los siglos XIII y XIV.



## Mutilaciones

En primer lugar, hay que aclarar que las **mutilaciones** no llevan aparejada la muerte del individuo, por lo que estas prácticas cruentas se han de enjuiciar desde su propia óptica funcional y simbólica: para causar la “muerte” a una persona no es necesario acabar con su vida o cortarle la cabeza; para evitar que un enemigo empuñe un arma o una azada tampoco es necesario cortar la mano entera. Por tanto, hay varios tipos de mutilaciones en función del tipo de miembro amputado, del fin o de si éstas se producen *post-mortem* o en vida del mutilado.

Otro aspecto digno de tener en cuenta como actitud de guerra y por su simbolismo específico son las repetidas mutilaciones en un mismo cuerpo que derivan en su descuartizamiento. Esta práctica no es frecuente en los textos clásicos y, de hecho, se especifica que los lusitanos «*examinan las entrañas sin separarlas del cuerpo*» (Str., *Geog.* III 3, 6→). Sin embargo, de acuerdo con Marco Simón (2006: 201, nota 27), esta tradición podría estar representada en el contexto lusitano en el mutilado de brazos y piernas que aparece en el extremo distal izquierdo de la “lúnula” de Chão de Lamas (Miranda do Corvo, P-C). Además, desmembramientos y descuartizamientos aparecen con frecuencia en las actitudes de guerra antiguas –véase otros “bárbaros” escitas (Hdt., *H.* IV 62, 4)–, medievales y posteriores de la Península Ibérica y de Europa, lo que habría que advertir como una práctica arquetípica (Fig. 177).

Así aparece en pasajes míticos como los ciclos artúricos (Sterckx, 1986b: 28 y ss.; 2005d) y el *Cantar de Roldán*, cuando su padrastro Ganelón muere descoyuntado por traidor (*Chanson de Roland*, CCLXXXIX). El descoyuntamiento por caballos también aparece en cuentos de la tradición oral de la Península Ibérica<sup>628</sup> y el descuartizamiento, en las crónicas de la Reconquista. Llama la atención que, según las fuentes medievales, se trata de prácticas tanto cristianas como musulmanas –para con los cadáveres de los caudillos cristianos (CAI, II 183)–, pues concretamente la cabeza y la mano y el pie derecho servían como testimonio de la victoria y como símbolo de venganza para los familiares (Pérez González, 1997: 121). Estos usos pueden indicar tanto un empleo universal como la adopción de un simbolismo propio de los cristianos a los contrarios.

Evidentemente, las mutilaciones cruentas son prácticas universales asociadas a procesos bélicos o represivos que encierran distintas simbologías y funciones según el contexto cultural, el tipo de miembro cercenado y la actitud para con él, aunque por lo general es difícil desligar lo funcional de lo simbólico. Así sucede, por ejemplo, cuando en las grandes culturas mesopotámicas se colgaban las cabezas de los enemigos en los muros de la ciudad, puesto



Fig. 177- Detalle del mutilado de la lusitana “lúnula” de Chão de Lamas (Miranda do Corvo, P-C) (MAN n° 28589) (a) –ya presentado por G. Sopena (2009, figs. 6a y b)–; y una de tantas imágenes de mutilaciones bélicas, en este caso uno de los desastres de la Guerra de Independencia (1808-1814), Grande Hazaña! Con muertos!, de Francisco de Goya (§ 39) (b).

que su exhibición aúna tanto un significado de trofeo como ejemplarizante, intimidatorio e incluso propiciatorio (Daremberg y Saglio, 1969: 973 y ss. § *sacrificium*; Sopena, 2009, fig. 7). En este sentido, lo interesante de las mutilaciones en el mundo hispanocéltico es que, a priori, parecen consecuencia directa de un conflicto entre contendientes de tal contexto céltico, con un rico lenguaje simbólico.

Por ejemplo, el rey pagano de Mercia (ING), Penda, amputó la cabeza y el brazo derecho a San Osvaldo de Northumbria a mediados del siglo VII (McCluskey, 1998: 67 y s.). De igual modo, este ritual se manifiesta entre los celíberos como una señal de identidad, imagen que tanto los enemigos como toda o parte de la propia sociedad prerromana transmite a través de su iconografía. La frecuente amputación céltica de manos y cabezas que citan las fuentes clásicas y su presencia en el imaginario celíbero y lusitano elevan estas prácticas a hitos étnicos, pero no por ello se han de dejar de investigar en la Península Ibérica otros tipos de mutilaciones, como las de senos, que se han propuesto en la Europa Céltica a raíz de tradiciones y leyendas posteriores (Sterckx, 1986b: 20 y ss.).

La **mutilación de manos** fue una tradición hispanocéltica que aplicaron los generales romanos como medida represora en la Península Ibérica, un tema bien estudiado por G. Sopena (1987: 99-114; 2009) y F. Marco (2006: 201 y ss.). Las referencias de los autores clásicos a esta estrategia está bien documentada en las guerras celíberas y lusitanas (V. Max., *Fac.* II 6, 11; III 2, 21→), como cuando se practicó a los jóvenes rebeldes de Lutia (App., *Ib.* 94→) o a los 500 “nobles” hispanos tras haber sido invitados amistosamente por el procónsul Serviliano (Oros., *Hist.* V 4, 12).

A este respecto, llama la atención que la crueldad que transmiten las fuentes (D. Cass., *H.R.* LIV 5, 1-3) acerca

628 En Santa Cruz de los Cáñamos (CR) se relataba en 1984 un cuento acerca de un joven que, tras ser acusado falsamente, es desmembrado por cuatro caballos y resucitado con unas hierbas de un amigo para reclamar justicia (Moner, 1988: 431, 56-59).

de Publio Carisio, legado de Augusto en la Lusitania enviado para someter a los astures hacia el año 26 a.C., ha pervivido en el imaginario colectivo de las zonas asturianas de Aller y Lena, tal como recogieron A. Álvarez Peña y G. Fernández (Camino *et alii*, 2005: 30-34; Balbín *et alii*, 2007: 100 y s.). Todavía en el segundo cuarto del siglo XX se asustaba a los niños que se portaban mal, a modo de *Coco* u *Hombre del Saco*, con un «*que viene Carisio y te cortará las manos*».

Esta mutilación represiva romana tiene explicaciones prácticas y simbólicas. De una parte, se busca deliberadamente la supervivencia del individuo, pero inutilizando su capacidad guerrera, con lo que se genera en el enemigo un desequilibrio económico y social porque se mantiene con vida a personas improductivas, a las que es necesario alimentar o eliminar trágicamente (*vid. supra* § 4.2.III.8). Por otro lado, se evidencia que estas amputaciones tenían varias facetas simbólicas relacionadas con la importancia de la diestra en la mentalidad indoeuropea (Herz, 1990; Marco Simón, 1986a; *Id.*, 2006: 201 y ss.) (*vid. supra* § 4.2.I.5). La primera atañe a la mera humillación física del amputado y de su comunidad de cara al represor, en tanto que estigma de por vida para el derrotado y exvoto para el vencedor<sup>629</sup>. Otro caso paradigmático era la práctica de consagrar la mano derecha de los prisioneros que Estrabón (*Geog.* III 3, 6→) cita entre los lusitanos.

En segundo lugar, la amputación se puede enfocar como una forma romana de hablar el mismo lenguaje simbólico que los indígenas, especialmente en relación con la significación de la mano derecha, los pactos y la fidelidad en tiempos prerromanos (*vid. supra* § 4.2.I.5), romanos y posteriores (Marco Simón, 1986a). A este respecto, resultan interesantes, entre otros (Kelly, 1988: 221), dos pasajes medievales. Así, en la *Chanson de Roland* (CXLII 1903) del siglo XII, el héroe corta en duelo la mano derecha a Marsil, rey taifa de Zaragoza y aliado de los francos, a los que posteriormente traiciona y planta batalla junto a los vascones. Un segundo texto tiene de protagonista a Rodolfo de Suabia, el cual había aceptado ser coronado anti-rey por los nobles frente al legítimo emperador Enrique IV. Tras la muerte de Rodolfo en batalla en 1080, le cortaran la mano derecha, con la que le había jurado fidelidad (Airlie, 2003: 126).

La constatación de la causa-efecto entre la deslealtad y la amputación de mano juradera en la Edad Media europea y de la Península Ibérica es muy interesante porque podría reforzar la simbología de las *tesserae* que representan manos, no sólo como metáfora de lo que está en juego en

la materialización del pacto de fidelidad<sup>630</sup>.

A tenor de unos y otros testimonios de las mencionadas formas represivas romanas, es posible plantear que Roma asumiera –si es que no refrescó (V. Max., *Fac.* II 6, 11; Fron., *Str.* IV 1, 42)– en sus campañas de la Península Ibérica un lenguaje existente en la Hispania Prerromana relativo a la amputación de la mano derecha como castigo por la ruptura unilateral de un pacto.

En cuanto a la **decapitación**, se trata de una medida que, sea cual sea su fin –intimidatorio, ejemplarizante, vejatorio, votivo, propiciatorio, etc.–, lleva aparejada indefectiblemente la muerte del individuo, independientemente de la circunstancia por la que haya sucumbido, pues la amputación de la cabeza puede haberse producido *posmortem*. Los ejemplos de exposición pública de cabezas son universales y constantes en Próximo Oriente y Europa, desde los escitas (Hdt., *H.* 64, 1) y las purgas en las que Sila llenó el foro romano de cabezas clavadas en picas (D. Cass., *H.R.* XXXIII 109, 21) (Voisin, 1984; Cantarella, 1996: 151 y s.), a las cabezas de los caudillos musulmanes cortadas por los héroes francos (*Chanson de Roland*, CXLII 1904), pasando por las ensartadas en lanzas que fueron colgadas en las paredes más altas de Toledo tras la victoria cristiana en el siglo XII (Rouche, 1987: 486; Pérez González, 1997: 117 y ss.).

La mutilación de la cabeza de los enemigos está bien atestiguada por distintas fuentes entre los mercenarios iberos del ejército cartaginés (Diod. S., *B.H.* XIII 57, 3→) y entre los grupos célticos europeos, como los galos y boyos, ya fuera como trofeo (Plb., *Hist.* II 28, 10; III 67, 3; XXI 38; Liv., *A.U.C.* XXXVIII 24, 9; Diod. S., *B.H.* 29, 4-5→) o para consagrarla a las divinidades junto a armas y oro, así como para depositarla en los santuarios (Liv., *A.U.C.* XXIII 24, 11-12; Diod. S., *B.H.* V 27, 4). De hecho, los autores grecorromanos consideraron frecuente entre ellos la práctica de colgar o portar la cabeza del enemigo en el caballo como una actitud de guerra (Just., *Ep.* XXIV 5, 6; Str., *Geog.* IV 4, 5→), un tema recurrente de los estudios célticos (Sterckx, 1986b; Sopeña, 1987: 102 y ss.; Brunaux, 1996: 86 y s.; Aldoush-Green, 2001; Alberro, 2003a; Marco Simón, 2006: 202 y ss.).

Los trabajos de B. Taracena (1943), G. López Monteagudo (1987), G. Sopeña (1995: 149 y s.) o M. Almagro-Gorbea con A. Lorrio (1993) y M. Torres (1999) han analizado la materialización arqueológica en la Península Ibérica de esta misma iconografía simbólica en los báculos celtibéricos, en la expansión peninsular de las “fibulas de caballito” o la aparición misma de decapitados en el ataque al pobla-

629 Aunque difícil de constatar arqueológicamente, sería interesante preguntarse acerca de los posibles significados de las amputaciones romanas entre los propios grupos indígenas. De una parte podrían haber sido causa de orgullo como testimonio de resistencia; por otro lado, podrían tener la misma consideración que para los invasores en tanto que identificaban a un individuo o comunidad desleal de la que había que desconfiar.

630 El hecho de que la amputación de mano aparezca legislada en los reinos hispánicos, véase el *Fuero Viejo de Castilla* (II 2, 6) del siglo XIV, en relación a la violación de mujeres, advierte de que se trata de una pena más o menos habitual para castigos ejemplarizantes y donde el concepto de fidelidad puede alcanzar numerosas dimensiones: fidelidad a la pareja, a las normas de la comunidad, etc.

do de La Hoya a mediados del siglo IV a.C. (Llanos, 2008) (Fig. 178).

También, las cabezas cortadas reales o grabadas en las murallas de castros como el de Armea (OR), Yecla de Yeltes (SA) o el de Talaván (CC) (Blázquez, 1958: 47 y s.; *Id.*, 1962; Heras *et alii*, 2003: 134) representan una verdadera “guerra psicológica” (Tenreiro, 2007b: 384), al tiempo que una intencionalidad de protección mágica, como las clavadas del ámbito ibérico –Puig de la Nao o Ullastret– (Rovira, 1999: 28) y en la legislación y literatura medieval irlandesa (*Táin*, 155; Kelly, 1988: 221). De hecho, la relación de las cabezas cortadas con las murallas adquiere una finalidad apotropaica por su presencia en algunos castros británicos como Bredon Hill (Kemerton, Worcestershire) o Stanwick Camp (Richmondshire, North Yorkshire) (Aldoush-Green, 2001), que podría vincularse a un idéntico fenómeno en las fases del Bronce Final del Chao Samartín (Grandas de Salime, O) (Villa y Cabo, 2003: 146 y s.; Alfayé, 2007: 24 y ss.).

En la Hispania Céltica, la cabeza cortada debió de tener también connotaciones votivas a tenor de una cabeza de piedra junto a dos aras en Fresno de Sayago (ZA) –una dedicada a la diosa prerromana *Bane*– en lo que parece ser una mesa de sacrificios (López Monteagudo, 1989: 41), al uso de las que aparecen sobre los altares-trofeo de la Galia (Brunaux, 1996: 84 y ss.). Este objetivo votivo también es el más coherente en la necrópolis de la Osera (Chamartín de la Sierra, AV), del siglo IV a.C., como ritos de clausura de la necrópolis ante la expansión del recito amurallado (Sopeña, 1995: 204 y ss.; Baquedano y Martín Escorza, 1998: 89 y ss.), lo cual no excluye un posible alineamiento de connotaciones astrales (*vid. infra* § 4.3.II.1).

Otras evidencias de la consideración de las cabezas es la conservación de las de los enemigos famosos embalsamadas en aceite de cedro entre los galos (Str., *Geog.* IV 4, 5→), lo cual podría estar representado en la Hispania



Fig. 178- Fibula de jinete y caballito celtibérica que porta una cabeza (Jimeno, 2005: fig. 228).

Céltica a través de un vaso de *Uxama* –donde aparece una cabeza dentro de lo que parece una urna (Cabré, 1918)– y, como han expuesto M. Fernández de Escalante (1981) y Almagro-Gorbea (2009: 120; 2010), en la mención medieval a la exposición de cráneos en el *Cantar de los Siete Infantes de Lara*. Unos y otros testimonios muestran cierto afán expositivo de la victoria, pero, lo más interesante para conocer las sociedades hispanocélticas es el posible valor mágico de las cabezas, puesto que en ellas se hallaría el “alma” o “esencia” del decapitado (*sensu* Sterckx, 1986b). Por tanto, las consecuencias de este acto serían inmediatas tanto para el difunto como para su familia, así como para el captor de la testa. El trofeo no sólo reside en demostrar la muerte del enemigo, sino en haber conseguido su humillación en esta vida y en la otra, pues se impedía la transigración del alma del difunto y al tiempo se podían incluso captar sus cualidades.

En última instancia también se ha de profundizar en aquellas tradiciones peninsulares en las que la cabeza de santos y mártires cristianos tienen cualidades curativas o bendicen campos y cosechas. Este es el caso de los relicarios con forma de cabeza de plata que albergan el cráneo de San Gregorio Hóstiense en Sorlada, (NA), San Guillermo de Obanos (NA) y San Vitor de Gauna (VI) y a través de cuyas bocas mana el agua que previamente se ha vertido dentro de la calavera. Aunque el escaso párrafo en el que A. Llanos (2008: 1279 y s.) nos trasmite esta tradición no nos permite asegurar que se trate de una perduración céltica como el autor afirma, no hay duda que la fuerza visual y trascendencia apotropaica de tal ritual debe hacernos repensar estas escenas en la Céltica.

### Sacrificios cruentos

Varios pueblos de la Hispania Céltica aparecen relacionados con los **sacrificios cruentos** de humanos, como los lusitanos (Str., *Geog.* III 3, 6→; Liv., *Per.* II, 20→), los vettones (Plut., *Quaest. Rom.* LXXXIII) y los vascones (Prud., *Peris.* I. I 94-98→). La existencia de estas prácticas en otros grupos del centro de la Península Ibérica (Blázquez, 1958) deriva de la interpretación de estructuras arqueológicas, como los altares de sacrificios de Ulaça, Pias dos Mouros o Panoias (Marco Simón, 1993a: 494 y ss.; Correia, 2010), y de depósitos rituales de cráneos golpeados, como en Castelo de Garvão. En el resto de la Céltica, desde los britanos hasta los gálatas de Asia Menor (Aldhouse-Green, 1995a: 156 y ss.; Dandoy *et alii*, 2002), también se documentan arqueológicamente sacrificios de personas de todas las edades –niños, mujeres y varones– y por distintos procedimientos, como el ahogamiento o el estrangulamiento cervical (Torres Martínez, 2011: 482-486).

Más difícil sería determinar la función del sacrificio. Entre los lusitanos se describen como rituales de adivinación realizados con prisioneros, quizás también previos a un combate singular al uso de los germanos (Tac., *Germ.* 9, 6). El mencionado sacrificio vetón de Bletisama fue entendido



por Roma como una ofrenda a los dioses «*de acuerdo a una costumbre*» local (Plut., *Quaest. Rom.* LXXXIII). Esta utilidad concuerda con la otorgada entre los germanos y en la Galia, puesto que servía para propiciar entre las divinidades la supervivencia del pueblo cada año, o la resolución de problemas inmediatos (Tac., *Germ.* 9, 1-2; *Id.*, *Ann.* XIV 29-30 y 32; Str., *Geog.* VII 2, 3; Luc., *Phar.* I 444-446). Pero la decapitación y el asesinato también pueden partir del pensamiento enraizado en la Europa prerromana de que un mal o víctima sólo se apaciguaba o marchaba con otro, tal y como se libraba un galo o un romano de una enfermedad (Caes., *B.G.* VI 16).

Según las fuentes clásicas (Str., *Geog.* IV 4, 5→), los sacrificios estrictamente de humanos fueron extirpados de las comunidades indígenas por los romanos y, aunque propios de la mentalidad indoeuropea (Sergent, 1995a: 188 y s.), no tienen cabida bajo el culto cristiano<sup>631</sup>. Pero la simulación de sacrificios de personas en creencias y prácticas tradicionales de la Península Ibérica evidenciaría rasgos de este tipo de rituales en la Hispania Céltica que se habrían adaptado a las nuevas circunstancias socioculturales. En este sentido, M. Tenreiro (2007: 183) ha relacionado los posibles depósitos prerromanos de humanos en las murallas de castros y *oppida* citados con anterioridad (Aldhouse-Green, 2001; Alfayé, 2007: 24; 2009: 294 y ss.) con los ritos de fundación recogidos por P. Sébillot y P.G. Brewster (1971) en Francia, en los que los albañiles se abalanzaban sobre el primer transeúnte para darle un leve golpe en la cabeza, o en los que se intentaba atrapar y enterrar la sombra del primer varón que pasaba por la fosa de cimentación.

Otra costumbre expandida por todo el territorio de España y Portugal que podría sugerir la transformación de rituales de sacrificios cruentos humanos son los *peleles* antropomorfos cuyo destino es ser inmolados públicamente (Fig. 179). Su construcción solía correr a cargo de la comunidad a través de la *rapaziada nova* y de fraternías de mozos y mozas, aunque también podían ser muñecos familiares. En la mayoría de los casos se ajustan al ciclo de invierno, principalmente al inicio –Navidad, Nochevieja y carnaval– y también al final, en torno a las festividades de San Jorge (23/IV), *mayos* y otras asociadas<sup>632</sup>. Los distintos nombres con los que se denominan<sup>633</sup> han sido interpreta-



Fig. 179- Judas ajusticiado por ahorcamiento y fuego en Moreda (VI), dos de los tres suplicios narrados en los *Commenta Bernensia de Lucano* (Phar. I 445→). Foto: G. Lz de Guereñu (Jiménez, 1991: 50).

dos como una representación de la traición a Jesús, o bien antropológicamente, como manifestación de los males de la comunidad que hay que combatir y expulsar (Caro Baroja, 1974: 146; Veiga de Oliveira, 1984: § 1y 6; Arco *et alii*, 1994: 312 y s.).

En este sentido, los peleles van más allá de la figura del traidor bíblico y tienen connotaciones propiciatorias en el paso del ciclo sombrío al luminoso<sup>634</sup> que hacen difícil desligarlos de otras expulsiones simbólicas que se conocen desde la Antigüedad<sup>635</sup>. Estas mismas características se encuentran en tradiciones semejantes en Centroeuropa con otros personajes –Lutero, brujas, etc. (Veiga de Oliveira, 1984: 23)– y, como ya intuía el antropólogo portugués J. Dias (1948b: 7 y ss.), la “*imolação simbólica*” del Judas

631 En el Cristianismo los sacrificios humanos no tienen cabida como forma adivinatoria ni como ofrenda a Dios en sentido estricto. No por ello el culto cristiano deja de estar construido sobre los martirios de santos y beatos y de estar encabezado por el sacrificio universal de Cristo.

632 Una de las fechas para sacrificar al pelele era Domingo de Resurrección, como en Vila do Conde (*P-O*), en Alcázar del Rey (*CU*) o en zonas de León (Veiga de Oliveira, 1984: § 6; López Loureiro, 2007: 455), y en general otros días de Pascua. Se trata de un proceso de atracción de las fiestas profanas a días señalados del calendario cristiano (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

633 Por ejemplo, *João* (Gondomar, *P-O*), *Judas* (Yanguas, *SO*; Cornago, *LO*; Vila do Conde, *P-O*), el *Maquilandrón* (Piedralaves, Arenas de San Pedro, *AV*), *Maio* (Entrimo, *C*), *Mayo* (Alhama de Murcia, *MU*), *Meco* y *Meca* (El Bierzo, *LE*), *Micaela* (Buño, *C*), *Peirotos* (Gistain, Bielsa, *H*), *Pero-Palo* (Villanueva de la Vera, *CC*), *Peribolo* (Letur, *AB*) y *Miércol* en la albaceteña Lezuza (González Pérez, 1983: 150; Veiga de Oliveira,

1984: § 6; Ramírez y Chumillas, 1993; Arco *et alii*, 1994: 312 y ss.).

634 Los que se queman para Navidad y Año Nuevo dicen representar el año viejo que muere. De ahí los nombres de *Entroidos*, *Antroidos*, *O vello/vella* en Galicia (Arco *et alii*, 1994: 312 y s.). En Garayo (*VI*) los mozos hacen monigotes que representan el año viejo y los queman públicamente (Caro Baroja, 1974: 145 y s.). Esto es lo que también hacen con el tronco de Navidad y otros pellejos prendidos que se paseaban por las calles, por ejemplo, en Amarita, Onrait o en Gazeo (*VI*) (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

635 Caro Baroja (1974: 146) recordaba que en el Norte de la Península Ibérica se apaleaban tradicionalmente para expulsar el hambre, tal y como lo citaba Plutarco en su patria helena de Queronea (*Quaest. Conv.* VI, 8 I 693e-694a).

no es más que la supervivencia de un rito de vegetación realizado por nuestros antepasados en el adviento de la primavera y «*relacion-se também com verdadeiros sacrificios humanos praticados em épocas remotas*».

Von Sydow (1934) y Van Gennep (1937-1958) ya señalaron estas interpretaciones como universalistas y basados excesivamente en una visión de los campesinos como seres primitivos. Sin embargo, existen argumentos a través de los cuales, independientemente de la innovación y evolución posterior de las tradiciones, se puede enlazar con el ritual galo de los muñecos de paja y madera en el que se quemaban hombres y todo tipo de animales e insectos en sacrificio (Str., *Geog.* IV 4, 5→) y, por ende, inferir su presencia cuando menos en la Hispania Céltica.

La hipótesis plantea que estas figuras sean una adaptación cristiana y medieval de los sacrificios humanos. La muerte física y simbólica del Judas o las *Velhas* no se reduce a su abandono. Recurrentemente acababan colgados, en la hoguera o lanzados al río o al pilón, lo que llevó a Frazer (1922: 531, 685 y § LXIV) y a su escuela a deducir un sacrificio a una divinidad de la vegetación. Pero, aún más, el hecho de que los peles sean sacrificados tradicionalmente por asfixia, por fuego y por ahogamiento, en algunos casos encadenando un suplicio con otro (Veiga de Oliveira, 1984: 35 y s.; Arco *et alii*, 1994: 313; García Sanz, 1996: 54-56)<sup>636</sup>, coincide exactamente con una larga tradición de raigambre indoeuropea.

En el contexto romano tales suplicios son sobradamente conocidos de forma independiente (Cantarella, 1996), pero, como han estudiado F. Delpech (1997b) y G. Hily (2007: 569-587 y 613-628) en diversas narraciones y leyendas relativas, entre otros, a santos o al mismo dios *Lugus*, la *Threefold death* o *triple muerte celta* aparece bien definida en el mundo céltico y germano como un ritual en sí mismo.

El ejemplo mejor conocido son los tres sacrificios humanos consecutivos que realizaban los galos en la *Commenta Bernensia* de Lucano (*Phar.* I 445→). Según estas anotaciones del siglo X d.C. se sacrificaba a *Teutates* –Mercurio– con ahogamiento en un barril; a *Esus* –Marte–, colgando al sujeto de un árbol; y los dedicados a *Taranis* –*Dis Pater/Júpiter*– eran quemados en una pira (Le Roux, 1955a; Usener, 1967: 32; Maier, 1998: 36).

Fernández-Escalante (1981) y más recientemente Almagro-Gorbea (e.p.) han puesto de manifiesto cómo a tenor de textos medievales y leyendas de la Península Ibérica es

posible afirmar que en la Hispania Céltica existieron los tres tipos de sacrificios del escolio de Berna. Quizás el relato más revelador es “De la Constelación y del planeta bajo cuyo influjo nace cada hombre, veracidad de la Astrología” del *Libro del Buen Amor* (1330-1343): en las coplas 130-138 el hijo del rey Alcaraz acaba sufriendo cinco infortunios, tres de los cuales causan la muerte que le habían pronosticado cinco sabios en función de su día de nacimiento:

“[...] un maestro sentencia: –«apedreado ha de ser».

Juzgó el segundo y dijo: –«Este ha de ser quemado».

Dijo el tercero: –«El niño ha de ser despeñado».

Dijo el cuarto: –«El infante habrá de ser colgado».

Dijo el quinto: –«En el agua perecerá ahogado».”

(Ruiz, *LBA* 130-131)

El hecho de que al infante, en medio de una tremenda granizada, le caiga un rayo que le despeñe por un puente y quede colgado de un árbol para finalmente acabar ahogado en el río (Ruiz, *LBA* 134-138) incluye los tres sacrificios de muerte de los celtas descritos en la *Commenta Bernensia* de la *Farsalia*: quemado, colgado y ahogado. El suplicio está predestinado astrológicamente, pero también se impone un castigo sobrenatural por la negligencia del rey que había condenado a los sabios. En los tres casos parece evidente el trasfondo de sacrificios humanos bajo una fuerza celestial ineludible, como lo era la tríada céltica (Duval, 1959).

Los dos suplicios restantes del hijo del rey, la lapidación y el despeñamiento, también han sido condenas a muerte habituales en distintas culturas de la Antigüedad<sup>637</sup> y aparecen citadas explícitamente entre los pueblos montañeses del Norte de la Hispania Céltica (Str., *Geog.* III 3, 7→) como condena a los parricidas. Aunque Estrabón no lo aclare, se podría inferir que este tipo de ejecución correspondía a su ritualización como sacrificio a divinidades superiores ctónicas y celestes, las garantes de la comunidad (Duval, 1959; Olivares, 2002: 77) ante hechos tan susceptibles de alterar el orden interno. Desde este punto de vista, la ofrenda a las divinidades y su conformidad con la ejecución del condenado residiría en su realización en santuarios limiales –*nemeton*–, en consonancia con lo expresado con anterioridad acerca de la relevancia de estos espacios y con lo citado por Estrabón (*vid. supra* § 4.2.II.5 *et infra* § 4.3.II.2.b).

Aunque el Arcipreste de Hita (c.1283-c.1351) se hubiera inspirado en Lucano, la constatación de la triple muerte entre los mitos hispanocélticos aparece de nuevo en la leyenda del martirio de Santa Marina de Aguas Santas (Alla-

636 «En Beauce, Orleanesado, el día 24 o 25 de abril hacen un monigote de paja llamado “el gran mondard”. Dicen que el viejo mondard ha muerto y es necesario hacer uno nuevo. Pasean al monigote [...] y al final lo ponen sobre el manzano más viejo, donde le dejan hasta la recolección de las manzanas. Entonces le echan abajo del árbol y le arrojan al río o le queman y echan sus cenizas al agua» (Frazer, 1922: 530 y s.). Véase en este caso también el arquetipo del manzano (*vid. supra* § 4.2.II.5.b).

637 Especialmente en el mundo bíblico (Éxodo 19, 12-13). En cuanto al despeñamiento ritual, hay referentes claros en la práctica infanticida de los espartanos y en la *Peña Tarpeya* de Roma, desde la que se ejecutaba a los más destacados traidores, como el potentado Sexto Mario (Tac., *Ann.* VI 19, 1). Tito Manlio Torcuato, mitificado por su combate singular contra un galo, también aparece despeñándose por el Capitolio (Liv., *A.U.C.* XXXVIII 17, 9).

riz, *OR*) (Almagro-Gorbea, c.p.)<sup>638</sup> y en las mencionadas tradiciones de los peles.

En definitiva, y a tenor de lo expuesto, parece evidente suponer que estas tradiciones medievales y populares reflejan pervivencias indirectas como folklorización medieval de simbolismos anteriores, lo cual apoya la práctica de mutilaciones y sacrificios humanos de forma explícita entre algunos grupos de la Hispania Prerromana. Además, estas amputaciones de cabezas y manos y la forma de muerte no son actitudes casuales y van más allá del mismo hecho de su realización. Su importancia radica en idéntica proporción en la justificación que las motivaba, en el ritual anterior y posterior y en las formas de depósito o exposición como parte de concepciones jurídicas consuetudinarias y de trasfondos mítico-religiosos cuando menos indoeuropeos.

#### 4.2.V. ALARIDOS, MÚSICA Y DANZAS

Las expresiones orales y corporales de las sociedades de la Hispania Céltica son otro de los elementos intangibles de la esfera cultural con una carga simbólica prácticamente invisible fuera del código que la desarrolló. Mientras que algunas danzas e instrumentos de la Hispania Prerromana pueden ser rastreadas a través de las representaciones sobre elementos vasculares, metálicos, etc., y en combinación con las posibilidades físicas de los instrumentos documentados arqueológicamente (Megaw, 1991; Knockenklang, 2000), en lo que respecta a los distintos tipos de cánticos a priori sólo se puede acudir a las noticias que las fuentes han transmitido.

Los estudios histórico-arqueológicos de los materiales conservados han tratado la cuestión de forma adyacente a otros temas y, cuando no los han ignorado directamente, se han planteado más como descripciones y como interpretaciones genéricas (Megaw, 1991). Pero la importancia capital de cantos, músicas y danzas como expresiones sociales de las comunidades preindustriales, en las que funcionan como mecanismo interno para articular relaciones sociales y religiosas, hace posible profundizar en otras vías de acercamiento a las sociedades hispanocélticas.

En la Península Ibérica se ha de pensar en la adaptación de algunas danzas cuando menos romanas a la liturgia cristiana y musulmana, las cuales, aun sincretizadas, fueron consideradas en ocasiones escandalosas o paganas (Caro Baroja, 1965a: 54, nota 25; Lázaro, 2001b: 12). Una cuestión es poner en duda la total erradicación de todo vestigio cultural anterior, pero de ahí a afirmar sin pruebas ni estudios, como se hacía en el siglo XIX y todavía expanden los eruditos locales, que un instrumento o una danza es «*de origen indudablemente celtibero-pagano*»<sup>639</sup> constituye una temeridad y un falso histórico. Así, atender a este tipo de folklore constituye una delicada vía recurrentemente debatida por etnógrafos, historiadores de la Antigüedad y medievalistas. Se discute la acción coercitiva de la cristianización y, sobre todo, el trasvase medieval de modas musicales y de baile desde esferas cultas hacia el pueblo (Capmany, 1944: 227 y ss.; Casado, 1999: 68 y s.).

Trabajos como el de J. Martí (1996) constatan cómo el viaje hacia la Modernidad de la memoria rural preindustrial de la Península Ibérica ha transformado el polimórfico bagaje popular en modelos prefabricados y exógenos.

638 Según la leyenda de la santa (Bande, 1997), tras tres días de martirio aparece curada de sus heridas. Posteriormente, la queman con telas ardiendo, le atan las manos y los pies y la arrojan de cabeza a un estanque. También la metieron en un horno, que no es otra cosa que una sauna castreña que quedó dentro de la actual ermita.

639 Ejemplos de la poca rigurosidad que difunden los textos de eruditos —los que más calan en la sociedad— son artículos como “La pervivencia de la cultura celta asturiana en el folklore de San Pedro de Gaillos” (Siguero, 2006) o las palabras de S. Lázaro Carrascosa (2001b: 12), quien afirma sin tapujos que en Trébago (SO) «*se practica la víspera y el primer día de su fiesta mayor una danza de origen indudablemente celtibero-pagano, pero que fue añadida a la liturgia católica hace cientos de años*». Otros estudios que intentan ser más sistemáticos en su estudio histórico-comparativo, como el de la gaita gallega realizado por X.L. Foxo (2007), sólo pueden atestiguar desde la Edad Media la existencia de este instrumento en los denominados “países célticos”.



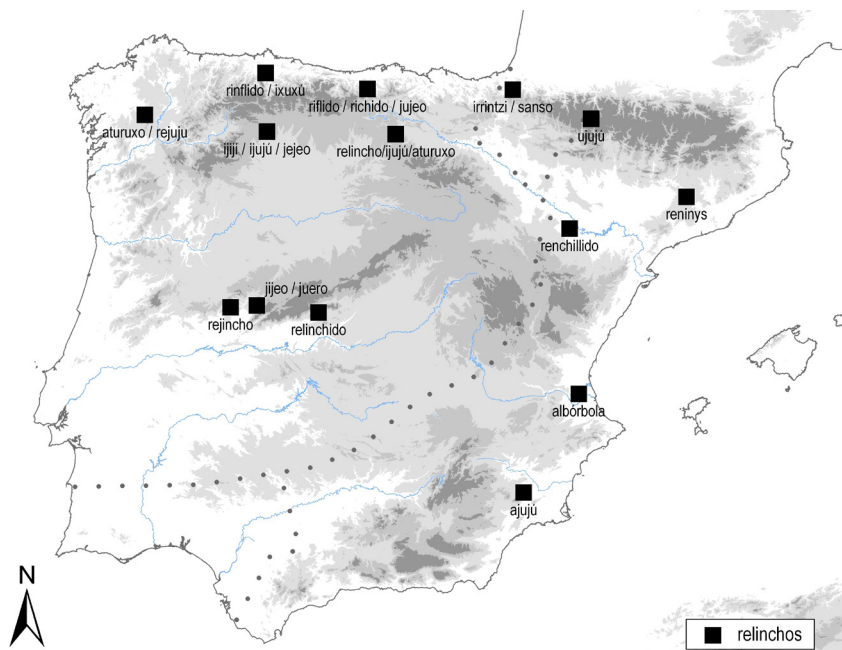


Fig. 180- Mapa de los "relinchos" tradicionales mencionados en el texto.

Muchas de las supuestas pervivencias folklorizadas se configuran básicamente como rondas y bailes totalmente teatralizados y manipulados por la intencionalidad política y económica. Por otro lado, es evidente que las notas, las fotografías y grabaciones magnetofónicas de los etnomusicólogos de mediados del siglo XX se referían ya por entonces a una concepción social moribunda y a un proceso de cambio definitivo. No obstante, es interesante registrar la existencia local de numerosas prácticas que, al menos, abren el espectro simbólico y físico de posibilidades sonoras al mundo prerromano.

A continuación se tratarán algunas de ellas, como los alaridos tradicionales que se han conocido en gran parte del territorio hispanoluso y que podrían relacionarse con las actitudes de guerra anteriormente citadas; el universo sonoro existente más allá de los textos y de los instrumentos de la iconografía y la Arqueología; o algunas de las consecuencias sociales que ciertos tipos de danzas conllevan y que podrían ponerse en relación con pasajes citados por los autores clásicos en relación a los pueblos hispanocélticos.

#### 4.2.V.1.- ALARIDOS Y CÁNTICOS

El *irrintzi* que A. Lomax y J. Bell (1999) registraron en 1952 a M. Iceta (Elizondo, NA) ejemplifica lo que F. Olmeda (1975: 28) definió como «una serie de gritos enlazados e indefinibles: parece una risa hecha forzosamente sobre tonos muy elevados y que va descendiendo por grados a manera de una cascada». En los distintos territorios de la Península Ibérica (Fig. 180) ha tenido una representación onomatópica propia –*lililí, jhi-uuu-uuu!*, etc.– y ha sido conocidos con uno o varios nombres<sup>640</sup>, los más, alusivos al relin-

cho del caballo por semejanzas obvias (Olmeda, 1975: 28).

Los *relinchos*, al menos desde el último siglo, tenían lugar dentro de actividades grupales extraordinarias en las que mayormente los hombres codificaban la manifestación de la potencia festiva y/o intimidatoria del grupo o de alguno de sus miembros. La faceta festiva alude a la emisión de alaridos en los cantos populares que siguen a los cantos romeros (*Ibid.*) y a su presencia en bailes, como la *Danza Prima* asturiana (Sachs, [1933]: 179; Capmany, 1944: 240) o al golpear y bailar en torno al poste ardiente de San Antonio en las Hurdes (Barroso, 1982: 91 y s.)<sup>641</sup>. Tales datos muestran que, además de grito de júbilo en momentos especiales, como las bodas (Sánchez García, 2000: 182), se erigen como actitud identitaria, en especial cuando están relacionados con desafíos a la destreza. En otros casos, como en Montemayor del Río (SA), los jóvenes *jureaban*, tocaban cuernos, caracolas y cencerros de camino a una montaña la mañana de Navidad (Puerto, 1994). Ambos sentidos enlazan directamente con la señal de fuerza desafiante que pretendían manifestar los mozos cuando los lanzaban en sus salidas nocturnas y en momentos de tensión e intimidación, por ejemplo, en las refriegas entre grupos de edad de distintos valles montanos (Capmany, 1944: 240; Pérez de Castro, 1961: 330-332; Caro Baroja, 1974: 146; Valdivielso, 2005: 162).

Como en otras tantas cuestiones, se trata de un tema elu-

aragonés y el ujuju de su Pirineo; el rejicho hurdano o el ijeo/jueo salmantino. También aparece en el área mediterránea, como ejemplifican el reninys catalán, la alborbola valenciana y el ajuju murciano. También existe el ajijido canario (Aranzadi, 1917: 73; Pérez de Castro, 1961: 330-332; Barroso, 1982: 92; Puerto, 1994; Sánchez García, 2000: 182; Valdivielso, 2005: 162 y s.).

641 En estos ambientes aparecen con más frecuencia los *relinchos* de las mozas, las cuales lanzaban un agudísimo e interminable “¡Ay, ayayayayayyy!””, como en Gavilanes (AV) (Martino, 1995: 117).

640 El aturuxo/rejuju gallego; el rinflido/ixuxú asturiano; ijiji/ijuju/jejeo leonés; riflido/richido/jujeo cántabro; el irrintzi/sanso vasco-navarro; el relincho/ijuju/aturuxo burgalés y el relinchido abulense; el renchillido

dido por historiadores y escasamente estudiado o constreñido a recopilaciones comarcales de folkloristas y musicólogos donde predominan los parámetros antropológicos y los «*ritos de fertilidad ancestrales*» (Barroso, 1982: 93; Valdivielso, 2005). En todo caso, uno de los aspectos más comentados es que se trata de un fenómeno no exclusivo de la Península Ibérica. Su existencia en Canarias e Hispanoamérica ha sido explicada como una exportación desde España y Portugal, pero se tiene conocimiento de otros alaridos más o menos similares entre culturas orientales y neolíticas del siglo XX (Preciado, 1969: 127 y s.). De hecho, la fuerte tradición del *lelilí*<sup>642</sup> en las áreas musulmanizadas ha constituido para los investigadores el referente más cercano para determinar la implantación de los alaridos en la Península Ibérica.

Ahora bien, aunque siempre pudo ser una moda que se implantó en toda la Europa Medieval, la fuerte presencia de esta práctica en áreas poco musulmanizadas de la Península Ibérica, como la Cornisa Cantábrica, y la existencia de «*desenfrenados alaridos*» en similares contextos de Centroeuropa, como el del *Schuhplattler* bávaro o los «*aullidos cortos*» de Auvernia (Aranzadi, 1917: 70 y 73; Sachs, [1933]: 179), proyectan la hipótesis de que el *lelilí* magrebí-musulmán fue rápidamente asumido en la Península Ibérica al asentarse sobre una práctica más antigua, no sólo mediterránea –fenicia, griega, romana–, sino también continental. Este planteamiento no es nuevo, puesto que D. Preciado (1969) y F. Olmeda (1975), en su compendio de danzas y bailes ya concibieron los alaridos como una pervivencia de los gritos de guerra entre “los celtas”, aunque la vocación musicológica de los autores no profundizó en las consecuencias sociales y simbólicas de su adscripción a la Hispania Céltica.

La relación tradicional en la Península Ibérica de esta expresión social con exhibiciones agonísticas y fratrias de corte indoeuropeo que ya han sido tratadas (*vid. supra* § 4.2.III.3) sugiere que la emisión de gritos y alaridos por parte de los grupos prerromanos en momentos de éxtasis o guerra, como los conocidos pasajes clásicos de los galos, cimbros y gálatas (Diod. S., *B.H.* V 29, 2-3→; Liv., *A.U.C.* XXXVIII 17, 4; Str., *Geog.* VII 2, 3; Dion. Hal., *A.R.* XIV 9, 4→), era un mecanismo indígena habitual para insuflar ánimo a los propios e intimidar a los contrarios (Gell., *N.A.* IX 13, 4). En segundo lugar, también cabría identificar en este contexto prerromano el uso de los alaridos como respaldo a otros cánticos, así como colofón de otras canciones y expresiones vocales en momentos críticos, como el canto sonoro y entrecortado previo a la guerra –*baritum*– y las canciones heroicas dedicadas a las divinidades que Tácito (*Germ.* 3, 1) distingue entre los germanos.

Tanto el *baritum* como las canciones heroicas tenían la finalidad de espolear al grupo pero es difícil diferenciar a

qué tipo concreto corresponderían los cánticos de los guerreros galos (Diod. S., *B.H.* V 29, 3→) o los entonados por los lusitanos e iberos cuando marchaban a la guerra (Diod. S., *B.H.* V 34, 5→). Igualmente ocurre en el caso de los que corrían alrededor del cadáver de Viriato (App., *Ib.* 75→) o de los cantos de victoria de los cántabros crucificados (Str., *Geog.* III 4, 18→). Los cantos bárbaros de los jóvenes galaicos en su propia lengua y el trance guerrero por medio del ruido rítmico (Sil. It., *Pun.* III 344-349→) también se han de relacionar con las demostraciones de valor “*brutales y salvajes*” entre los mercenarios hispanos que Sertorio atenuó al reclutarlos en su ejército (Plut., *Sert.* XIV 1).

Estos testimonios célticos parecen encontrar un paralelismo en los almogávares de la Corona catalano-aragonesa del siglo XII, los cuales, antes de entrar en batalla, golpeaban sus espadas y entonaban su célebre “*desperta ferro*” para consumir la alianza mágica contra el enemigo; asimismo, empleaban formas propiciatorias tradicionales con ruido (Ruiz Gálvez, 1982: 187; Díaz González-Viana, 2004: 119 y ss.). Un segundo tipo de canciones, los cantos heroicos que Salustio (*Hist.* II 92→) describe entre los celtíberos y Diodoro (*B.H.* V 29, 3→) entre los galos, evocarían las glorias de sus ancestros (*vid. supra* § 4.2.II.2 *et infra* § 4.3.II.3.b) y, por tanto, no serían exclusivo del momento del combate, sino que, como los alaridos, podrían aparecer en otras reuniones de la comunidad.

#### 4.2.V. 2.- MÚSICA

El estudio de los cánticos prerromanos plantea nuevos interrogantes en torno a la presencia y simbología de la música entre los grupos hispanocélticos. Son cuestiones acerca de los orígenes, dispersión y empleo de una serie de instrumentos cuya presencia está atestiguada iconográfica y arqueológicamente, pero que, con frecuencia, quedan reducidos en los trabajos científicos a meras catalogaciones o a la repetición de estereotipos de la Europa Céltica (Megaw, 1991).

Tal como constata T. Clodore-Tissot (2008), las razones por las que una expresión social y simbólica tan potente como la música apenas ha sido tratada radica en la sucesión de obstáculos impuestos desde la Antropología y desde la propia Arqueología. En primer lugar, todavía están presentes las nociones evolucionistas de unos celtas como gentes sin sensibilidad musical, en clara sintonía con las observaciones de autores clásicos, como Cicerón (*Att.* IV 16, 7= 89, 7), que ridiculizaba a los britanos. Es evidente que la carga peyorativa alcanza tanto a la negación de su capacidad musical como a la consideración del deleite melómano romano o moderno como única forma musical posible. Por otra parte, un hecho fundamental que ha marcado las carencias en este ámbito es la práctica desaparición o no identificación de testimonios de instrumentos musicales entre el fin de Hallstatt en el siglo V a.C. y el siglo I a.C. (Megaw, 1991: 644). Igualmente, se ha de atender a la fascinación de los musicólogos por los instrumentos paleolíticos (Knockenklang, 2000) y por ámbitos territoriales

642 Cruce del grito de guerra árabe clásico *la ilaha illa llah* ‘no hay más Dios que Alá’ con *ya layli* o *ya ‘ayni* –‘joh, noche mía!’ u ‘joh, ojos míos!’– (DRAE, 2001: 1361).

distintos al hispano (Otte, 1994; AA.VV., 2002; Clodore-Tissot, 2007). En última instancia, la falta de comunicación de los arqueólogos con estos especialistas y el desconocimiento de la organología de los instrumentos ha determinado una terminología arqueológica ambigua. Esto es, se ignoran las cualidades físicas que determinan las posibilidades del uso objetivo de los instrumentos<sup>643</sup>.

El distanciamiento del historiador que debe interpretar la incidencia de la música en las sociedades de la Hispania Céltica se completa con su desvinculación de las fuentes etnohistóricas y etnográficas que aportan contextos rurales preindustriales inmateriales, así como de otras cualidades simbólicas difíciles de documentar por la metodología arqueológica. Téngase en cuenta, por ejemplo, que la música ha sido tanto sonido como composición poética, y que ambos fueron decisivos para la acción mágica destructiva o protectora de los bardos galos (Luc., *Phar.* I 448; Amm. Marc., *Hist.* XV 9, 8→), de los medievales irlandeses (VII d.C.) y de otros “aedos” de la Península Ibérica (Kelly, 1988: 49 y s.; Le Roux y Guyonvarc’h, 1986: 205 y ss.) (vid. *infra* § 4.3.II.4.d). No menos interesante para estudiar la trascendencia de los músicos en las sociedades hispanocélticas es la existencia de un cuento-tipo titulado *El músico ahuyenta a los lobos* (Camarena y Chevalier, 1997: § 168), en especial, a tenor de la relación miedo-admiración que despertó ese animal en la Edad del Hierro (vid. *infra* § 4.3.II.4.d).

Puesto que un mismo instrumento alberga distintas categorías, en ocasiones contrapuestas, una clasificación acertada es aquella que se basa en la propia configuración material y en sus recursos sonoros. Sobre estos parámetros, y sin posibilidad de ser exhaustivos, se tratará de reorganizar el conocimiento de los instrumentos musicales presentes en la Hispania Céltica en su más amplio sentido y sus posibles paralelos, así como plantear nuevas hipótesis en línea con la vía de investigación propuesta.

#### 4.2.V.2.A.- IDIÓFONOS

Los instrumentos más sencillos son los idiófonos porque producen el sonido con su propio material al ser percutidos, chocados o sacudidos. En las excavaciones de Numancia se han documentado instrumentos celtibéricos de este grupo, como las hueseras de hueso de cabra –que no xilófonos (Fig. 181)–, fechadas entre los siglos II-I a.C., cuyo sonido se extraería por rasgado como demuestra el uso tradicional del *arrabé* o de los *ossets* (García Matos, 1992). Los idiófonos representan la forma más simple de hacer música, y están especialmente relacionados con el ámbito doméstico a través de cuantos elementos metálicos, de madera y cerámicos sean utilizados de forma improvi-

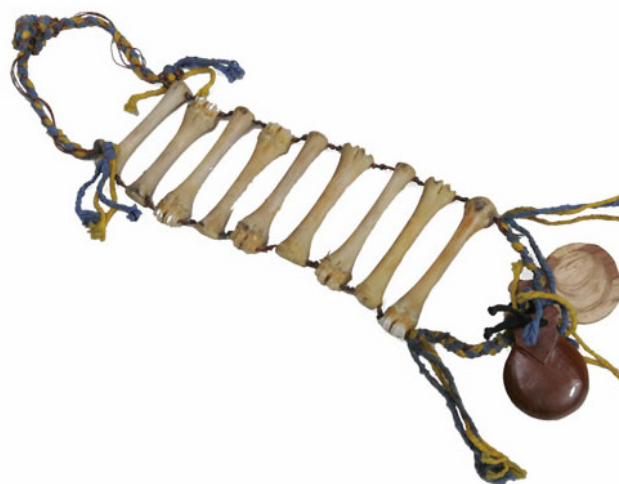


Fig. 181- Huesera tradicional (Mingote, 2005: n° inv.: 39646).

sada para tal fin<sup>644</sup>. El contexto doméstico también aparece tradicionalmente como lugar de expresión de música y baile, especialmente en las largas noches del ciclo invernal (Lisón, 1971: 83 y s.; Montesino, 1992: 130) y en las más gratas noches del ciclo estival.

También habría que considerar el efecto sonoro de los golpes de piernas en la tierra de los guerreros de la *Gallaeia* (Sil. It., *Pun.* III 349→) y el estruendo ancestral provocado por las armas y los escudos (Liv., *A.U.C.* XXXVIII 17, 4; Str., *Geog.* VII 2, 3), sobre todo si se pone en relación con actitudes previas al combate. Este ritual sonoro, además de ser un potente recurso intimidatorio, enlaza directamente con la simbología mágica para despertar las armas que se aprecia en el arcaico movimiento de la panoplia sagrada que realizaban los sacerdotes salios al inicio de la temporada guerrera (Pomp. Porf., *Comm.* I 36, 11-12; Plut., *Num.* XIII 1-7) (Scullard, 1981: 93; Tenreiro, 2007: 378 y s.), tradiciones que pueden haber perdurado en el *barritum* “*Desperta ferro*” de los almogávares<sup>645</sup> (vid. *supra*).

#### 4.2.V.2.B.- MEMBRANÓFONOS

Cercanos a los idiófonos se hallan todos los instrumentos membranófonos, basados en la percusión de una membrana. En la Hispania Céltica no hay testimonios arqueológicos de *tympana* prerromanos, pero la amplia difusión en Europa de este tipo de instrumentos desde el Neolítico y el material perezado con el que se han construido tradicionalmente hacen casi inevitable imaginar el tañir de panderos y tamboriles entre las comunidades hispanocélticas. En otros casos, como la *Malemort Drum* de Corrèze (FR)

643 La Tesis Doctoral de T. Clodore-Tissot (2008) acerca de *La musique aux âges du Bronze et du Fer en Europe* representa una inversión de la tendencia gracias a la unión en una misma vía científica de las perspectivas etnomusicológicas y arqueológicas. Es lo que se ha venido a denominar como *Arqueología Musical*.

644 Recuérdese, por ejemplo, el tradicional golpeo de la boca de cántaros cerámicos con alpargatas de esparto o boinas (Cuellar, 2009: 19), aunque en este caso concreto se trata de un aerófono de embocadura percutida. No obstante, no todo vale: al menos en la tradición popular de la Península Ibérica las *hueseras* se han compuesto de la tibia de la cabra o del cordero, y no de otro hueso ni de otro animal (García Matos, 1992).

645 Estas temibles tropas de razzias estaban compuestas no sólo por súbditos de la Corona de Aragón, sino también por otros guerreros musulmanes, castellanos y del Noroeste de la Península Ibérica.



y la *Honsommern Drum*, sí se han podido constatar tales instrumentos en la Edad del Hierro de la Galia y Germania (Clodore-Tissot, 2008). Más allá del trasfondo simbólico del ritmo, persona o ceremonia en el que se pudiera percudir, no se trata de un instrumento que necesite especialización alguna (Fig. 182).

#### 4.2.V.2.C.- CORDÓFONOS

La lira o arpa es uno de los instrumentos que más interés han generado dentro del grupo de los cordófonos célticos fuera de las fronteras hispanas (Duhamel, 1927). El mundo hallstático ya testimonia representaciones de al menos tres tipos de liras, si bien son muy significativas la talla de la *lira de Paule* (Côtes-d'Armor, FR) del siglo I a.C. y la mención a la *crwth* de los bardos (Diod. S., *B.H.* V 31, 2); ésta aparecerá tardíamente entre los germanos, hacia el siglo IV d.C. (Amm. Marc., *Hist.* XV 9, 8→). Posteriormente se difundió con derivaciones medievales (Megaw, 1991; Vendréis, 1999).

Paradójicamente, aunque la lira apenas es conocida en el medioevo hispánico, en la Península Ibérica está ya representada en sendas estelas del Bronce Final II-III, la de Zarza Capilla (BA) y la de Luna (Z), cuyos paralelos remiten a los finales del mundo minoico y heládico (Mederos, 1996). Durante la II Edad del Hierro, hacia finales del siglo IV e inicios del III a.C., aparece en la Celtiberia en ajuares de tipo lateniente (Lorrio, 1997: 180) y también en el contexto ibérico, pues se representa en un vaso del siglo IV a.C. de la necrópolis de El Cigarralejo (Mula, MU) y en la iconografía de algunas monedas (Cuadrado, 1982 y 1990; Blázquez, 2002) (Fig. 183).

En todo caso cabría preguntarse hasta qué punto se trata de un instrumento de la Céltica y la Germania europea o incluso mediterráneo sólo asumido por algunos de estos grupos célticos (AA.VV., 2002). Esto mismo sucede en la Península Ibérica con otros cordófonos cuya presencia se ha atribuido a la conquista árabe y al mundo medieval, como el *chicotén* o *salterio* de los Pirineos franco-españoles<sup>646</sup> y la amplia familia del *rabel*. No hay duda de que su gran expansión se dio en la Edad Media, y ni su fuerte arraigo popular ni la existencia de instrumentos similares en época romana, como el que muestra la estela emeritense de *Lutatia Lupata* del siglo I d.C. (García de la Cuesta, 2005: 58 y 168, fig. 191), son argumentos suficientemente sólidos para confirmar también su amplia difusión entre los grupos hispanocélticos.

#### 4.2.V.2.D.- AERÓFONOS

Los aerófonos pueden considerarse los instrumentos más complejos de la Edad del Hierro por su fabricación, manejo y versatilidad sonora. De todos ellos (Fig. 184), los que se han denominado genéricamente como flautas simples constituyen los modelos más antiguos documentados en



Fig. 182- El adufe, vocablo árabe, es una de las tipologías de panderos más antiguas del folklore de la Península Ibérica. Foto: pandero de Beiras: <http://es.lifecooler.com/lifecooler/content/165191.jpg> (acceso 28-V-2012).



Fig. 183- Marcha miliar con lira y un supuesto aulós en el vaso ibérico de la necrópolis de El Cigarralejo (Mula, MU), del siglo IV a.C. Imagen: Cuadrado, 1990, resaltado por el autor.

Europa y la Península Ibérica desde el Paleolítico<sup>647</sup>.

La llegada de la Edad del Hierro no implicó cambios en el soporte óseo de las flautas simples. Se trata de tubos huecos, de tres agujeros en la mayoría de los casos, que se documentan especialmente en los contextos britanos, como las de Lake Villages de Glastonbury (Somerset) y la de Seaty Hill (Malham Moor, Yorkshire). El acorde pentatónico que éstas permiten ejecutar es un rasgo que coincide con la de Przeczyce (Gmina Mierzęcice, POL), y apunta hacia un tipo de escalas arcaicas originado en el centro y Este de Europa (Megaw, 1991: 643 y s.). Como sucede en el caso de las liras, J.V.S. Megaw también sostiene que el uso céltico de aerófonos compuestos, como la flauta de Pan de cinco tubos, fue desarrollado en el continente de forma paralela al oriental y no por influjo del mundo Mediterráneo.

La existencia de flautas de hueso tanto en la Protohistoria como en el registro etnográfico de la Península Ibérica (Peña Poza, 2006; *Inf.*: Payno) evidencia la larga duración de ciertos soportes musicales –y de las expresiones sonoras

<sup>646</sup> Es una caja de resonancia con seis cuerdas que se golpean con un palo (García Matos, 1992).

<sup>647</sup> Véanse las documentadas en Grubsgraben y Gudenushöhle (Niederösterreich, AUS), Isturits (Pyrénées-Atlantiques, FR), Ariège (FR), en las cuevas cantábricas del Castillo (Puente Viesgo, S), del Rascaño (Miera, S) y de la Paloma (Soto de las Regueras, O), y en la Cueva de la Güelga en Cangas de Onís, Asturias (Menéndez y García, 1998; Knochenklang, 2000: 6-16)





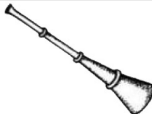


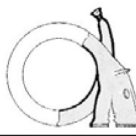

CLASIFICACIÓN ORGANOLÓGICA (Sachs y Von Hornbostel, 1914-)			TIPO		REPRESENT. ICONOGRÁFICA HISPANIA CÉLTICA	ARTEFACTO TIPO HISPANIA CÉLTICA	SEXO MÚSICO	PRESENCIA EN HISPANIA IBÉRICA
Pequeños aerófonos	Flauta	421.221.1	Soplo directo			Ulna de La Gavia (M)	Indet.	•
		422.11; 422.21: 422.31	Lengüeta(s)					•
	Doble Flauta	421.222	Soplo directo					•
		422.12; 422.22; 422.32	Lengüeta(s)					
	Silbatos 421.221.311					La Hoya (VI)	Indet.	
Grandes aerófonos	Trompeta recta 423.121.12		Añafil					
			Tipo Altavoz					
			Bocina		As de Loutiskos (Luzón, GU)		♂	•
	Trompas / Cuernas 423.121.22		Trompas			Trompas numantinas (SO)	Indet.	•
			Cuernos		As de Loutiskos (Luzón, GU)		♂	

Fig. 184- Clasificación de los principales tipos de aerófonos documentados en la Hispania Céltica organizados según la clasificación clásica de C. Sachs y E. Von Hornbostel (1914, en Juan, 1998).

que de ellos se derivan— a pesar incluso de la expansión de la *fistula* romana de madera. Esto significa que no es válida la equiparación entre el material, la cronología, el “grado evolutivo” y la difusión del uso de un instrumento en las sociedades premodernas.

Uno de los pasajes de la Hispania Céltica más citados al respecto es la alusión de Estrabón (*Geog.* III 3, 7→) a que los pueblos montañoses de Norte, a la hora de la bebida —ingesta de vino importado, *caelia* (Oros., *Hist.* V 7, 12-14) o alguna otra fermentación que aumentara el furor, hemos de entender—, danzan en círculo al son del *αὐλὸν καὶ*

*σάλπιγγα*, lo que se ha traducido habitualmente por “flauta y trompeta”. Esta mención, acrítica e recurrentemente empleada en la historiografía, nos da pie a reformular desde el conocimiento histórico, etnográfico y arqueológico la clasificación técnica<sup>648</sup> y funcional de algunos instrumentos de la Edad del Hierro en la Península Ibérica.

No creemos equivocarnos si decimos que bajo el término *aulós* que menciona Estrabón se oculta de forma genérica

648 Para esta clasificación de los principales tipos de aerófonos de la Hispania Céltica seguimos la traducción de la clasificación de C. Sachs y E. Von Hornbostel (1914, en Juan, 1998).

un instrumento de viento simple o doble con forma tubular, por lo que deberá considerarse la traducción ‘flauta’ también en el más amplio sentido del término. La familia de lo que comúnmente se ha denominado “flautas” es amplia, y en el folklore de la Península Ibérica se documentan aerófonos con lengüeta y sin ella; de distintos tamaños y oberturas; fabricados con hueso, madera, cerámica, metal o vegetales, etc. Esta variedad se evidencia en los dos conocidos músicos de un cálato de San Miguel de Liria (V) (Fig. 185), en especial, porque, aunque el ceramista parece copiar escenas mediterráneas de instrumentos de doble lengüeta, podría tratarse perfectamente de flautas simples y dobles de soplo directo (Fig. 184) (Sachs y Von Hornbostel, 1914: § 421.222 y 421.221.1; contra Chapa y Olmos, 2004: 54 y s.).

En segundo lugar, la trascendencia y sentido del aulós o flauta no se debe reducir a ambientes lúdicos, festivos o hedonistas. Una interpretación del texto desde otras fuentes clásicas, iconográficas y etnográficas permite vincular la música del aulós y los cánticos que rememoraban hazañas de los antepasados heroizados, tanto dentro de las celebraciones (Sal., *Hist.* II 92→) como en contextos iniciáticos y de guerra. Así, sería un error considerar que sólo los aerófonos de sonidos graves y metálicos eran protagonistas del contexto guerrero o militar. Tucídides (*Hist.* V 70) menciona el avance de las huestes espartanas en la batalla de Mantinea al paso de un αὐλός. Esta misma doble flauta la hace sonar uno de los individuos que cierra la comitiva de guerreros de un vaso crateriforme del siglo IV a.C. de El Cigarralejo (MU) (Cuadrado, 1982 y 1990; Blázquez, 2002; Chapa y Olmos, 2004, fig. 9), y otro músico similar forma parte del combate singular del vaso ibérico de San Miguel de Liria, del siglo III a.C. (Megaw, 1991: 644) (Fig. 186).

En principio, la flauta doble aparece vinculado a las escenas guerreras e incluso, como han señalado Chapa y Olmos (2004: 55), como instrumento iniciático de adolescentes ibéricos; pero quizás tras éstas y otras representaciones de influencia griega (*Ibid.*), lo que se pone de relieve es la convergencia de los influjos mediterráneos y de las tradiciones locales acerca de la simbología psicopompa de dicho instrumento durante la Edad del Hierro. Este significado profundo coincide con la representación de músicos en el cortejo fúnebre de Osuna y con la presencia de la doble tibia o *tibicina* en monumentos funerarios como el de Huerta Mayor de Alcoy (Almagro-Gorbea, 1982: 273 y ss.). Como se ha indicado con anterioridad (*vid. supra* § 4.2.III.8), el programa iconográfico fúnebre de este monumento ibérico se completa con la representación del dolor de un personaje femenino estirándose la cabellera, lo que evidencia que se trata de un motivo circummediterráneo muy frecuente en la Hispania Prerromana (Almagro-Gorbea, 1982: 274 con refs.; Blázquez, 2002).

También el acervo popular de la Meseta Norte podría reforzar esta unión flauta simple-combatiente-muerte en la

religión hispanocéltica. La observación, que sin testimonios arqueológicos no alcanza el rango de hipótesis, parte del registro etnomusicológico de que las flautas rústicas más apreciadas tradicionalmente eran las fabricadas con huesos de buitre –con tres o seis agujeros–, en detrimento de las de hueso de cordero o cigüeña, puesto que las primeras son más largas y resistentes (Fig. 187) (Peña Poza, 2006; *Inf.* Payno). En este caso, de localizar alguna flauta de buitre en el contexto hispanocéltico, cabría sopesar los parámetros funcionales con la trascendencia mítica del buitre y su relación con los guerreros muertos en combate (Sil. It., *Pun.* III 342-343→; Elian., *De nat. anim.* X 22→) (Sopeña y Ramón, 2002: 260; Blázquez, 2003a: 73) (*vid. infra* § 4.3.II.2.d). Este simbolismo podría refrendarse también gracias a una flauta documentada en el cerro de La Gavia de Madrid (Urbina *et alii*, 2005b: 203 y s.), puesto que fue realizada, probablemente, con el cúbito de una grulla (Fig. 188), y es bien conocida la iconografía y mitología céltica de esta ave migratoria en relación con la regeneración, la guerra y la protección divina de la vida humana (Boekhoorn, 2008: 241 y s.).

Caso distinto es la mención de Cabré (en Alfayé, 2004: 162) a «una flauta de barro con grabados», puesto que lo que en verdad intentaba describir era las comúnmente denominadas como “trompas celtibéricas” (Jimeno, 2005: nº 310 y 313; Clodre-Tissot, 2008) y, por ende, centra el tema en torno a los grandes aerófonos. Se trata de distintos tipos de instrumentos que destacan por su tamaño, forma, sonido y posibilidades iconográficas, y que asimismo traen a colación el uso y contexto de las “trompetas” –σάλπιγγα– de los montañeses del Norte de la Península Ibérica (Str., *Geog.* III 3, 7→).

De nuevo, entre los principales inconvenientes para el estudio de esta familia de instrumentos se halla la imprecisión del lenguaje, el escaso número de piezas y contextos arqueológicos y los influyentes referentes romanos y célticos centroeuropeos. Mientras algunos de los términos latinos alusivos a instrumentos con forma de cuerno e incluso ultracirculares se identifican con la palabra *cornu*, otros términos como *bucina* y *tuba* en su propio contexto romano aluden indistintamente a aerófonos curvos y rectos (Virg., *Ae.* VII 519; IX 503) que sólo se diferenciarían por su uso: anunciando guerra –el cuerno– o maniobras en la batalla –la *tuba*– (Isid., *Etym.* XVIII 4).

En principio, este caos no se puede solucionar desde el castellano puesto que considera *bocina* 1) un instrumento curvo con sonido de trompeta fabricado en cuerno o en metal; 2) los altavoces rectos de metal de los navíos para hablar de lejos (*DRAE A*, 1726: I: 632); 3) una caracola que produce un sonido como de trompa (*DRAE* 2001); e incluso 4) unos grandes instrumentos curvos relacionados con la Semana Santa<sup>649</sup>. Esta confusión terminológica se traslada al mundo prerromano, añadiéndose así a la parquedad de

649 Véanse las bocinas de Tobarra (AB).





Fig. 185- Músicos tañendo una flauta doble y una flauta simple, marcando la danza. Fragmento de un kalathos edetense (Bonet, 1995: 89, resaltado del autor).



Fig. 187- Flauta tradicional de hueso de buitre (Foto: cortesía de L. Payno).

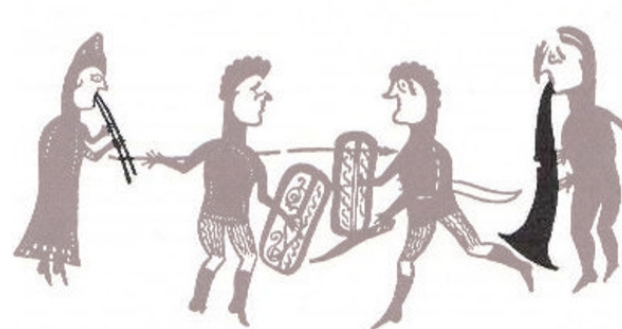


Fig. 186- Combate singular con músicos tañendo una doble flauta y una bocina en un vaso de San Miguel de Liria, del siglo III a.C. (Bonet, 1995: fig. 85, resaltado por el autor).



Fig. 188- Aerófono en ulna de grulla procedente del Cerro de La Gavia (M), muy probablemente una flauta (Sachs y Von Hornbostel, 1914: § 421.211.12). Foto: Urbina et alii (2005b: 203).



Fig. 189- Tañedores de añafil en una miniatura de las Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio (h. 1250-1284). Cantiga n.º 320.

datos que ofrecen las fuentes y a su *interpretatio* de artefactos de los que, ya de por sí, se hablaría por referencias.

Por estar razón, para no complicar más este galimatías, antes de utilizar los genéricos “bocina” o “trompeta”<sup>650</sup>, los arqueólogos hemos de asumir una terminología lo más precisa posible:

- *Añafil*: Trompeta recta sin pistones y habitualmente metálica y sin agujeros (Sachs y Von Hornbostel, 1914: § 423.121.12) que se diferencia de otras por la rectitud, esbeltez y mayor longitud entre la boquilla y el final del tubo o campana. En sentido estricto, el vocablo *añafil* denomina un instrumento militar árabe<sup>651</sup> de metal que aparece también en el *Libro del Buen Amor* y en las Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio a mediados del siglo XIII (Fig. 189), y, de hecho, no hay testimonio iconográfico ni arqueológico de este instrumento en la Hispania Prerromana ni en la Céltica (Megaw, 1991). No obstante, Polibio (*His.* II 29, 6) distinguió entre los instrumentos del ejército galo de la batalla de Telamón –cerca de Pisa en el 225 a.C.– el modelo curvo/*bucina* del recto/*salpinx*/*tuba* de guerra<sup>652</sup>. También la amplia difusión de estos instrumentos en la Antigüedad europea hacen viable –que no demostrable– su existencia entre las comunidades hispanocélticas.<sup>653</sup>
- *Altavoz*: Trompeta recta habitualmente sin agujeros (Sachs y Von Hornbostel, 1914: § 423.121.12) que se identifica por el aumento progresivo de su diámetro hasta una apenas imperceptible campana. Aunque a estas trompetas se las denomina *de tipo* altavoz por su perfil troncocónico también pueden tener boquilla, esto es, necesitar de la vibración de labios de las trompetas y realizar más funciones además de la amplificación de la voz. No se han documentado arqueológica ni iconográficamente en la Hispania Prerromana, pero, como en el caso anterior, no se ha de perder de vista este modelo de cara a posibles hallazgos o interpretaciones de otros instrumentos sí localizados, como las trompas celtibéricas.
- *Bocinas*: Trompeta considerada recta nominalmente (Sachs y Von Hornbostel, 1914: § 423.121.12) pero que no es ni recta, ni ultracircular ni con forma de cuerno, sino que presenta al menos un perfil en J o incluso en S. Este instrumento curvo podría ahora sí,

corresponderse con la mencionada *bucina* de la batalla de Telamón –cerca de Pisa en el 225 a.C.–, con los luren celto-germanos y con otros modelos etnográficos conocidos en zonas alpinas y centroeuropeas. La inexistencia de bocinas en el registro arqueológico de la Hispania Prerromana se suple con los testimonios iconográficos de tal instrumento –que no implican que sean modelos necesariamente iguales, claro está– en el ámbito celtibérico e ibérico. No hay lugar a dudas de interpretar como bocinas los instrumentos que portan algunos jinetes de la moneda de *Loutiakos* (Luzón, GU) (Villaronga, 1994) (Fig. 190), el mismo instrumento que hace sonar el músico que se encuentra a la derecha del combate singular de una lebeta ibérica de Liria, del siglo III a.C. (Fig. 186) y el del *Vaso del hombre de la síntula* también de *Edeta*.

- *Trompa*: aerófono ultracircular de distinto tamaño y que favorece el sonido mediante una boquilla y un amplificador (Fig. 191). Su forma difiere tipológicamente de los *cuernos* a pesar de que la clasificación de Sachs y Von Hornbostel (1914: § 423.121.22) los unifique según sus propiedades organológicas. Las trompas cerámicas son –arqueológicamente hablando– el gran aerófono de la Celtiberia, encuadradas especialmente del área soriana y turolense<sup>654</sup> entre los siglos II-I a.C. (Taracena, 1946; Jimeno, 2005: § 310 y 313). Paradójicamente, no hay representaciones iconográficas de ellos<sup>655</sup>. Para comprender mejor las trompas hemos de acudir al referente de instrumento más extendido dentro del imaginario pancéltico, el *carnyx*. De hecho, los *carnices* aparecen en la iconografía numismática celtibérica (Taracena, 1954: 270; Guadán, 1979: 75 y s.), aunque se trata más de un elemento étnico y de prestigio foráneo que un elemento cultural endógeno<sup>656</sup>.

650 Véase el sentido actual de trompeta como un instrumento más pequeño y de bombines.

651 Ar. Hisp. *annafir* y éste del Ar. Clas. *naḫr* (DRAE, 2001).

652 El caos terminológico continúa, puesto que Lucano (*Phar.* I 432) denomina *tubae* a las «estridentes “trompetas” de curvo bronce», cuando probablemente son los mismos instrumentos de guerra galos de áspero sonido que define Diodoro (*B.H.* V 30, 3).

653 Sendos modelos romanos de trompetas rectas y un *cornu* ultracircular aparecen representados en una estela de Lara de los Infantes (*BU*) (García y Bellido, 1949: 367 y s., § 361, lám. 265: § 361; Abásolo, 1977: fig. 4 § 6) pero se trata de una escena de soldados romanos.

654 Han sido descritas y cartografiadas en distintas ocasiones. Véase Taracena (1946) y su catalogación por Wattenberg (1963: 168, tabla XV, nº 414, lám. VII, fig. 3; *Id.*: 169, nº 43, lám. XVI) como “trompas con bocina” entre las cerámicas indígenas de Numancia. Más recientemente han sido tratadas por Pastor (1987: 9), Sopeña (1995: 104 y ss.), Lorrio (1997: 198 y ss.) y Alfayé (2004: 163 y ss.). Los ejemplares de Calatañazor, Langa de Duero, Villar del Río (*SO*), Herramélluri (*LO*), Alloza (*TE*) y La Escondilla (Villastar, *TE*) son datables entre los siglos II-I a.C. (*Id.*: 165, nota 30 y 168).

655 Aunque Taracena (1946) las identifica como *bocinas*, es preferible sustituir este ambiguo término por el de *trompa*, que no deja duda de su tendencia ultracircular.

656 Los *carnices*, tengan o no influencia etrusca como otros grandes aerófonos romanos (Wille, 1967), están representados en los *trophaea* romanos, en las monedas galas, etc. y en el registro arqueológico desde el siglo III a.C. Además, cabe identificarlos como un elemento indoeuropeo asentado en Britania, Galia, Germania, Dacia, Galacia e incluso en India (Megaw, 1991: 645; Birkhan, 1999: § 746-748; Kruta, 2000: 518; AA.VV., 2002). Dentro del ámbito guerrero, la función del *carnyx* es ambigua: la escena iniciática del caldero de Gundestrup (Kaul, 1991) parece corresponderse con la concepción sagrada que refleja César (*B.G.* VII 17) en la Galia. No obstante, sin menoscabar esta relación, en otras ocasiones predomina su funcionalidad como lenguaje sonoro prerromano durante las batallas (Plb., *His.* II 29, 5; Plut., *Mar.* XXVII 6; Luc., *Phar.* I 432; Amm. Marc., XIX 6, 9) o como simple arma psicológica.



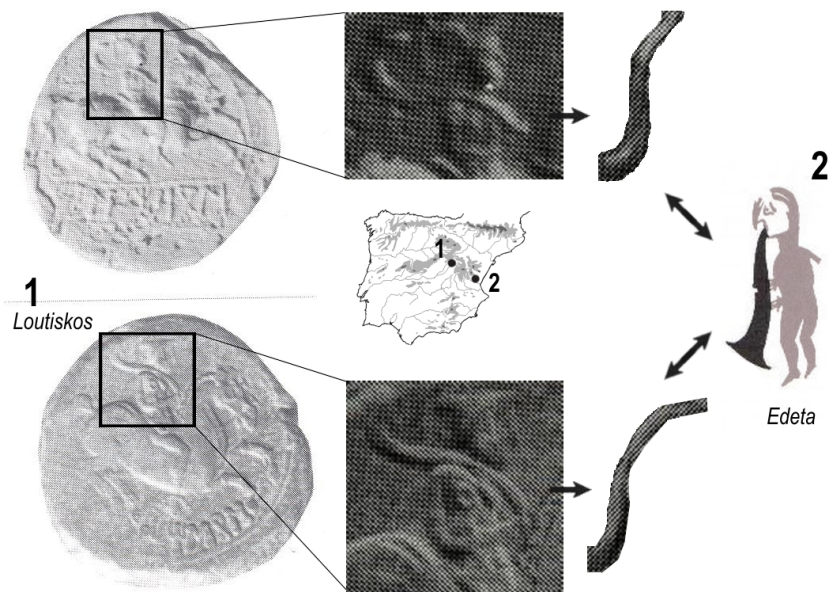


Fig. 190- Semejanza entre las bocinas de Loutiskos (Luzón, GU) y las de Edeta (Liria, V). Composición sobre la iconografía de dos ases (Villaronga, 1994) y una lebeta del Dpto. 41 de San Miguel de Liria (V) (Bonet, 1995, fig. 85).



II

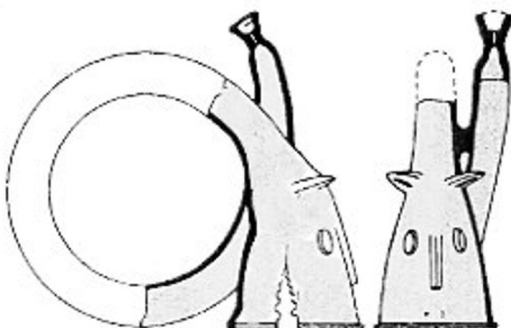


Fig. 191- Trompas celtibéricas. I: Trompa celtibérica con campana lisa (Foto: Moya-Maleno, Celtiberos 2006); II: Trompa celtibérica con campana lobuna (Wattenberg, 1963: 168, tabla XV, n° 414, lám. VII, fig. 3).



Fig. 192- As de Loutiskos (Luzón, GU) con jinete que porta un cuerno, fechado a mediados del siglo II a.C. (Guadán, 1979: 76 fig. 27; resaltado por autor).



- *Cuerno*: aerófonos definidos por la forma curva propia de los bóvidos, como el que es portado por un jinete en un as de *Loutiskos* (Luzón, *GU*) (Guadán, 1979: 76 fig. 27; Alfayé, 2004: 165) (Fig. 192). También se encuadra dentro del tipo § 423.121.22 de Sachs y Von Hornbostel (1914).

A priori, la función de unas y otras trompetas, trompas y cuernos debe ligarse al uso por parte de los celtíberos de “trompetas” para disponer el combate (App., *Ib.* 78), en especial, si se tiene en cuenta la funcionalidad de los *carnices* como lenguaje sonoro prerromano durante las batallas (Plb., *His.* II 29, 5; Plut., *Mar.* XXVII 6; Luc., *Phar.* I 432; Amm. Marc., XIX 6, 9) o como simple arma psicológica. El aplique plástico en forma de cabeza de carnicero de fauces abiertas que remata la campana de algunas de las trompas conservadas –Tiermes, Numancia, La Escondilla (Alfayé, 2004: 164)– ha sido relacionado directamente con la conocida simbología guerrera del lobo (*vid. infra*) y con la representación en el *carnyx* céltico (Taracena, 1954: 270 y s., fig. 160; Martín Valls y Esparza, 1992: 272). Es más, algunos autores (Pastor, 1987; Sopeña, 1995: 107; Lorrio, 1997: 198) lo han considerado una “trompa de guerra” basándose en su iconografía, en su morfología sonora, en su equiparación con los *luren* celtogermánicos de bronce (Taracena, 1943: 163; Hänsel y Hänsel, 1997: 77, fig. 1; AA.VV., 2002; Clodore-Tissot, 2008) y en el mencionado pasaje bélico en el que los numantinos no hacen sonar sus *σαλπικτων* en una emboscada a los romanos (App., *Ib.* 78).

Ahora bien, sin menoscabar la simbología del lobo y la clara predominancia guerrera de las trompas prerromanas, cabría hacer algunas apreciaciones desde el punto de vista de la crítica de fuentes y la etnoarqueología con el fin abrir nuevas vías en el uso y simbología de las trompas celtibéricas. Y es que no debe desatenderse la posible existencia de otras funciones para los modelos básicos expuestos.

Por ejemplo, sin perder de vista este ámbito guerrero, la función del *carnyx* también puede interpretarse ambigua, como en la escena iniciática del caldero de Gundestrup (Kaul, 1991), pues parece corresponderse con la concepción sagrada que César (*B.G.* VII 17) le otorga en la Galia. De igual modo hay que juzgar la semejanza organológica entre las bocinas ibéricas y celtibéricas con otros amplificadores de voz de madera o metal usados en las bendiciones de pastos en los Alpes (Taracena, 1943: 163) o a los *bucium/tulnic* empleados en las montañas rumanas (*vid. infra*):

- La confusa terminología grecolatina impide equiparar las *salpinx* de Apiano (*Ib.* 78) y las trompas celtibéricas de arcilla.

- En contraposición a la opinión de que el sonido bronco y potente de las trompas podría equipararse a la voz del Dios de la guerra e impactar fuertemente en la moral de los celtíberos y de sus rivales (Sopeña, 1995: 104 y

s.), se ha de analizar la propia organología del instrumento<sup>657</sup>. Esto es, las posibilidades musicales de este tipo de aerófonos pueden ir más allá de los simples bocinazos tipo fanfarrias. Su fabricación especial y simbología lobuna puede indicar que albergaran cualidades simbólicas especiales en otro tipo de rituales, ya fueran religiosos o festivos, si es que en la Edad del Hierro ambos pudieron desligarse.

- Otra cuestión que merece tener en cuenta es la capacidad de este tipo de instrumentos para ser audibles a larga distancia en los entornos rurales preindustriales de la Península Ibérica. La Etnografía y las fuentes clásicas muestran su utilidad como herramienta comunicativa entre los pastores de Rumanía –Apuseni, Valaquia o Moldavia–, los cuales utilizaban la *tulnic*, *trâmbița* o *bucium* tanto para comunicarse en las montañas boscosas como para guiar a las ovejas y los perros (Fig. 193). Estos métodos ya los relata Polibio (*His.* XII 4, 2) en relación a los pastores corsos, que se colocaban en lugares adecuados y llamaban a toque de cuerno a sus ganados para que se dirigieran corriendo hacia cada pastor. Por ende, el hecho de que los cuernos de cabra, bóvidos o caracolas hayan servido también en la Península Ibérica para que los pastores comunales reunieran al ganado en un punto concreto o para establecer una cadena de alerta ante la presencia, justamente, del lobo –como en la Montaña cántabra o en Sierra Morena–, permite relacionar este instrumento con el mundo pastoril de la Hispania Céltica.

- Tal función se asemeja en cierto modo a la costumbre de indicar la presencia de personas, tal y como los ceramistas de Buño (C) y los segadores de Villafranca de los Caballeros (TO) anunciaban su llegada al pueblo con el toque de caracolas o de trompetas rectas/altavoces (Fig. 194) (Torre, 1992: 35 y s.; Seseña, 1997: 229); o cómo las jóvenes de Apuseni hacían sonar su *tulnic* para



Fig. 193- *Campesina rumana con tulnic*. Foto: Kurt Hielscher, 1933: [www.theapricity.com/forum/showthread.php?p=175876](http://www.theapricity.com/forum/showthread.php?p=175876) (acceso 23-VIII-2011).

<sup>657</sup> Al carecer de agujeros para dedos, la aplicación de diferente presión del aire exchufado produce armónicos naturales: una 5ª, 8ª, 10ª y 12ª (*Inf.*: Moya; Payno).



Fig. 194- Aerófonos rectos de cerámica y metal con función de amplificadores recogidos durante el siglo XX en las provincias de León, Zamora y Toledo. A pesar de estar catalogados como “Bocinas de Carnaval”, la utilidad comunicativa de estos instrumentos en sus comunidades de origen puede servir de ejemplo para otros testimonios de la Edad del Hierro (Foto: Moya-Maleno, 2011, Exposición permanente del Museo de la Fundación Joaquín Díaz en Urueña, VA, con permiso).

llamar a sus parejas. En este sentido, el limitado número de trompas celtibéricas podría ser interpretado por su consideración como objeto de prestigio propio de la Celtiberia ligado al uso de ciertos individuos que, aunque con frecuencia se identificarían como guerreros o héroes (Almagro-Gorbea, 1998; 1999), también podrían ser magistrados reclutadores o encargados de cualquier función (vid. *infra* § 4.2.II.3). El prestigio de su portador podría residir en un uso exclusivo de la trompa para anunciar su llegada, o como llamada de peligro y de movilización de sus acólitos o de la comunidad. A favor de esta interpretación cabría tener en cuenta la literatura medieval europea, como cuando Roldán se revienta las sienas tocando su olifante para pedir ayuda (*Chanson de Roland*, LXXXIII-LXXXV; CXXXIII-CXXXV). La rotura de su cuerno, como elemento identificador e intransferible, precede a la muerte del héroe (*Ibid.*, CLXX).

De otro modo, puesto que no todos los testimonios de trompas prerromanas tienen los apliques del carnicero (Jimeno, 2005: n<sup>os</sup> 310 y 313), y dado el poblamiento disperso en *oppida*, castros y caseríos (vid. *supra* § 4.1.VII), no hay por qué renunciar a utilidades menos sublimes pero igualmente básicas en la articulación del territorio,

como anunciar con antelación cualquier cuestión del núcleo principal –mercados, reuniones, fuegos, muertes, desapariciones, etc.–. Así se convoca la asamblea de los belóvacos de la Galia (*Caes.*, B.G. VIII 20, 2) y tal fue el uso de otras “bocinas” cónicas tubulares de la Europa escandinava, central y del Este<sup>658</sup>. Salvando los anacronismos, ésta también es la función de las campanas, y es sumamente interesante constatar la tradición por la que los caseríos se consideraban vinculados a la parroquia cuyos tañidos oían (Domínguez Moreno, 1988b: nota 24) independientemente de que jurídicamente pertenecieran a otra. Conceptos como la vinculación a través del sonido aplicados a las comunidades prerromanas podrían aportar nuevos marcos de interpretación de la territorialidad y las redes de comunicación.

- La fragilidad de la trompa cerámica, hablando siempre desde una óptica funcional del fragor de la batalla, no la hace muy apropiada para escaramuzas y maniobras. De hecho, las monedas de Loutiskos sí relacionan al menos a la caballería guerrera con bocinas y cuernos. Por ello, otra razón de ser para las trompas cerámicas procede del testimonio etnográfico de otras trompetas rectas/altavoces de barro utilizados por cazadores y gentes de campo de la Península Ibérica<sup>659</sup> para hacerse señales. El hecho de que estos instrumentos, dado su peso y fragilidad, permanecieran apostados en ciertos puntos estratégicos del territorio hasta que era necesario su uso, podría incluso relacionarse con la costumbre aldeana de convocar las reuniones en las encrucijadas a toque de cuernos que relata San Isidoro (*Etym.* XVIII 4, 1).

La mayoría de las trompas celtibéricas han aparecido dentro de los recintos urbanos, como en Numancia o en el castro de los Castejones (Calatañazor, SO), pero también es llamativa la aparición singular de una de ellas en La Escondilla, siendo el único material del lugar adscribible al contexto prerromano. Teniendo en cuenta la cercanía –3 km– del santuario de Peñalba de Villastar (TE) (Alfayé, 2004: 162), y a propósito de lo anteriormente expuesto, no es descabellado plantear que tal localización podría estar marcando un uso religioso de tal instrumento, cuyo sonido, si no era la llamada del mismo dios, podría tener una lectura territorial en relación con el centro de peregrinaje.

Lo que parece evidente es que las trompas celtibéricas tuvieron una función más ambigua incluso que los *carnices*, si es que estos usos no aunaban lo funcional, lo mágico-simbólico y lo militar.

658 Véase el *luur* escandinavo, las *tulnic* de Oas, Maramures y del Norte de Neamt (RUM) o la *trembita* de los *hutsuls* de los Cárpatos (UCR).

659 Por desgracia, los casos destinados a ejemplificar este fenómeno han sucumbido por la nefasta actitud de confiar uno en su propia memoria. De una parte, no he logrado recordar el lugar de España de donde procedía esta tradición; por otro lado y más recientemente (2011), pude ver este mismo uso de dejar aerófonos en árboles y arbustos en una comunidad africana en un documental antropológico alojado en [www.rtve.es](http://www.rtve.es) y que fue rápidamente eliminado del repositorio.





Fig. 195- Algunos silbatos de la fase celtibérica del poblado de La Hoya (Llanos, 2005: 210, fotografía 2).



Fig. 196- Silbato de la fase celtibérica del poblado de La Hoya. N° Inv.: 5180 (Llanos, 2005: 213, fotografía 8).

En definitiva, los investigadores tratamos de simplificar un mundo ideológico escurridizo, sobre todo cuando, además, tal simbología tuvo que variar a lo largo del territorio y del tiempo en la Edad del Hierro. Igualmente, hasta este momento se ha tratado de sondear los recursos musicales de la Hispania Prerromana sobre la base de los más o menos discutidos textos grecorromanos y sobre la huella arqueológica de los instrumentos, especialmente la de aquellos que –a juzgar por el discurso histórico– pudieron tener más relevancia. Sin embargo, trabajos como el de A. Llanos (2005) acerca de la veintena de silbatos (Sachs y Von Hornbostel, 1914: § 421.221.311) del poblado de La Hoya (Laguadía, VT), realizados sobre candiles de ciervo y documentados en distintas casas del barrio comercial del asentamiento (Figs. 195 y 196), ponen de manifiesto una realidad celtibérica mucho más rica e interesante hacia el siglo IV a.C. De hecho, como constata el autor (Llanos, 2005: 220, con refs.), este panorama cambiaría si se reinterpretan como tales silbatos los artefactos de La Dehesa de Morales (Fuentes de Ropel) y Castros de la Estación (Benavente, ZA), Soto de Medinilla y Las Quintanas (Valoria La Buena, VA), Paredes de Nava y Palencia, Numancia (Garray) y Cuesta del Moro (Langa de Duero, SO) o Bilbilis (Calatayud, Z), que han sido interpretados como *psalia*, tensores de ligamentos, gavilladores o colgantes.

Es más, por acientífico que parezca, erraremos si sólo consideráramos como instrumentos de la Hispania Céltica los testimoniados por la Arqueología o las fuentes clásicas. En este sentido, una aproximación etnoarqueológica en la Península Ibérica aporta un rico registro de instrumentos y apunta hacia un mundo rural prerromano capaz de crear sonidos y polifonías con técnicas y materiales bastante simples y comunes. Esto es, se ha de proponer un mundo sonoro hispanocéltico más rico que el aportado por los estereotipos de las élites, lo cual, a su vez, conlleva numerosas funcionalidades en contra de una única visión bucólica del “alegre salvaje”. La supuesta exclusividad pastoril de muchos de estos instrumentos responde a su progresiva desaparición de contextos agrícolas en los últimos siglos.

Los testimonios de aerófonos rurales preindustriales, si bien no tienen que incorporarse a la panoplia de toda sociedad prerromana, sí deben considerarse como un modelo viable y adaptable a contextos agroganaderos de la Edad del Hierro. Así pues, la investigación del universo musical entre las comunidades hispanocélticas debe reconsiderar la existencia de instrumentos estacionales, perecederos y tan sencillos como, por ejemplo, el *pito de centeno*<sup>660</sup>, la *trompa de corteza*<sup>661</sup> o los silbatos de semillas<sup>662</sup> (Alonso Ramos, 2008b: 162) (Fig. 197) para romper la supuesta elitización de la música y el paradigma de silencio diario en el que se ha sumido a la mayoría de las comunidades de la Hispania Céltica.

#### 4.3.V. 3.- DANZAS

El estudio de los bailes y las danzas en la Antigüedad ha sido un ámbito escasamente abordado, con terminologías y ópticas bien procedentes de la danza moderna (Alonso Fernández, 2006), la Historia Antigua (Castelo, 1990; Blázquez Martínez, 1997: 332-343; 2002; Gil, 2004: 323 y ss.), la Iglesia o bien desde la Antropología evolucionista. Desde el siglo XVI, cuando aparecen los primeros ensayos de Rhodriginus o Stephanus, hasta el siglo XX, las investigaciones han reconstruido la praxis y el significado de los bailes de Grecia y Roma a partir de la iconografía cerámica y de las fuentes clásicas. Los *coribantes* y *curetes* de la mitología griega (Virg., *Ae.* III 111), el *tripudium* romano, las danzas guerreras de los sacerdotes salios (Plut., *Num.* XIII 1-7) y otros tópicos del mundo clásico han constituido el eje sobre el cual ha pivotado la explicación de las danzas posteriores y anteriores.

<sup>660</sup> Aerófono de lengüeta simple consistente en una paja de centeno hueca a la que se le hacía una lengüeta superior y varios agujeros. También se pueden hacer en otras cañas más rígidas (Fig. 197-I).

<sup>661</sup> Aerófono de lengüeta doble: Eus. *supriñu*. Instrumento que se solía hacer en primavera, cuando era propicio sacar la corteza del avellano (*Corylus avellana*), fresno (*Fraxinus excelsior*) o similar. Ésta se enrollaba y con dos o tres agujeros se conseguía una escala melódica muy básica (Fig. 197-II).

<sup>662</sup> Los silbatos hechos con frutos y semillas con almendra en el interior que son taladradas, como el almendro (*Prunus dulcis*) o nuez (*Junglas dulcis*) (Arregi, 1988: 389; Cuellar, 2009: 14), no distan organológicamente de los silbatos de falanges de reno documentados ya desde el Paleolítico Medio centroeuropeo, como en Grubbsgraben y Gudenushöhle (Niederösterreich, AUS) (Knockenklang, 2000: 6-16, § 3).



Desde esta perspectiva, las danzas tradicionales de la Península Ibérica, cuando no eran directamente invenciones medievales –gremiales, cortesanas o cristianas de influencia europea, como las del *Corpus Christi* o las recreaciones medievales (Ingrassia, 1993: 215; Palla, 1993; Casado, 1999: 68 y s.)–, tenían sus referentes en el mundo clásico (Capmany, 1944: 241 y 360; Caro Baroja, 1974: 140 y s.)<sup>663</sup>. En todo caso, las alusiones más frecuentes a las sociedades prehistóricas, ya sea para estudiar sus danzas o para entroncar las danzas con posteriores, han compartido una visión primitivista reducida a la magia simpática. El desconocimiento acerca de cómo pudieron danzar las comunidades hispanocélticas que vieron llegar a púnicos y romanos encuentra limitaciones evidentes en la propia inmaterialidad del ejercicio y en la parquedad de las fuentes. La danza de la Hispania Céltica, a pesar de ser una consecuencia de una música en parte más o menos reconocible, difícilmente puede contar con testimonios arqueológicos sobre los que construir unas características básicas. Sus posibles pervivencias se enfrentan a más de dos mil años de prácticas desde el mundo romano al medieval, con rasgos que en muchos casos son universales y que en los últimos siglos han experimentado cambios profundos.

Como se ha indicado en capítulos iniciales, uno de los fenómenos más recientes ha sido la sustitución de adolescentes, hombres y mujeres de las danzas por niños en bailes ya totalmente folklorizados. A pesar de que Ruiz Vega (Arco *et alii*, 1994: 251) señala acertadamente que la indumentaria goyesca y dieciochesca de muchas danzas es más moderna que el propio baile, la Iglesia contrarreformista fomentó las danzas en la liturgia y en las procesiones religiosas para explicar mejor los misterios. Las habituales críticas de la Iglesia tampoco aportan rasgos precisos de si se trata de paganos romanos o perduraciones indígenas, como cuando en la Hispania de principios del siglo VII se citan formas de celebración con bailes de pies y palmas en rituales no cristianos, como los carnavales en las calendas de enero (Isid., *Eccl. Off.* I 41). Las leyes que buscaban la erradicación de su falta de decoro, como la que promulgó Carlos III en 1777<sup>664</sup>, son igualmente insatisfactorias.

Otros problemas parten del mismo desconocimiento de la terminología. En sentido estricto, habría que diferenciar las *danzas* de los *bailes* en función del distinto grado de institucionalización de unos y otros (Esteve, 2000: 138). Las *danzas*, como las del *Corpus Christi* y la de los patronos, tienen un número fijo de bailarines, vestimentas *ex profeso* y lances muy diferenciados; por el contrario, el baile, como mostraban las reuniones nocturnas en casas de

663 «La danza cantada o el canto danzado, según observa Manuel Milá y Fontanals, hállase en antiguas naciones; y en los tiempos modernos los ha conservado el pueblo, ya heredados de las costumbres grecorromanas, ya tal vez de los antiguos indígenas, ya, por haberlos trasladado al Mediodía, de los germanos. En la Edad Media consta la existencia de semejantes danzas, indudablemente de origen clásico» (Capmany, 1944: 360).

664 Real Cédula sobre Disciplinantes, Empalados, Cruces de Mayo y Danzas en el interior de los templos (Esteve, 2000: 139).

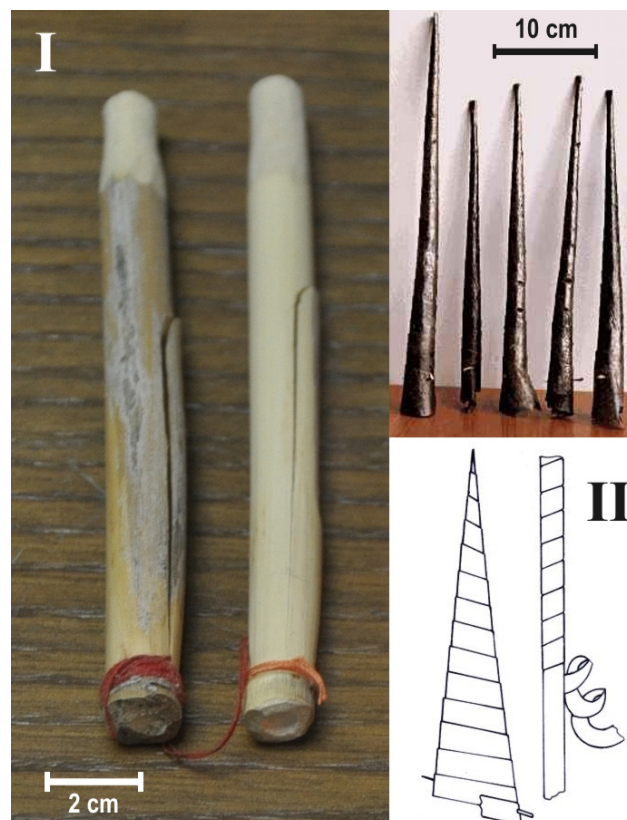


Fig. 197- Ejemplo de instrumentos tradicionales estacionales y perecederos: I, pito –de caña– (Foto: Moya-Maleno, 2011, Exposición permanente del Museo de la Fundación Joaquín Díaz en Urueña, VA, con permiso); II, trompas de corteza –de avellano– y proceso de fabricación (Foto y dibujo: Cortesía de L. Payno).

las aldeas de Cantabria en tiempo de marzas y el *filandón* o *bullada* de las de Galicia –también en invierno– (Lisón, 1971: 83 y s.; Montesino, 1992: 130), era menos rígido en sus normas y podía surgir en cualquier momento y con cualquier instrumento doméstico o improvisado.

Así pues, se propone el estudio de las danzas y bailes de la Hispania Céltica desde perspectivas etnográficas, etnohistóricas y arqueológicas a fin de aportar un panorama menos prosaico que el de las bailarinas de la ciudad celtibérica de Rixamas (Mart., *Ep.* IV 55, 16) (Jiménez, 2004: 427 y s.), pues las danzas y bailes implicaban complejos conceptos y rituales sociales y religiosos.

Hasta el momento, los testimonios principales por los que se constata la existencia de danzas y bailes entre los grupos prerromanos de la Península Ibérica proceden de la iconografía vascular, bajoalieves y fuentes grecorromanas. Estos datos son una realidad estática, carente de movimiento y de la simbología que la generó, pues, en sentido estricto sólo representan escenas puntuales e inconexas en el eje espacio-tiempo. En caso de que no sean fruto de la imaginación o copia del ceramista o literato, son instantáneas de las que se desprenden distintos lances y una amplia dispersión territorial. En este sentido, el grado de definición de los autores clásicos va desde la mera cita sobre la

existencia de bailes, como cuando Estrabón (*Geog.* III 4, 16→) alude a que los celtíberos y sus vecinos del Norte danzan con su familia en las noches de Plenilunio tras los sacrificios a un dios innominado, hasta el enriquecer la clasificación emanada de las fuentes arqueológicas.

La aparente mayor importancia de las danzas y de alguno de sus tipos en según qué zona debe considerarse a priori un espejismo. Aceptando siempre la singularidad de cada danza y que ciertas áreas pudieron tener prácticas exclusivas, cabe preguntarse si estas distinciones se basan en factores endógenos, como la voluntad de materialización iconográfica de sus tradiciones, o hasta qué punto influyen factores externos como la cantidad/parcialidad de las fuentes o el interés de los investigadores por estudiar ciertas zonas. Así, mientras el área numantina es la que más representaciones en cerámicas y elementos metálicos ha aportado, las danzas de la Celtiberia están igual o menos representadas en las fuentes literarias que los lusitanos o los pueblos de la Cornisa Cantábrica.

**Danzas unidos de manos y/o en corro.** Entre los montañeses del Norte desconocemos si la danza de Plenilunio tendría que ver con la danza anteriormente expuesta, que se hacía al son de las mencionadas “flautas y bocinas” mientras bebían (Str., *Geog.* III 3, 7→). El problema radica en que en este punto las traducciones de García y Bellido ([1945] 1993: 174) y Meana y Piñero (1992: 86) divergen. El primero no indica que sean en corro, sino que «*bailan los hombres en grupo*» dando saltos y agachándose, mientras que en la edición de Gredos se trata de un baile circular en el que también se pueden dar dichos saltos, pero sin aclararse si el baile lo realizaban hombres, mujeres o ambos. Aunque un baile unidos por las manos no implica la formación de un corro, ambas posibilidades pudieron estar presentes en la Hispania Prerromana.

No hay duda en cuanto a los bailes prerromanos de personas cogidas de las manos, por ejemplo, cuando «*en Bastetania danzan también las mujeres junto con los hombres cogiéndose de las manos*» (Str., *Geog.* III 3, 7→). Esta escena, que es plenamente identificable en la iconografía vascular del cerro de San Miguel de Liria-Edeta (V) (Fig. 198) (Castelo, 1990: 26 y ss.; Bonet, 1995: 89; Blázquez, 1976: fig. 1), también se ha sugerido para otras representaciones ibéricas y celtíberas, como la placa de Alpanseque (SO) –fechada entre los siglos V-III a.C. (Jimeno, 2005: n° 290)–, el vaso de los guerreros de El Cigarralejo (MU) o el relieve procedente del santuario de las Atalayuelas (Fuerte del Rey, J) (Fig. 199) aunque, como han señalado Chapa y Olmos (2004: 46, fig. 1), en el caso túrdulo también puede ser una simple escena familiar<sup>665</sup>.

Desde finales del siglo XIX, y dentro de la corriente cel-



Fig. 198- Escena completa de la danza de manos al son de las flautas simples y dobles en el cálato ibérico del Cerro de San Miguel de Liria (V), fechados en los siglos III-II a.C. (Bonet, 1995: 89).



Fig. 199- Escena denominada de “Danza bastetana” del santuario iberohelenístico de las Atalayuelas (Fuerte del Rey, J).

tista europea (vid. *supra* § 2.1), se propuso la pervivencia de los bailes circulares prerromanos en la *Danza Prima* de áreas aisladas de Asturias o Galicia y en otras como la *Multidantza* del valle de Baztán (NA) y otros valles de los Pirineos franceses (Capmany, 1944: 238 y ss.; Siguero, 2006). Independientemente del grado de influencia medieval que estos bailes alberguen<sup>666</sup>, el análisis de otras tradiciones de la Península Ibérica desde un enfoque de *larga duración* permite inferir en la Hispania Céltica la existencia de bailes circulares en las comunidades de la Edad del Hierro relacionados con ritos circumambulatorios (vid. *infra* § 4.3.III.2).

Los giros a la carrera que la infantería y la caballería de Viriato daban alrededor de su pira entonando “cánticos bárbaros” (App., *Ib.* 75→) y otros ritos similares descritos en las fuentes avisan de los distintos contextos hispanocélticos en los que podrían haberse sucedido estas danzas en corro. Por ende, es razonable atender en futuros estudios a testimonios de bailes en torno a santos patrones (Capmany, 1944: 241), en especial de aquellas danzas que circundan elementos singulares relacionados con el imaginario céltico. Se baila en torno a los patrones, como la Virgen de la Carrasca de Sasamón (Z) –aparecida sobre una quercínea (vid. *supra et infra*)–, y son múltiples las hogueras que se rodean por San Antón, la Candelaria o San Juan, fiestas claves del ciclo de invierno y del solsticio de verano (Caro Baroja, 1979b: 140 y ss.; Arco *et alii*, 1994: 182).

Entre los elementos centrales más significativos figuran

665 A pesar de que este santuario se ha descrito como iberohelenístico (Chapa y Olmos, 2004: 46), como en otros casos de la zona turdetana se halla en una zona de confluencia de tradiciones mediterráneas y del interior de la Península Ibérica durante la Edad del Hierro

666 En el siglo XVI las *danzas cortesanas*, también llamadas *de cuerda*, eran perfectamente distinguibles de las populares. Las señoriales, como la *Danza Alta*, la *Danza Baja*, la *Pavana* o el *Turdión*, fueron importadas de Alemania y Flandes y eran más sosesgadas (Capmany, 1944: 227 y ss.).

árboles especiales u otros elementos que los representan figurativamente. Las danzas en torno a ejemplares singulares junto a santuarios<sup>667</sup>, las realizadas alrededor de los *mayos* y las danzas de *cordones*, *cintas* o *palo*<sup>668</sup> encarnan un mismo fenómeno (Arco *et alii*, 1994: 182 y 253) cuyas características superan las explicaciones mágico-propiciatorias de la Antropología. El registro y estudio de los bailes tradicionales en torno a árboles con simbología juradera o divina ya expuestos (*vid. supra* § 4.2.II.5 *et infra* § 4.3.III.2) permite inferir la existencia de bailes circunvulatorios en cronologías prerromanas con especiales connotaciones sociales y religiosas.

El ritual en torno al caudillo lusitano, al uso de los mirmidones ante el cuerpo de Patroclo (Hom., *Il.* XXIII 13), también sugiere la existencia en la Hispania Céltica de bailes no sólo como divertimento o en ofrecimiento a una divinidad. Se ha de considerar la danza también como un proceso que afecta al individuo desde dos vertientes fundamentales: la social y la espiritual. Por una parte, las demostraciones de fuerza se hallan en el mundo griego<sup>669</sup>, en «*los cantos cuando entran en combate, los gritos, las danzas y el horrisono estruendo de las armas cuando golpean con los escudos según una costumbre ancestral peculiar*» de los gálatas (Liv., *A.U.C.* XXXVIII 17, 4) y, en lo que a la Península Ibérica respecta, en la mención de Diodoro (*B.H.* V 34, 5→) a que los lusitanos realizaban en tiempo de paz unos bailes rápidos que requerían gran elasticidad de piernas.

Sin embargo, en otros pasajes se constata una dimensión en la que estas prácticas son algo más que un mecanismo social para el reconocimiento de la valía individual. Se trata de ejercicios con cualidades agonísticas y profilácticas como vía para alcanzar el **éxtasis guerrero**, quizás en conexión directa con el mismo dios. La existencia de tal trance en el mundo antiguo queda atestiguada en el rito iniciático de la *danza pírrica* que realizaban los jóvenes hombres armados que alcanzan su mayoría de edad en Grecia (Lonsdale, 1993: 140 y ss.; Gil, 2004: 323 y ss.) o Creta (Sol., *Col.* 11, 5-6), pero también en el baile triunfal o despectivo del guerrero de *Cauca* ante la cobardía romana (App., *Ib.* 53→) y en la búsqueda de la *sacra uoluptas* de los jóvenes de *Gallaecia* por medio del golpeo rítmico del suelo con los pies (Sil. It., *Pun.* III 349→).

Este último aspecto trae a colación la combinación de la

música y el lenguaje lírico como forma de alterar el estado anímico y sensorial de los individuos desde la Antigüedad. De una parte, se trataba de una potente arma psicológica, pues, como menciona Plutarco en el caso de los partos (*Cras.* XXIII 9), «*el oído es el sentido que más perturba el ánimo; que las emociones relacionadas con él son las que más provocan con mayor rapidez; y que, más que ningún otro, desquicia el entendimiento*». Por otro lado, Estrabón (*Geog.* X 3, 9) señala cómo griegos y bárbaros alcanzaban el éxtasis o *ἐνθουσιασμός* a través de la música –también sin ella– para acercarse a lo divino y a la propia naturaleza espiritual de la persona. Así aparece también en la mitología medieval irlandesa. Las divinidades *Dagda* y *Lugus*, al hacer sonar su arpa, inducen tanto la tranquilidad como la alegría, el desenfado o la misma muerte (Sopeña, 1987: 92 y s.).

El espíritu de demostración de pericia y el alcance del éxtasis guerrero a través de la danza han formado parte de rituales de la tradición europea atlántica y de tradiciones etnográficas peninsulares, cuyas relaciones simbólicas con otros aspectos de la Hispania Céltica refuerzan el posible significado que tuvieron algunos bailes en la Edad del Hierro. Por ejemplo, en la asamblea supracomunal que al menos desde el siglo XV se desarrollaba hacia el solsticio de verano en la isla de Man, pudo registrarse en el siglo XIX el reto de bailar la *Mazy Dance*, que requería mucha agilidad (Caldwell, 2003: 71). Por su parte, los bailes agónicos de la Península Ibérica han estado ligados a festividades religiosas. Este es el caso de los alardes que aparecen en ritos supracomunales de posible adscripción céltica, como las danzas en Andévalo (Limón Delgado, 1998) en relación con Endovélico (*vid. supra* § 4.2.II.4), y de otras danzas estáticas de resistencia frente a las imágenes de la Virgen. Por su parte, en Trébago (*SO*) y Atienza (*GU*) los vínculos con elementos lingüísticos y rituales célticos son evidentes (Fig. 200) (Romero y Albertos, 1983; Fernández Nieto, 1997: 188; Vega García, 2002: 62), mientras que los danzantes con zancos de Anguiano (*LO*)<sup>670</sup> o el *baile de un hombre solo* que realizan los miembros de las cofradías [fratrías] de Vinuesa (*SO*) están asociados a árboles con hierofanía y a cuevas con aguas salutíferas (Brugarola, 1950: 313; Flores, 2001: 56).

La representación de un danzante singular en movimiento en una olla de almacenamiento de Numancia datada en el siglo I a.C. (Jimeno, 2005: nº 184) evidenciaría la existencia de bailes en el área celtibérica. Pero el hecho de que la figura porte cuernos en vez de brazos coincide con la opinión de J. Caro Baroja, A. Jimeno (2007: 422 y ss.) y con la mía propia (Moya-Maleno, 2007: 210 y ss.) acerca de la existencia de un tercer grupo de bailes protagonizados por **danzantes transfigurados** en animales. A priori,

667 Como la *danza del Espanyolet* del santuario de Ntra. Sra. de Bellmunt (Sant Pere de Torelló) o el *baile de la pita* junto al olmo de Riópar (*AB*) (Tejada, 2008: 74).

668 Las danzas de cintas para vestir el palo han formado parte de una buena parte del territorio peninsular, por ejemplo, en Orce (*GR*), Brozas y Pelosche (*CC*), Segóbriga (*CU*), Franqueira (*PO*), etc. (Capmany, 1944: 361 y 402; Arco *et alii*, 1994: 182);

669 Odiseo (Hom., *Od.* VIII 255-265) queda admirado con los danzadores feacios, adolescentes hábiles –casi niños aún– que bailaban con «*el veloz centelleo de sus pies*» en corro alrededor del aedo. Posteriormente, Alcínoo manda bailar solos a dos de ellos (*Ibid.* 370-380) y ejecutan ejercicios hoy día propios de gimnasia rítmica basados en saltos y en pelotas.

670 Para el día de Magdalena (11/VII), acompañan a la Virgen a lo largo de dos km de monte en turnos de cuatro sin dejar de bailar. Según la leyenda del siglo XVII, la imagen de la Magdalena se apareció sobre una encina, junto a una cueva con aguas salutíferas a las que los peregrinos acudían (Flores, 2000: 56).



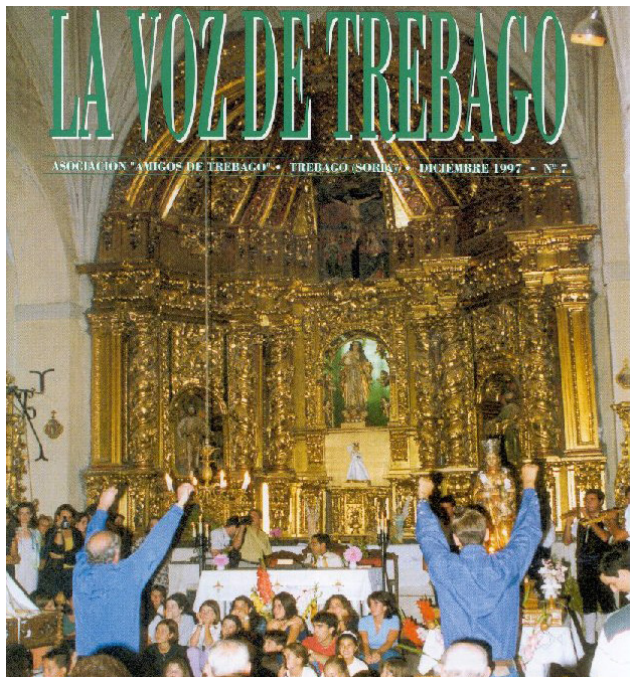


Fig. 200- Danza de resistencia en la portada del número 7 de *La Voz de Trébago*. Véase también el vídeo [www.trebago.com/baileladelavirgen.asp](http://www.trebago.com/baileladelavirgen.asp) (acceso 20-V-2008), en el que se comprueba cómo incluso los ancianos hacen alarde de coordinación.

las animalizaciones que citan las fuentes clásicas y las de representaciones cerámicas o plásticas parecen más relacionadas con atributos de guerra o heroicos que con danzas *ex profeso*. Sin embargo, como se ha avanzado al referirnos a las fratrías indoeuropeas (vid. *supra* § 4.2.III.3), las relaciones entre “guerreros” animalizados, danzas y actitudes agónicas han sido tradicionalmente realidades indisolubles y sólo individualizables en lances muy concretos.

En esta tesitura, se ha de llamar la atención sobre figuras de varones con cabezas de caballo (Wattenberg, 1963: I, VI, VII, X, XI, XV) y, especialmente, sobre el personaje que porta un armazón con forma equina más o menos realista (Jimeno, 2005: nº 291) en un fragmento cerámico numantino del siglo I a.C. Las interpretaciones al respecto de Caro Baroja (1979a: 213) y de Jimeno (2007) han puesto de manifiesto la capacidad de las fuentes etnográficas para aportar nuevos contextos sociales y rituales. Pero más que el rito-tipo de *La Barrosa* de Abejar (SO) que señala A. Jimeno (2007: 422 y ss.), la imagen coincide con el modelo tradicional de las *danzas de caballito* que han existido desde la India hasta la Península Ibérica<sup>671</sup>, especialmente hacia Todos los Santos, Las Doce Noches, 1 de mayo o el día de San Juan. El hecho de que no haya o no conozcamos

testimonios de estas danzas de caballito en el contexto soriano no debe instar a profundizar a través de otras prácticas populares tan cercanas en el espacio como distintas en la forma y fondo.

En la Antigüedad las referencias más evidentes son los *kentauroi* griegos; y posteriormente se conocen los *Căiuții* ‘caballos’ y entre los *colindatori* ‘villancicos’ rumanos; o el festival del *Hobby-horse* de Dingle y Kerry (IRL) y Cornualles (ING) (Dumézil, 1929; Alford, 1968; Caro Baroja, 1979a: 213; Gómez-Tabanera, 1987; Peralta, 2000: 179; Moya-Maleno, 2007: 224; Alonso Romero, 2001a: 94; Bulzan, 2009: 633) (Fig. 201-III). A este respecto, E. Peralta (1991: 80) ya planteó la relación entre las esvásticas que ornamentaban los armazones de los *zaldikos* de Zuberoa y Pamplona (NA) y los citados fragmentos numantinos, especialmente por la inclusión de cruces gamadas en la cabeza equina, que se hibridan con antropomorfos (Fig. 201-IV).

La identificación de la escena numantina del armazón de caballo y de su pervivencia folklorizada pone sobre la mesa otro debate acerca de la misma definición de *danza*: como baile exclusivamente o también como ejercicios agonísticos y otras escenografías rituales más estáticas. En este caso, se manifiesta la importancia de otros personajes animalizados en el mismo ciclo festivo, si no paralelamente a las *danzas de caballitos*. Se trataría de los bailes y carreras de animales domésticos y salvajes simulados por parte o toda la formación del grupo iniciático e invernal comentados con anterioridad (Fig. 172). Cuando no era toda la fratría transfigurada en bóvidos, cánidos o monstruos la que corría alrededor de otros grupos de personas o lugares sacros, eran los caballitos los que manifestaban actitudes guerreras, y los úrsidos y bóvidos, los protagonistas de escenas y bailes propiciatorios o alusivos a la regeneración de ciclo (Revelard y Kostadinova, 1998; Moya-Maleno, 2007: 218 y ss.).

Independientemente de la simbología prerromana específica de cada animal, la aparición simulada del oso está atestiguada en varios carnavales peninsulares y de Europa central<sup>672</sup> (Caro Baroja, 1979a: 180; Revelard y Kostadinova, 1998). Su danza consiste en lances junto a su domador o cazador, como en la *danza de la osa* de las comarcas cacereñas de Las Hurdes<sup>673</sup> y de la Vera, en Lastras de Cuéllar (Segovia) y en ambas vertientes del Pirineo, como en Arizcun (NA), Sarroca de Bellera (LE) o la *danza del oso* de Arles-sur-Tech (Pyrénées-Orientales, FR) (Capmany, 1944: 410; González-Hontoria *et alii*, 1993: 6 y s.). Los bailes también forman parte de costumbres más o menos similares, como la *danza de los zorros* del carnaval vasco

671 Las *Danzas de caballitos* se encuentran hoy día muy concentradas en el Noreste peninsular, especialmente en el área vasco-catalana: El *Zamalzain* de Soule (País Vasco francés); el *Zaldiko* de Lanz, en Pamplona y Zuberoa (NA); el *Amontato* de Bielsa (H) y el *caballet* de otros puntos del Pirineo oscense; y *Ball de Cavallets* de Sant Feliu de Pallerols (GE) y *Zorita del Maestrazgo* (CS) (Dumézil, 1929: 14 y ss.; Capmany, 1944: 371; Caro Baroja, 1979a: 205 y ss.; Casa y Díez, 1986: 45 y s.; Gómez-Tabanera, 1987; González-Hontoria *et alii*, 1993: 5 y s.; Arco *et alii*, 1994: 339; Esteve, 2000: 139; Flores, 2000: 27).

672 Desde los de la *Bijanera* de Silió (S) a los que acompañan a los *trngas* de Bielsa (H), al *zampanzar* (Ituren, NA) o a los *botargas* de Almirute (GU). En Europa es igualmente habitual en áreas alpinas de Austria e Italia, Cerdeña, Polonia, Bulgaria, etc. (Revelard y Kostadinova, 1998: 27, 38 y 49).

673 Nótese que estos plantígrafos desaparecieron del territorio hurdano y de zonas colindantes, como el puerto de Tornavacas (AV-CC), a mediados del siglo XVII (Terrón, 1987; Castaño, 1991).



I



II



III



IV

Fig. 201- I: Danza de Caballito” en cerámica numantina. Museo Numantino, n° inv. N1991. Siglo I a.C.; II: Zaldiko de Lanz (NA); y III: Căiuții ‘caballos’ del área de Iași-Botosani (RUM) en su danza protectora de Año Nuevo; y IV: Boch de Numancia con figura antropomorfa transfigurado con cabezas equinas y esvásticas. Museo Numantino, n° inv. N11967. Siglo I a.C. Imágenes: Moya-Maleno, 2006 (= Jimeno, 2005: § 291), I; Caro Baroja (1979a: 207), II; y X (2008), III; IV: Jimeno (2005 § 171).

(Arco *et alii*, 1994: 339) o las que hacen correr y sacrificar vaquillas o toros simulados<sup>674</sup>.

De aceptarse el origen de estas características en danzas prerromanas, se evidenciaría la confluencia, por un lado, de un componente guerrero en cuanto a la exhibición de fuerza de los jóvenes que las realizan; pero también contribuirían en el trasfondo simbólico tanto para los que las realizan –ritos de paso, *furor heroicus*– como de cara al renacimiento de la naturaleza (Caro Baroja, 1965a: 58; Van

Gennep, 1986: 105 y s.; Kershaw, 2000: 82 y ss.; Alberro, 2005c: 241 y ss.; Moya-Maleno, 2007). Esto último es lo que ya sugirió J. Caro Baroja (1945; 1974: 151) en relación a *danzas agrarias* del folklore de la Península Ibérica, cuyas pieles, garrotes y lances de golpes las identificaban como pervivencias antiguas<sup>675</sup>.

<sup>674</sup> Véanse las referencias a fraternías (§ 4.2.III.3), divinidades (§ 4.3.II.4.b) y a la simbología animal (§ 4.3.II.3) para no reproducir de nuevo su dispersión y características más destacadas.

<sup>675</sup> Se trata de danzas como la “*Jorrai-dantza/Danza de la escarda*”, la “*Makil dantza*” de Vera de Bidasoa (NA) o la *danza de Ochagavía* (Caro Baroja, 1974) en la zona vasco-navarra (Caro Baroja, 1974: 125-137). Sin embargo, también aparecen en el reborde meridional de la Meseta Sur, como en la *danza de los garrotes* de Ossa de Montiel (AB). Los golpes se interpretan como forma de despertar a la naturaleza –tanto a la tierra como para desperezar a los osos mencionados– o, por el contrario, para alejar los seres que la comunidad considera dañinos, como monstruos,



Con todo, es paradójico que el enfoque clasicista y escéptico del autor vasco los describa como “*ritos oscuros*” (Caro Baroja, 1974: 125 y ss.), cuando él mismo había expuesto paralelos del contexto romano arcaico que muestran la unión de danzas guerreras y de ritos en los que se expulsaban los males de la tierra y se propiciaba el crecimiento de las plantas bajo una misma divinidad. Los cánticos y vivos bailes de giros y cambios de ritmo —equivalentes al *tripudium*— de los sacerdotes salios portando la panoplia y otros símbolos sagrados de Marte Gradivo (Plut., *Num.* XIII 1-7) debieron de tener su evolución interna, pero nada se altera de su simbología general: una danza guerrera cuya antigüedad remitía míticamente a Numa (Dion. Hal., *A.R.* II 70, 1-5; Liv., *A.U.C.* I 20, 4; Hor., *Ep.* II 1, 86) y que tenía lugar cíclicamente cuando coincidían el final del invierno y el inicio de la temporada guerrera —marzo— en honor a un Marte en su versión primitiva de protector de la agricultura (Frazer, 1922: § LVIII; Whatmough, 1931: 171 y s.; Caro Baroja, 1974: 140-144; Scullard, 1981: 93). A menos que se demuestre la generalización del rito de los *salii* más allá de *Saguntum* (Caro Baroja, 1974: 149) —u otros posteriores—, cabría pensar en la existencia de unos parámetros simbólicos más o menos comunes de orden indoeuropeo que bien pudieron dar pie a la individualización de danzas y ritos similares, al menos, desde la Hispania Céltica. Es más, para Pérez Vilatela la presencia de estos salios es totalmente anacrónica y se ha de interpretar como una adaptación de rituales nativos al contexto romano.

En última instancia, otro de los bailes ampliamente registrados en el folklore son las **danzas de lucha y de espadas**, las cuales se han considerado danzas guerreras prerromanas (Martínez de la Peña, 1968; L’Abadía, 1987: 97) sin posibilidad alguna de contrastarlas arqueológica o históricamente. A favor de esta hipótesis podría esgrimirse el hecho de que, ya sea con espadas u otros elementos accesorios como palos, están bien representadas en la Península Ibérica<sup>676</sup> y se asemejan a otras danzas de espadas no-europeas —a la *Schwerttanz* alemana y a la *Morris dancer* inglesa, unas semejanzas que ya advirtieron Müllenhoff y Frazer entre otros etnógrafos del siglo XIX (Caro Baroja, 1974: 148). Su poso ancestral quedaría demostrado por ha-

ber sido perseguidas en los últimos siglos por ser danzas paralitúrgicas (Tejada Vizuete, 1987)<sup>677</sup>, por su estructura en cofradías<sup>678</sup>, por los saltos gimnásticos y por tener una fuerte relación con las celebraciones de ánimas y con la propiciación del mundo natural. Al contrario, parece más sensato pensar en que responden a un tipo de rituales medievales de orden caballeresco o que, al menos en el caso de las danzas que continuaron desarrollándose a partir de las prohibiciones de los siglos XVII y XVIII, se trata de danzas procesionales muy relegadas al culto religioso<sup>679</sup>.

En definitiva, el estudio del registro tradicional y su utilización para la investigación de los cánticos, música y bailes de la Hispania Céltica es un campo complejo y sumamente controvertido. El contexto cristiano, el fondo medieval y los escasos puntos de anclaje entre datos invitan a la prudencia y a evidenciar el peligro de reproducir metodologías ahistóricas ya pasadas. Incluso en casos como las danzas de Aller (*O*) en las que se proclama la importancia de los astros<sup>680</sup>, siempre habrá más posibilidades de que se trate de alabanzas nacidas en el catolicismo o con raíces en la magia medieval sin relación alguna con cultos astrales prerromanos.

No por ello se debe desechar esta vía de aproximación a la Edad del Hierro, ya que gracias a ella, se introducen nuevos parámetros a reconsiderar en el universo simbólico indígena y en relación a las posibles consecuencias sociales que implica. El enfoque del mundo prerromano desde las sociedades preindustriales de la Península Ibérica trae a colación preguntas acerca del uso y control de la música, del efecto psicológico y de prestigio que se halla tras la capacidad expresiva de los individuos y del grupo, e incluso si los instrumentos, las danzas o los cantos podrían considerarse como identificadores étnicos. Por consiguiente, ante la opacidad de estas expresiones en el registro material, su amplia dispersión y la parcialidad de los estudios, todo análisis de la actividad social e ideológica en la Europa Céltica debe seguir basándose en la coordinación de los testimonios iconográficos, arqueológicos, literarios y etnográficos, entre otros.

osos o lobos. El *ball del Llop* o *de la post* de la comarca de Osona (*B*) se celebraba por hombres solos que golpeaban con palas en las tablas que llevaban en la espalda durante su danzar nocturno por el pueblo (Arco *et alii*, 1994: 340).

676 En la mayoría de los casos se trata de danzas en las que los mozos desarrollan, al son de dulzainas y tambor, varios pasos, entre ellos de paloteo (Caro Baroja, 1965a: 53; AA.VV., 1987). Existen en toda la Península, verbigracia, en el Norte, los de Mondariz, Taboeja o Puente-Caldelas (*PO*); los de Cangas del Narcea, Bimeda y Llarón (*O*); la *espata-danza* de Bértiz (*BI*), Deva (*SS*) o Vera de Bidasoa (*NA*). Al Sur, la de Obejo (*CO*). Al Este, los *balls de bastons* de Sant Pere de Ribes (*B*), Tremp (*L*) o Tòdolella (*CS*). Al Oeste, la *danza de los Palillos* de Garbayuela (*BA*) o Fregenal de la Sierra (*BA*) y otras portuguesas, como los *pauliteiros* de Miranda do Douro (*P-BZ*), Saldanha o Vila Nova de Anços (Soure, *P-C*). En el centro peninsular se podrían citar los *paloteos* o *danza de palillos* de Valverde del Majano (*SG*), San Lorenzo (*SO*), Fuencarral (*M*), Belinchón (*CU*) y los del área de Segóbriga, o los bailes de ánimas de Albaladejo (*CR*) (AA.VV., 1987: 121-127; L’Abadía, 1987; Tejada Vizuete, 1987; Arco *et alii*, 1994: 183 y 254).

677 Las danzas de espadas aparecen en el siglo XVI —en Lezuza (*AB*), en 1577 (López-Torres, 1992)— condenadas por clérigos locales por indecentes y ajenas a la devoción. En los siglos XVI y XVII Covarrubias las consideró propias de soldadescas y Lope de Vega las definió como *bailes de Satanás* (Capmany, 1944: 397 y ss.; Caro Baroja, 1965a: 54, nota 25; Ayuso, 2005). De hecho, las *Constituciones Sinodales* de la diócesis de Badajoz de 1671 (§ 14, 3) prohibían expresamente que «en las iglesias, ni en las ermitas, así de seculares, como de regulares, se hagan representaciones, ni se permitan vigilias, ni velas nocturnas, ni danças descompuestas» (Tejada Vizuete, 1987: 59).

678 En su mayoría estaban compuestas por un director de la danza (*rector*, *alcalde*, etc.) —que solía ser el de más edad y experiencia— y por varias parejas de hombres adultos.

679 Como ya advirtió Caro Baroja (1974: 151), los atuendos femeninos y arcos floridos se contraponen a otros rasgos más interesantes de los “*ritos oscuros*”.

680 «*Viva'l sol, viva la luna, viva la Virxen del Carmen...*» (AA.VV.: 1997: 14).



### 4.3.- COSMOVISIÓN, RELIGIÓN Y MENTALIDAD

—Ahí no debería sentarse —dijo.  
 —¿Yo? —inquirió Rafa, alarmado.  
 —La sombra de la nogala es muy traicionera.  
 ¡Ostras! Y, ¿qué lo mismo da una sombra que otra?  
 —Pues, no señor, no da lo mismo, hay sombras y sombras [...]

*El disputado voto del señor Cayo*  
 Miguel Delibes, [1978]: § VI, 105 y s.

#### 4.3.1. COSMOGONÍA Y ESCATOLOGÍA

Adentrarse en la mentalidad de las comunidades de la Hispania Prerromana implica profundizar en las concepciones más fundamentales que tenía el ser humano sobre el origen, el orden y la muerte en el contexto en el que se desenvolvían. La articulación y transmisión de estas explicaciones conforman un cuerpo de nociones cosmogónicas —relatos míticos o teorías que tratan el origen del orden del universo— y un conjunto de creencias escatológicas referentes al *ἔσχατος*, a lo último, al final de los tiempos<sup>681</sup>. Se trata de campos ideológicos polimórficos, en cambio constante y con aportaciones externas, que en el ámbito de la Antigüedad mediterránea han sido debatidos por un número inabarcable de fuentes e investigadores de todos los tiempos y disciplinas. Sin embargo, para la Hispania Céltica se cuenta con los escasos testimonios procedentes de autores grecolatinos o con los códigos encerrados en complejas iconografías indígenas sobre los que pocos historiadores y arqueólogos han profundizado (Olmos, 1997).

La visión popular del nacimiento y del fin del mundo se contextualiza en última instancia en la doctrina cristiana, pero algunos trabajos sobre folclore y Literatura Oral, especialmente en el Noroeste gallego y portugués (Martínez Risco, 1944: 137; Alonso Romero, 2002b), han sabido valorar tradiciones cuyos rasgos precristianos encuentran paralelos en áreas atlánticas y centroeuropeas. Las compilaciones de leyendas cosmogónicas y escatológicas de la Península Ibérica (Bonilla, 1967; Guadalajara, 1996) raramente profundizan en tales fuentes y coincidencias, por lo que es necesario proseguir con la labor de búsqueda

y análisis de fenómenos de continuidad en este campo. Más que reconstruir una única tradición cosmogónica hispanocéltica, lo que también implicaría que fuera homogénea en toda la Céltica, se pretende corroborar la existencia de corpora mítico-cosmológicos entre los hispanoceltas, así como llegar a conocer algunas de sus características.

La continua presencia de pasajes o elementos del *Génesis* y de los apocalipsis bíblicos —diluvios, fuegos, etc.— en varios momentos de la creación y del final de los tiempos y en distintas regiones hace preguntarse si se trata de influencias culturales o si, por el contrario, tales solapamientos corresponden a que la idea de catástrofes universales está presente tanto en las tradiciones indoeuropeas como en las semíticas (Sergent, 1995a: 348-357). Estas mismas dudas surgen al tratar el concepto mismo de fin del mundo como proceso traumático y final definitivo o como una transición sucesiva hacia otro nuevo. Al analizar el nacimiento y fin del mundo, de las divinidades y de la sociedad desde la cosmogonía, teogonía, sociogonía y escatología es posible apreciar los continuos préstamos de elementos y fases.

#### 4.3.1.1.- COSMOGONÍA: ORIGEN DEL MUNDO

En primer lugar, sirva de llamada de atención acerca del polimorfismo de las tradiciones referentes al origen del mundo durante la Edad del Hierro que sólo en zonas de Bretaña P. Sébillot (1904: 9) ya advirtió a principios del siglo XX más de 50 tipos de creaciones divinas. No obstante, autores como C. Sterckx (1986a; 1994), B. Sergent (1995a: 348-351; 2004) o F. Le Roux y Ch. Guyonvarc'h (2000) han podido aportar rasgos de la cosmogonía céltica a través de la confrontación de tradiciones, narraciones medievales y elementos arqueológicos.

Uno de los escasos testimonios escritos acerca de la es-

681 Nótese que con esta última especificación se pretende desligar la *escatología individual*, que trata la vida después de la muerte, de la *escatología general* relativa al final de los tiempos. No obstante, desde la Antigüedad ambos conceptos confluyen constantemente.

catología en la Edad del Hierro es la referencia de Estrabón (*Geog.* IV 4, 4) a que los druidas galos afirmaban que «*indestructible es el universo, aunque llegará un día en que el fuego y el agua prevalecerán sobre todo*». Aunque se trata de una alusión indirecta, se manifiesta la creencia prerromana en la persistencia del mundo como escenario del orden básico, aunque alterado por incendios e inundaciones universales.

El hecho de que la tierra emerja del agua es un arquetipo presente en distintas culturas orientales y mediterráneas tratado ampliamente. La cosmogonía acuática, presente en la India (MacKenzie, 1926: 69 y ss.; Willis, 2007: 70 y s.), Egipto y Babilonia (Eliade, [1949]: 299 y ss; *Id.*, 1976: 96-98; Lara Peinado, 1994; 2007), se irradió desde Próximo Oriente a la Grecia Arcaica, tal y como muestra la identificación del *Caos* hesiódico (Hes., *Th.* 130-134) con el agua (Rudhart, 1971; Martínez Vázquez, 1984: 39; Burkert, 1992; Sergent, 1995a: 348 y ss.; *Id.*, 2004: 565 y ss.; West, 1997; Martín García, 1998).

Uno de los arquetipos bien conocidos del mundo indoeuropeo es el pasaje del huevo primordial que flota en el agua del caos y del que sale la primera deidad ordenadora (Eliade, [1949]: 578 y ss.). El paralelismo entre el huevo cósmico puesto por Ammvara en la mitología india y la creencia gala del nacimiento del mundo desde un huevo primordial que menciona Plinio (*N.H.* XXIX 52-54) es evidente y se confirmaría en hallazgos como el túmulo de Poirron (Saint-Amand-Sur-Sevre, Deux-Sèvres, *FR*) (Sergent, 1995a: 349; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 223 con refs.). El protagonismo en este caso de serpientes que forman el huevo apunta también hacia una gran deidad ordenadora (Brasseur, 2000).

Otros textos griegos redundan en la cosmogonía acuática, como los cuatro diluvios que separaron las áreas geográficas conocidas, pero, sobre todo, en la creencia de que del mar surgió la llanura (Hdt., *H.* VII 129-130; Apollod., *B.* I 7, 2→). Así, la fábula “Esopo en el astillero” (Aesop., 8), de los siglos VII-VI a.C., muestra a Zeus exhortando a la Tierra-*Caribdis* para que se bebiera en tres sorbos el agua del mar (Arist., *Mete.* 356b); en dos dejó montañas y llanuras libres de agua (Martínez Vázquez, 1984). La tierra se hace habitable gracias al agua que baja de las montañas, el único lugar que no estuvo inundado (Martín García, 1998: 117; Ambaglio, 2006: 54). Esta imagen de grandes cumbres como último refugio de los hombres también la recoge Séneca (*Nat.*, III 27, 10-13).

El Diluvio bíblico (*Gen.*, VI-VIII; Pedro, *II Epist.*, III 7)<sup>682</sup> renovó este concepto y lo difundió por la Cristiandad,

pero en Europa también perduran versiones menos acordes con la tradición cristiana. En la épica irlandesa, la creación de llanuras, lagos y ríos permite el poblamiento civilizado de la isla (Sterckx, 1986a; García Fernández-Albalat, 1999b: 177), aunque otras razas habían sobrevivido al Diluvio Universal (Sterckx, 2003: 259-262; Sergent, 2004: 565 y ss.). También es interesante para nuestro contexto la existencia en la Península Ibérica de otras leyendas y tradiciones que remarcan la importancia de un diluvio y de un pico del que emerge el resto de la tierra.

Así aparece el motivo del Arca que encalla en cimas, como en el Pico Yelmo de la sierra de Alcaraz (*AB*) y en la *Pena da Barca* de Noia en la provincia de La Coruña, (González Pérez, 1984: 158; Villar Esparza, 2007). También se testimonia junto a castros, como en la parroquia lucense de San Pedro de Cereija (Ayán, 2005: 150)<sup>683</sup>. Como en el caso griego, romano y judeocristiano<sup>684</sup>, existieron leyendas de montañas gallegas e irlandesas que no fueron inundadas, como *Tul Tuinne*, montaña central cerca de Limerick que fue la única emergida tras el diluvio del fin del mundo (*Leabhar Gabhála*, III 177 y 185; VIII 390) (*vid. infra* § 4.3.I.3).

Los responsables de los diluvios en Grecia eran alguna divinidad o personajes mitificados (Apollod., *B.* I 7, 2→). Pero Zeus no es la divinidad cosmogónica griega habitual, sino que ejerce como organizador del cosmos (Schwabl, 1978: 1319-1390) y manda “al elemento tierra” o a *Caribdis* que desaparezca el mar. Esta última, también considerada un monstruo marino (Hom., *Od.* XII 426-443), es por tanto una divinidad femenina como la Tierra o Gea. Por ende, este pasaje coincide con la mujer primordial de la mitología irlandesa (García Fernández-Albalat, 1999b: 185; Sterckx, 2003: 260) y con otras leyendas peninsulares de santos o brujas que provocan inundaciones (Díaz González-Viana, 2004: 68), lo cual podría relacionarse con la *Deva* de la Hispania Céltica, asociada tanto a las aguas como a las montañas (*vid. infra* § 4.3.II.3.a).

Deberían estudiarse también otras cosmogonías de las sociedades preindustriales de la Península Ibérica que pudieran reflejar otras posibles tradiciones célticas, aunque difieran de la concepción de la mujer primigenia. Sirva como ejemplo que, de nuevo en el folklore francés, P. Sébillot (1904: 66) recogió la existencia primigenia de los astros, pues el Sol era Dios, la Luna un genio o demonio y las estrellas sus hijos (Sébillot, 1904: 9). El mundo se modeló por la disputa entre fenómenos atmosféricos que encarnaban el Diablo, representado por la nieve, la tempestad y el arco iris doble, y Dios, manifestado con lluvia, viento y el arco iris.

682 «Intencionadamente quieren desconocer cómo desde el principio existían los cielos y la tierra, salida por la palabra de Dios de las aguas y en medio de las aguas asentada, y cómo por éstas el mundo de entonces pereció hundido en el diluvio. En cambio los cielos y la tierra actuales están reservados por la misma palabra y guardados para el fuego en el día del juicio y de la perdición de los impíos» (Pedro, *II Epist.* III 7).

683 Otras leyendas similares, aunque beben de esta tradición, se amoldan a reduccionismos filológicos bastante simplistas, como en el caso de la localidad portuguesa de Alcanadas (Batalha, *P-L*)> «¿Arca nadas?» (Espírito Santo, 2004: 274).

684 Es muy conocida la tradición del monte Ararat, de 5.165 m.s.n.m., en la Armenia turca (Westerman, 2008).

En consecuencia, la escasa información prerromana de la que se dispone y la universalidad de ciertos tópicos plantean varias cuestiones. La primera es que cosmogonía y escatología son procesos opuestos sólo en apariencia, porque un final puede ser el inicio de otro nuevo periodo y viceversa. La aseveración de que toda cosmogonía nace de una escatología anterior encuentra en la tradición del diluvio un buen ejemplo, porque este fenómeno aparece más como un intermedio o como una transición a otra etapa. Por estas razones, más que un *acto de creación* se podría interpretar como un *acto de ordenación* de una realidad preexistente. Esta sería la razón por la que en tierras leonesas la siguiente leyenda justifica la explotación mancomunada de un monte: un pueblo desapareció anegado por una inundación y sólo se salvaron tres hermanos, los cuales se instalaron en tres pueblos colindantes –Santa María, Callejo y Adrados– (Puerto, 2006: 60) (*vid. infra* § 4.3.II.2.a).

En este sentido, a menos que Estrabón o sus copistas hubieran introducido nociones filosóficas propias y anacrónicas, la cosmología acuática céltica como final de un orden anterior quedaría así constatada. Evidentemente, el contexto último de este tipo de leyendas populares en la Península Ibérica se justifica en el *Génesis*, pero es factible la existencia de dicha cosmología en la Hispania Céltica a tenor de los distintos ejemplos en el folclore de la Península Ibérica y de sus paralelos en el mundo indoeuropeo. De no ser así, se debería considerar una cosmogonía de raíces próximo-orientales difundida ya en la Hispania Prerromana desde la colonización fenicia y griega, aunque en este caso nos inclinamos por la hipótesis céltica.

#### 4.3.I.2.- TEOGONÍA Y SOCIOGONÍA: PRIMERAS DIVINIDADES Y ORIGEN DE LA SOCIEDAD

En la concepción platónica de Máximo de Tiro, hacia el siglo II d.C., los humanos necesitan erigir imágenes de los dioses para captar la esencia de la divinidad. Así lo hicieron los griegos, los persas con el fuego, los frigios con los ríos, los capadocios con un monte y los celtas con las encinas (Max. Tyr., *Disert.* II 2, 8 y 10) (*vid. infra* § 4.3.II.3.a). En relación con la composición del panteón de la Hispania Céltica se halla el mito de las divinidades cosmogónicas y la aparición del resto de deidades. Además, de una forma u otra, éstas acaban interviniendo en el nacimiento de la sociedad, por lo que tanto las teogonías como la sociogonía debieron de constituirse en pasajes míticos básicos de las sociedades antiguas para explicar su propia existencia.

Como se ha señalado, la mitología griega muestra que aunque las divinidades superiores, como Zeus, tenían cualidades cosmogónicas (Schwabl, 1978: 1319-1390; Martínez Vázquez, 1984), quien subyacía en última instancia era una diosa vinculada a la tierra, como Gea (Hes., *Th.* 116-140). Esto mismo se pone de manifiesto en las primeras divinidades célticas gracias a la Historia Comparada de las Religiones y la información que aportan la Arqueología y la literatura épica de tradición indoeuropea (Dumézil, 1952; Sterckx, 1986a; Sergent, 1995a: 351 y ss.). Desde

las islas británicas hasta el Indo, la tónica predominante es la esencia de una divinidad primigenia femenina primordial y polifacética, que se subdivide o que se rodea de otras deidades según cada cultura y época.

Así se constata en la tradición mítica irlandesa, donde la primera ocupación de la isla sucedió antes del Diluvio con el clan de Cesair, nieta de Noé. Tras el cataclismo sólo sobrevivió Fionntan, mujer primordial que, a pesar de los cambios de nombre –Dana, Macha, Mórrigan, Badb, Bannba, Fotla, Eithne o Ériu (D’Arbois de Jabainville, 1986: 153)– y de contexto, se mantiene como elemento inmortal y necesario para la emergencia de Irlanda. A este respecto, los ensayos de G. Dumézil (*passim*), C. Sterckx, (1986a; 2003: 260) o B. García Fernández-Albalat (1999b: 185) remarcan que esa madre, esposa e hija de los principales personajes de los textos irlandeses –y sincretizada en Santa Brígida (*vid. infra*)– permite retrotraer a la sociedad céltica insular la presencia de *Brigit* como *mater omnium deorum hibernensium* (Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 86) y afianzar la importancia de sus equivalentes *Brigantia/Brigandu* o *Minerva* de la Europa y de la Hispania Céltica (Caes., *B.G.* VI 17, 2), donde, como veremos, también hay tradiciones de triplicidad en santas y en la Virgen.

Es más, como se tratará más adelante (*vid. infra* § 4.3.II.3.a), la presencia en las tradiciones de la Península Ibérica y en el registro arqueológico de la Edad del Hierro de Brigit o de una deidad equivalente (García Fernández-Albalat, 1999b: 185; Olivares, 2002: 244) se evidencia en la existencia de una divinidad soberana femenina que aúna las tres funciones indoeuropeas: videncia, guerra y producción. Otra tradición peninsular que podría enriquecer la presencia primigenia de tal divinidad en la Hispania Céltica son las innumerables leyendas de moras y encantadas. Como muestra el calendario hispanocéltico, estos seres míticos cumplen diversas funciones reproductoras e infernales y muestran semejantes atributos de diosa madre (García Fernández-Albalat, 1999b: 185). A este respecto, las creencias galaico-portuguesas acerca de que el Anticristo sería una mujer barbuda o una vieja repulsiva o de que nacería de una raza de mujeres crueles que habitan con gigantes dentro de la montaña (Braga, 1924: 51; Martínez Risco, 1944: 142; Alonso Romero, 2002b: 119), permite plantear la hipótesis de que se trate de estigmatizaciones cristianas de una divinidad femenina que, como Brigit en la mitología irlandesa o *Ammavara* en la védica, se concibe como ser (des)organizador del mundo.

#### 4.3.I.2.A.- EL ORIGEN DE LA SOCIEDAD

Al igual que la teogonía, el nacimiento y la creación mítica de la sociedad en la Hispania Céltica debería entenderse como una parte inseparable de la cosmogonía del Universo, donde es lógico que las distintas explicaciones tuvieran modificaciones constantes según las tradiciones locales y conforme avanzaba la Edad del Hierro. Sin embargo, desconocemos restos arqueológicos prerromanos o alusiones literarias grecorromanas que reflejen expresamente creen-



cia alguna a estos pueblos en este sentido. Por su parte, en las tradiciones de la Península Ibérica y del contexto indoeuropeo sí se aprecia una idea común en la formación de la sociedad: la superposición de etapas o razas de seres más o menos míticos caracterizadas por aportar cada una un estrato o cualidad a la sociedad anterior.

Con frecuencia, las mitologías de raigambre indoeuropea el mundo es ocupado en sucesivas ocasiones por grupos alóctonos y, tras una guerra o pacto, la sociedad nace de la convivencia con los autóctonos, cada uno en su ámbito, tal y como propone el conocido modelo trifuncional dumeziliano basado en sacerdotes, guerreros y productores (Dumézil, 1952; *Id.*, 1966: 147 y ss.; García Fernández-Albalat, 1999b: 173 y 182). En el *R̥g Veda* las castas indias vienen del Océano primigenio<sup>685</sup>. Apolodoro (*B.* I 7, 2→ y III 8) también menciona que los únicos supervivientes al diluvio universal de Zeus fueron unos pocos hombres que se encaramaron a las montañas, los cuales no explica cómo convivieron con los otros varones y mujeres que al poco se permite crear mágicamente el dios. En esta línea, la literatura mítica irlandesa de los siglos VIII-XII muestra la sucesión de invasiones<sup>686</sup> en la isla (Guyonvarc'h, 1980; D'Arbois de Jabainville, 1986). En Escandinavia, la sociogonía se explica por los hijos del dios *Heimdall*<sup>687</sup>, mientras que la mitología de Roma fosilizó tales conceptos en la Monarquía<sup>688</sup>.

En la Península Ibérica, la descripción de tres diluvios en la tierra según San Isidoro (*Etym.* XIII 22, 2-4), todos ellos seguidos de repoblación de los humanos, podría haber estado influenciada por un mitema hispanocéltico similar, puesto que en la misma división de los tiempos que establece sólo aparece el gran Diluvio Universal (*Ibid.* V 39). Es más, aun aceptando el trasfondo clásico (Ambaglio, 2006: 54) o judeocristiano del pasaje del doctor hispalense<sup>689</sup>, también es posible sugerir algunas otras tradiciones

y leyendas arquetípicas coincidentes, quizás pervivencias, como posible vía de estudio de tales creencias hispanocélticas: invasiones, seres del subsuelo y abandonos de poblados.

En primer lugar, la explicación de las **invasiones** para justificar la presencia humana en la Península Ibérica es uno de los recursos más habituales durante la Edad Media y Moderna y, de una forma u otra, recuerdan a las invasiones hibernicas: *Brath* y su famoso hijo *Breogham* –Breogán– fueron los primeros reyes de Hispania, y su nieto *Golamh* llegó a ocupar Irlanda (Sainero, 2007: 602). En la narrativa medieval hispánica, como la Primera Crónica de Alfonso X del siglo XIII, es conocido el esquema de las seis edades del mundo que protagonizan distintos grupos invasores de tierras despobladas (González García, 2001: 356 y ss.) y las leyendas de patriarcas bíblicos en la Península Ibérica<sup>690</sup> (Román de la Higuera, 1584-1598: I, § 1). Estas leyendas no aportan rasgos sociogónicos y parecen causadas por otros motivos<sup>691</sup> pero, tal y como han referido F.J. González (2001: 357 y ss.) y M. Alberro (2004f), es posible que este paradigma esté presente en la llegada a tierras galaicas de los *almujuces* ‘los magos’ y alanos.

Por otra parte, el amplio registro etnográfico de comunidades de seres subterráneos en la Península Ibérica, al uso de los *fomorianos* irlandeses o de los *sarrasins*, *fol*s o *bohémien*s de Francia (Sébillot, 1904: 463 y 470; Sergeant, 2004: 557 y ss.)<sup>692</sup>, manifiesta un panorama mítico similar de “demonios” que en su día habían sido los habitantes legítimos y que posteriormente quedaron relegados a un **mundo paralelo** al de los hombres. Así se constata en la frecuente concesión mítica de territorios a los *moros*, no a moras individuales, que como sucede en San Pedro de Cereija y su *Castro da Lende/San Lorenzo* (Puebla de Brollón, LU) tienen toda una *mourindá* (Fig. 202) (Ayán, 2005: 149 y ss.).

Igualmente, también hay leyendas de conflictos con estas sociedades paralelas, como en Monterrey<sup>693</sup> (*OR*) (Taboada Chivite, 1949: 124), pero sólo las batallas de los dioses antes de terminarse la creación del mundo tienen un seguro carácter indoeuropeo (Davidson, 1988: 192). A este respecto, Claude Sterckx (2005c) ya señaló que la presencia en el mundo céltico de esta lucha dicotómica bien-mal se

685 Los *Šúdra*, sin casta; los *Váisya*, plebeyos; los *Nisāda*, extranjeros; los *Ksatriya*, nobles; y los *Brahmanes* (Willis, 2007: 70 y s.).

686 En el *Leabhar Gabhála Éirenn* además de la invasión prediluviana de Cesair, se sucedieron otras cinco invasiones que constituyen cada una de los estratos de la sociedad (Sterckx, 2003:259-262). La segunda llevó a la isla a los nietos de Noé, que aportaron las artes serviles –caza, pesca, construcción, sirvientes, etc.–. En la tercera fueron atacados por los demonios *fomorianos* –seres deformes y malvados, pero los únicos conocedores de la fertilidad de la tierra (Guyonvarc'h, 1980: 17)–. Los supervivientes de su masacre fueron pastores, ganaderos y comerciantes, libres y con derecho a participar en la religión. La cuarta invasión es la de la nobleza guerrera, que porta la instituciones políticas –realeza, justicia, división territorial, etc.–. La quinta invasión es la de los *Tuatha Dé Danann*, compuesta por druidas y magos de la diosa *Danu*, equiparables a los dioses y con poder para enfrentarse a las fuerzas infernales (Aldhouse-Green, 1997: 216). La última invasión es la de los hombres o los *hijos de Míl*, cuyo pacto con los dioses les deja la isla a cambio de garantizarles el culto.

687 *Thræll*, esclavo; *Karl*, plebeyo libre; y *Jarl*, noble y padre del primer rey (Dumézil, 1939: 114; Polomé, 1974: 64 y s.).

688 Servio Tulio, siervo; Anco Marcio, lo plebeyo; Tarquinio *el Viejo*, lo extranjero junto a Tarquinio *el Soberbio*, quien a su vez es lo nefasto; Tulio Hostilio, el guerrero; y Rómulo y Numa instauraron los cultos religiosos y la Ciencia (Sterckx, 1982; Carandini, 1997).

689 A expensas de que en un futuro se puedan reconocer estos pasajes en

otras mitologías peninsulares, en una revisión somera como la presente es difícil profundizar más en este tema.

690 El cariz cristiano de las narraciones es un rasgo evemérico de creencias célticas (González García, 2001).

691 A partir de la Alta Edad Media los clérigos se preocuparon por instalar personajes relevantes en sus tierras para remarcar su abolengo cristiano y la primacía sobre otras sedes. Cuando comenzaron a conocerse los pueblos prerromanos, estas leyendas cristianas también constituyeron una respuesta lógica para justificar tal poblamiento.

692 En la leyenda del “lago de los muertos” de las montañas de Aosta se narra una batalla entre los seres del Más Allá y los humanos. Si se rodea tres veces el lago, al que fueron arrojados los cadáveres, y se invoca un conjuro, saldrá una sombra que lleva al Otro Mundo (Sébillot, 1904: 235).

693 Los habitantes subterráneos, entre ellos jinetes, plantarán batalla a los humanos al final del los tiempos (Taboada Chivite, 1949: 124).

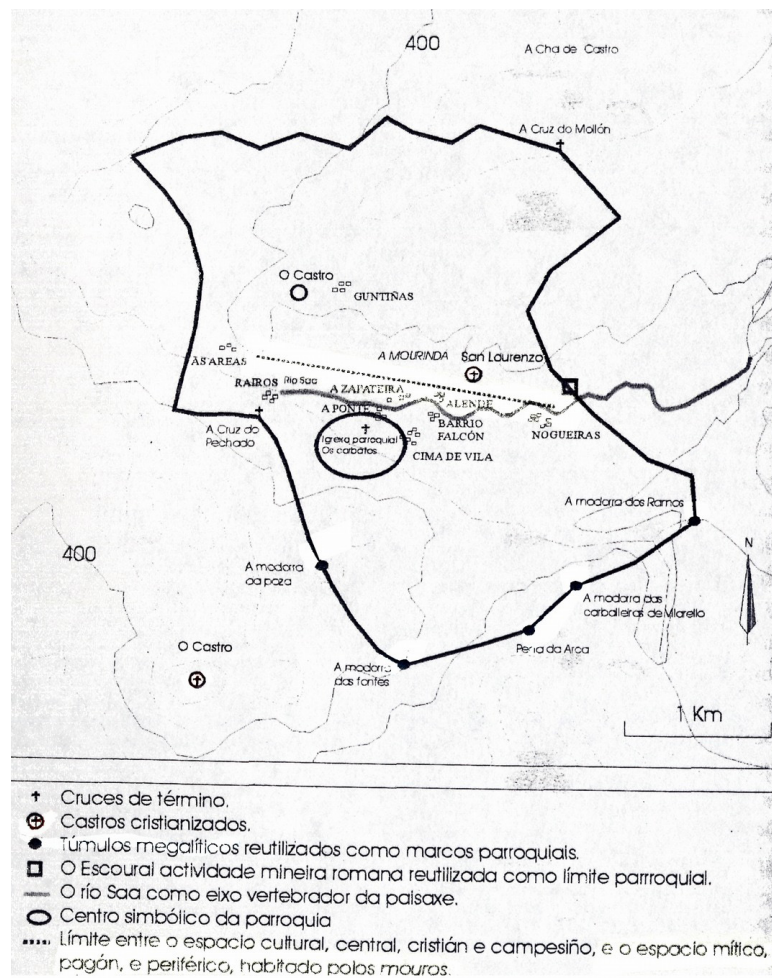


Fig. 202- Espacios míticos en las tradiciones populares de la Península Ibérica: la Mourindá de San Pedro de Cereija (LU) según X. Ayán (2005: fig. 164).

halla representada, entre otras iconografías, en las *gigantomachias* o en las escenas de sometimiento de los “demonios” a los pies de los *cavaliers à l’Anguipède* (vid. *infra* § 4.3.II.3.a).

En última instancia, no sin reservas, debe valorarse también otro argumento legendario tradicional. Las leyendas de **abandono de pueblos** explican la desaparición y traslados de comunidades, pero, como tal escatología, podrían estar manifestando la existencia de creencias sociogónicas en tanto que la muerte de la comunidad conllevaba la fundación de otra nueva en otro lugar. Como se tratará a continuación, la geografía mítica de la Península Ibérica está salpicada de leyendas de pueblos desplazados o exterminados a causa de plagas o de envenenamientos, de los que sólo se salvaron una o dos personas que se convierten en fundadores de otra nueva. El hecho de que sea una vieja la recurrente protagonista de los fatídicos brebajes puede responder al arquetipo de bruja medieval, pero este personaje y la comida comunal en un caldero<sup>694</sup> también traen a colación el trasfondo de la anteriormente mencionada di-

vinidad soberana femenina, rodeada de seres del subsuelo, como los lagartos y serpientes (Le Roux y Guyonvarc’h, 1990 [1983]: 198; Fernández-Albalat, 1999b: 175).

#### 4.3.1.3.- ESCATOLOGÍA. FIN DEL MUNDO Y DE LAS SOCIEDADES

En todas las culturas de la Europa de los últimos tres milenios hay creencias sobre el fin del mundo, siendo las más antiguas conocidas las tradiciones escatológicas del Oriente Próximo y las que se pueden reconstruir en el mundo indoeuropeo (Reinach, [1904]; Eliade, 1976: 96-98; Lara Peinado, 2007; Kappler, 1987; Sergent, 1995a: 353 y ss.). El última instancia, el Cristianismo se sumó a tales concepciones y adoptó el mesianismo hebreo a través del *Apocalipsis* de San Daniel –siglo VII a.C.– y de San Juan –siglo I d.C.–, en los Evangelios y en otros textos sagrados.

La creencia en el *Día del Juicio Final* permitió la inclusión en el Cristianismo de viejas y nuevas corrientes orientales<sup>695</sup> y la multiplicación de vaticinios sobre la fecha del fin del mundo en función de los principales rasgos que lo

694 La trascendencia mítica del caldero como agente de paso al Más Allá y de inmortalidad está bien atestiguada en el mundo céltico (Renero, 1999: 44). Vid. *infra* § 4.3.II.4.a.

695 En la Galia del siglo II d.C. se instalaron profecías milenaristas de procedencia oriental alimentadas por los propios clérigos, como el obispo Irineo de Lyon (Alonso Romero, 2002b: 112).

anunciarían: cambios radicales en el orden de la Naturaleza, cataclismos, crisis bélicas y la identificación del *Anticristo* en distintos momentos de la Historia<sup>696</sup> (Guadalajara, 1996; Flores, 2000: 125; Merdrignac, 2001: 176 y ss.; Ferro *et alii*, 2005: 49 y ss.).

Por su parte, los testimonios escatológicos de los pueblos celtas, aunque escasos y contenidos en los textos grecolatinos, manifiestan antes de la llegada del Cristianismo creencias en el final de la sociedad y del mundo. La principal de ellas era la consabida certeza de los druidas en que un día el fuego y el agua prevalecerían sobre el universo (Str., *Geog.* IV 4, 4). De hecho, el “infantil” miedo de los cimbrios de Centroeuropa a una gran ola que también menciona Estrabón (*Ibid.*, VII 2, 1) se ha de interpretar como un detalle de mitología escatológica (*vid. supra* § 4.3.I.1). Otra referencia paralela a esta cuestión es el temor de los celtas del Adriático –de Istria y Friuli– a que el cielo se derrumbase sobre sus cabezas (Arr., *An.* I 4, 6-8; Str., *Geog.* VII 3, 8), acción de la que Venancio Fortunato responsabiliza a *Taranis* (Marco Simón, 1987: 72; Brunaux, 1996: 44 y s.; Sterckx, 2003: 253).

Llama la atención que estas nociones aparezcan en Séneca (*Nat.* VI 2, 8-9), en los germanos históricos (Reinach, 1985: 169) y en tradiciones populares de otras zonas de raigambre céltica, como Irlanda, Bretaña y la propia Península Ibérica (Bonilla, 1967: 73-79; Díaz y Díaz, 1985; Le Roux y Guyonvarc’h, 1986: 135-138; Kappler, 1987; Guadalajara, 1996; Giraudon, 1997: 51; Sterckx, 2003: 253 y s.). La retirada de los vacceos de *Palantia* en una persecución a los romanos pudo deberse a la interpretación de un eclipse de Luna como símbolo nefasto (App., *Ib.*, 82).

Como es obvio, también se ha argumentado en contra de la posibilidad de estudiar la escatología céltica a través del Folklore, ya que la presencia en Irlanda y en Escandinavia de tradiciones similares a las conservadas en Hispania o en la Galia no tiene por qué tener ninguna ascendencia pre-

romana, en tanto que los territorios insulares y nórdicos también fueron cristianizados (Martínez Risco, 1944; *Id.*, 1979: 356; Hultgard, 1990: 354). En este sentido, no hay duda de que estas manifestaciones populares pertenecen en última instancia a un contexto cristiano, pero la defensa a ultranza de su origen bíblico se evidencia como un planteamiento falto de perspectiva (pre)histórica, que, además, no valora la constante adaptación y redefinición popular de las creencias.

El problema radica en que los textos apocalípticos enumeran de forma muy abierta gran cantidad de temores de las sociedades agroganaderas de la Antigüedad que se pueden considerar “males universales”, por lo que cualquier tradición popular es susceptible de basarse por igual en el Cristianismo y en las creencias romanas (Liv., *A.U.C.* XLI 21, 5-11). Es más, cualquier calamidad que trastornara o hiciera desaparecer a una comunidad de la Hispania Céltica también puede acomodarse a las características de las cuatro plagas apocalípticas –luchas, pestes, hambrunas y fieras–. Las sequías y diluvios de fuego aparecen en los textos bíblicos (Is. XIII 9<sup>697</sup>; Mt. XIII 36-44<sup>698</sup>; Pedro, *II Epist.*, III 7 y 10<sup>699</sup>; *I Corint.*, III 13-16<sup>700</sup>). Del mismo modo, los fenómenos astrales atípicos, como meteoritos, la aparición de nuevas estrellas o el oscurecimiento de la Luna y el Sol (Martínez Risco, 1944: 139 y ss.; Leite de Vasconcellos, 1985: IX, 77; Martín Criado, 1999a) se describen en varias profecías (Is. XIII 10<sup>701</sup>: XXXIV 4<sup>702</sup>; *Apoc.* VI, 12-14<sup>703</sup>; Mr. XIII 24-25<sup>704</sup>), aunque la figura del Anticristo sea anterior al mismo *Apocalipsis* (Reinach, 1985: 297). Las guerras y cataclismos también se ajustarían a estos y otros pasajes (Mt. XXIV 7-8<sup>705</sup>; Mr. XIII 7 y

696 Han sido varios los momentos indicados para el Juicio Final pero no se ha de olvidar que hasta el siglo XV estuvo vigente en la Península Ibérica la Era Hispánica, que se iniciaba el 38 a.C. Uno trascendental para cristianos tardoantiguos y priscilianistas fue el año 365 (Escribano, 1988: 144; García Moreno, 1996: 104), y las invasiones bárbaras del siglo V también contribuyeron al clima apocalíptico (Hid., *Chron.* 220-240). Sirva de ejemplo que uno de estos anticristos fue Nerón. Teodorico –arriano y ostrogodo– fue otro de ellos cuando a finales del siglo V obtuvo la autorización del emperador bizantino Anastasio para portar las insignias imperiales romanas (Merdrignac, 2001: 178). Como la misma palabra *milenario* indica, tuvieron especial importancia las creencias relacionadas con el año 1000 (Le Goff, 1985b: 99; Bonilla, 1967: 122 y s.; Martínez Risco, 1979: 352-356). Los cometas eran anunciadores de desgracias para los escritores cristianos (Hid., *Chron.* 586-590) pero, sobre todo, los anales astronómicos de monasterios germanos del siglo XI recogen el pavor popular ante estos, ante los eclipses o ante “lunas sangrientas” (Pertz, 1829: 249; Sébillot, 1904: 48-55). Las cruzadas representaron también la batalla final con Mahoma como Anticristo (Guadalajara, 1996: 112), pero también lo fue Lutero para el Papa y viceversa, etc. (De la Iglesia, 1999; Henares Díaz, 2002). En la sierra de Segura, como en otros lugares de la Península Ibérica, varias lluvias de meteoritos entre 1933 y 1935 vaticinaron con pavor para los vecinos, la consiguiente Guerra Civil Española (Jordán y De la Peña, 1993: 265).

697 «<sup>9</sup>Ved, ya viene el día del Yavé; implacable, con furia y cólera encendida, a convertir la tierra en desierto, a exterminar a los pecadores.»

698 «<sup>40</sup>Como se recoge la cizaña y se quema en el fuego, así también será al fin del mundo. <sup>41</sup>El Hijo del hombre enviará a sus ángeles, que recogerán de su reino todos los escándalos y a los que obran la iniquidad <sup>42</sup>y los echarán al horno ardiente: allí será el llanto y el crujir de dientes.»

699 Pedro, *II Epist.* III 7: Vid. nota 682; y 10: “el día del Señor vendrá como ladrón: los cielos se desintegrarán entonces con gran estrépito, los elementos incendiados se disolverán y la tierra con todo cuanto hay en ella tampoco escapará».

700 «[...] se revelará en fuego, y el mismo fuego probará cuál fue la obra de cada uno. <sup>14</sup>Si la obra que uno sobreedificó subsiste, recibirá el premio; <sup>15</sup>si quedase consumida, sufrirá el daño; él, sin embargo, se salvará, pero como quien pasa por el fuego.» Véase también Merdrignac (2001: 171).

701 «<sup>10</sup>Las estrellas del cielo y sus constelaciones ya no harán brillar su luz; el Sol se oscurecerá desde que sale, la Luna ya no enviará su luz.»

702 «<sup>4</sup>Todo el ejército de los cielos [los astros] se disuelve, los cielos se enrollan como un libro, y todo su ejército se amustia [...]»

703 «[...] se produjo un terremoto violento, el Sol se oscureció como un saco de crin, la Luna se hizo toda como de sangre, <sup>13</sup>y las estrellas del cielo se cayeron a la tierra [...] <sup>14</sup>El cielo desapareció como un volumen que se enrolla, y todas las montañas y todas las islas fueron removidas de su sitio.»

704 «<sup>24</sup>En aquellos días, después de esta angustia, el Sol se oscurecerá, la Luna no alumbrará, <sup>25</sup>las estrellas caerán del cielo y las columnas de los cielos se tamalearán»

705 «<sup>7</sup>Peleará nación contra nación, y reino contra reino. Habrá hambres y terremotos en muchos lugares. <sup>8</sup>Todo eso será el comienzo de mucho sufrimiento.»



12<sup>706</sup>; Lc. XXI 10-26<sup>707</sup>), etc.

Por consiguiente, a pesar de que la concepción apocalíptica ya se testimonia en la *Gallaecia* del siglo V en la obra de Hidacio (*Chron.* 227-240), los testimonios de San Martín de Braga y otros padres de la Iglesia<sup>708</sup> muestran decenios después que se trataba de una sociedad rural con alto grado de paganismo en la que sobrevivían todo tipo de creencias prerromanas. Estos testimonios son esenciales ante las tradiciones gallegas posteriores acerca de que en la Tierra habrá pestes, hambres, terremotos, el mar muy agitado, enfermedades extrañas, lloverá sangre o se secarán las fuentes y ríos (Martínez Risco, 1944: 139), puesto que estas creencias son una vía de conocimiento de la cosmología y escatología de la Hispania Céltica.

La síntesis llevada a cabo por F. Alonso Romero (2002b) sobre el folclore gallego con este propósito resulta muy clarificadora si se relaciona con otras mitologías célticas y germánicas, y sirve de base para el presente capítulo. No obstante, también se ha de instar a salir del recurrente confinamiento en las tradiciones galaicoportuguesas para ampliar el marco de estudio a otras tradiciones de la Península Ibérica y comprobar la viabilidad del método y las posibles variaciones de algunos de estos mitos, que podrían haber estado operando entre los grupos hispanocélticos.

La **sequía** o la desertificación es un motivo relacionado con la desaparición del mar presente en la anterior fábula de Esopo (Martínez Vázquez, 1984: 35) y en Demócrito entre los siglos V-IV a.C. (Arist., *Mete.* 356b). En la isla de Bretaña, una tradición de mediados del siglo IX concebía el fin del mundo ligado a la ruina de las cosechas por el calor del verano y la peste consiguiente, aunque escaparían unos pocos (Martínez Risco, 1944: 143.; Merdrignac, 2001: 171). Este final con sequías y días abrasadores también se documenta en el folclore gallego (San Cristóbal de Xavestre, C) (Martínez Risco, 1979: 353 y s.), en cuyo caso se aumenta con incendios universales. En primera instancia, el **fuego escatológico**, que disuelve incluso el oro y la plata de la tierra con el fin de determinar quién se salvará, constituye una prueba final de fuego ya presente en la literatura maniquea de los siglos VII y VI; pero también fue citado por el irlandés San Columbano en el siglo VII (Alonso Romero, 2002b: 114 y s.), y así está en la idea de destrucción masiva del *Ragnarok* de los *Eddas* escandinavos, en la tradición germana y en Galicia (Murguía, [1888]: 237; Martínez Risco, 1944: 142 y ss.; *Id.*, 1979: 355 y s.).

El incendio suele proceder de fenómenos celestes, unas veces porque los elementos astrales se precipitan sobre la

Tierra, como en las creencias iránias y en el *Voluspá* escandinavo (Hultgard, 1990: 355), o de una nube de fuego, como se creía en la comarca orensana de Monterrey (Taboada Chivite, 1949: 124). Independientemente del origen del cataclismo, la referencia gala a que el fuego reinará sobre el universo es explícita. Por ende, las leyendas expuestas no sólo pueden ponerse en relación con la Hispania Céltica, sino que también, a modo de hipótesis, podrían ser la base mitológica de las ordalías de *paso del fuego* documentadas en la Península Ibérica y otras partes de Europa (*vid. supra* § 4.2.I.6 y 4.2.IV.3). El agón, de marcado carácter social, podría escenificar cíclicamente un mito escatológico por el cual sólo los mejores alcanzarían la plenitud (Figs. 104 y 174).

La otra gran causa del final de los tiempos vaticinada por los druidas galos era una **inundación universal** procedente del Más Allá, ya fuera este lugar celestial o cósmico. Es más, una investigación interesante consiste en distinguir distintos mitemas dentro de la cosmología pancéltica de las inundaciones, quizás en función de la localización costera o de interior, por razones étnicas o, simplemente, por los caprichosos mecanismos de expansión de mitologías.

De una parte, las olas a las que también se enfrentaban los celtas según Aristóteles (*E.N.* III 7, 27 / 1115b) y la ola gigantesca que siglos después describe Estrabón (*Geog.* VII 2, 1) que tenían los cimbros –pueblo de características céltico-germanas– coinciden con otras leyendas bretonas similares bien estudiadas por Le Roux y Guyonvarc'h (2000), por lo que se evidencia en la Céltica una forma marina de entender el sino de las inundaciones. Como ha señalado acertadamente M. Alberro (2005b: 56 y ss.), la presencia de este mito en la Edad del Hierro de la Península Ibérica se consolida, al menos en la costa gallega, a tenor de la convergencia de tradiciones populares como la de las nueve olas de la playa de la Lanzada y, muy en especial, por la tradición, ya narrada a mediados del siglo XVIII, de que el mítico núcleo de Valverde –también conocido como Malverde, Reirís, Sirves o Bretal (Riveira, C)– quedó sumergido bajo la laguna costera del Carregal, entre las zonas castreñas del monte Facho y del monte da Cidade (López Cuevillas y Bouza-Brey, 1927; Martínez-Risco, 1946: 384; Monteagudo, 1957).

Por otro lado, J. Markale (1969) ya recogió la creencia atlántica de una princesa [*¿Brigit-Nabia?*] que haría rebotar una fuente y que acabaría con la civilización, lo cual coincide plenamente con el mitema que subyace en la leyendaria absorción marítima de la villa bretona de Is –Ys o Kêr-Is– a causa de la hija de caracteres demoniacos del rey y con la mediación de Saint Guénolé-Gwénolé (Le Roux y Guyonvarc'h, 2000). Este pasaje también es frecuente en las tradiciones de la Península Ibérica, por ejemplo en la formación del lago de Sanabria (ZA), en la desaparición bajo las aguas de Isoba (LE) y en otras tantas leyendas vascas o hurdanas de pueblos sumergidos donde la divinidad castigadora es Cristo, la Virgen María, algún santo

706 «<sup>12</sup>El hermano entregará a la muerte a su hermano, y el padre al hijo, y los hijos se alzarán contra los padres y los matarán.»

707 Semejante a Mr. XIII 7, 12 y 24-25; Mt. XXIV 7-8.

708 Maurus, arzobispo de Maguncia (847), criticaba las prácticas paganas cuando él (*De Comp.* LII 6- 8) habla de las pestilencias, cambios de reinos, guerras y violencia vinculados a eclipses y cometas (McCluskey, 1998: 145). Torres Rodríguez (1956) y Bodelón (1996) han estudiado las supersticiones de Hidacio más en profundidad.

cristiano o un simple peregrino al que se le niega ayuda u hospedaje (*vid. supra* § 4.2.I.5.b) (Monteagudo, 1957; Barroso, 2001; Díaz González-Viana, 2004: 68; Del Estal, 2005; Puerto, 2006: 85 y s.).

Este concepto tiene que ver sin duda con el mencionado pavor de los galos a que el cielo se derrumbara sobre sus cabezas simbólica y literalmente. Ante el hecho de que *Taranis* fuera el responsable del final de los tiempos, también parece lógico considerar que la organización del mundo sea uno de los atributos de las divinidades supremas indoeuropeas. Por ejemplo, véase la mencionada inundación que provoca Zeus-Júpiter –por no tratarlo bien como huésped o no darle asilo– y de la que sólo se salvarán uno pocos hombres y una pareja piadosa, a la que se le permitirá repoblar el mundo (Apollod., *B.* I 7, 2→ y III 8; Ov., *Met.* I 208-395).

A este respecto, sería interesante acercarse a los intercesores ante los dioses en época prerromana, puesto que, tanto en la magia de época clásica (Ov., *Am.* I, 8; Luc., *Phar.* VI 413-506) como en la figura de los *tempestarii* medievales y los *nubeiros* y *tronantes* posteriores, fue muy importante la creencia en personajes que tenían la facultad de hacer caer granizo y diluvios y derrumbarse el cielo con truenos a su capricho (Martínez Risco, 1944; Fraguas, 1973: 87 y s.; Puerto, 2006: 24). El miedo que se les tenía a estos personajes y a los truenos en sí (*vid. infra* § 4.3.II.4.d y § 4.3.III.3.c.) es correlativo a la creencia de que «*a fame entra nadando*» (Taboada, 1949: 128), y, así, fueron condenados por el *Codex Theodosianus* del siglo IV d.C., por el *Liber Iudiciorum*<sup>709</sup> del siglo VII d.C., por San Agobardo, obispo de Lyon en la primera mitad del siglo IX, y distintos concilios (McKenna, 1938: 123 y s.; Cabal, 1943: 277).

En segundo término, el relato bíblico del Diluvio cierra una etapa de la sociedad en el mundo pero no se describe como el final del mundo actual. Por esta razón, la tradición escatológica coruñesa de San Cristobo de Xavestre que alude a la devastación por fuego y un diluvio con cielo negro, rayos y centellas (Alonso Romero, 2002: 116) se asemeja a las profecías de la sibila tiburtina (Carozzi y Taviani-Carozzi, 1999: 135) y al final de los tiempos descrito por Séneca (*Nat.* III 27, 10-13) en el siglo I d.C.: nubarrones, rayos e inundaciones. De hecho, el mundo clásico (Apollod., *B.* I 7, 2→), el susodicho autor hispano y la etnografía gallega y leonesa muestran que el diluvio sólo deja un último refugio a los hombres en la cumbre de ciertas montañas.

<sup>709</sup> «*Malefici vel inmissores tempestatum qui quibusdam incantationibus grandines in vineis messibusque immittunt perhibentur; vel hii, qui per invocationem demonum mentes hominum perturbant [...]*»: los que hacen caer la piedra en las viñas o en las mieses... (*Lib. Iud.*, VI 2, 4). Esta condena aparece ya en el *Codex Theodosianus* (VIII 16, 3) del siglo IV y en el Breviario de Alarico (= *Lex Romana Visigothorum* IX 13, 1), de principios del siglo VI.

Según la leyenda, el monte Faro<sup>710</sup> (Rodeiro, *LU*) fue y será el único espacio que emergerá sobre las aguas, y un relato similar aparece para con el Tul Tuinne (Limerick) (*Leabhar Gabhála*, III 177 y 185; VIII 390), la montaña irlandesa de referencia cosmológica (Alonso Romero, 2002b: 117; Sterckx, 2003: 253). Si se atiende a estas tradiciones y a la importancia de estas montañas emergidas –donde, como ya se ha mencionado, se ubican las divinidades primordiales femeninas (*Leabhar Gabhála*, 390) y nace el resto del mundo–, es patente la originalidad céltica del pasaje independientemente de que Séneca tuviera mayor o menor sesgo filosófico oriental.

Las **batallas** son otro tópico escatológico del fin del universo y de la reordenación de la sociedad. Esas luchas entre *mouros* están presentes en castros como en el de San Lorenzo de San Pedro de Cereija (Puebla de Brollón, *LU*) (Ayán, 2005: 149), pero son todavía más interesantes cuando también aparece el diluvio o una inundación. En la zona de Riveira (*C*) se narra cómo Carlomagno, los Doce Pares de Francia y Roldán expulsaron a los moros de la mítica ciudad de Valverde, el núcleo sumergido por las aguas –marinas– del lago de Carregal que debería identificarse con el Más Allá, para lo cual fue incluso necesario alargar mágicamente el día con una hora más de luz (López Cuevillas y Bouza-Brey, 1927; Balboa, 2005: 82). También en el caso del citado monte Faro se cuenta que allí se tendrá que librar la última batalla entre mujeres y niños (¿?)<sup>711</sup> con las armas que los *mouros* dejaron ocultas en la montaña en una lucha anterior (Martínez Risco, 1944: 141; *Id.*, 1979: 354; Alonso Romero, 2002b: 117). Nuestro último ejemplo a este respecto también tiene una doble trascendencia, puesto que en el caso de los castros costeros asturianos de El Castiello de Otur (Valdés) y de cabo Blanco (Valdeparais, El Franco) los moros que lo habitaban intentaron convertirlo en isla para huir de un rey cristiano (Camino 1995: 73-74 y 98; González Álvarez, 2011: 142), lo cual trae a colación el conocido pasaje céltico de la isla como Más Allá (*vid. infra* § 4.3.II.2.c, 2d y 3.a).

El tema de la última gran batalla entre los supervivientes de las guerras anteriores también encuentra paralelos en otros pasajes mitológicos de Europa<sup>712</sup>. F. Alonso (2002b: 115) ha evidenciado la relación con batallas finales entre los indios, iraníes (Krappe, 1964: 331), griegos y escandinavos, como la que tuvo lugar entre los dioses y gigantes

<sup>710</sup> 1187 m.s.n.m. Se halla en el límite provincial de Pontevedra y Lugo, en los ayuntamientos de Carballedo, Chantada y Rodeiro, y tiene una ermita. El juglar Xoán de Requeixo ya citaba en el siglo XIII la celebración de una romería allí (Martínez Risco, 1944: 141).

<sup>711</sup> Según Vicente Risco (1979: 354) la leyenda señala que lucharán entre ellos porque ya no habrá hombres que empuñen las armas. Su falta de sentido –si es que hubiera de tenerlo– se corresponde con la batalla final fratricida bíblica (Mr. XIII 12), pero también con la que anuncia la gran divinidad femenina irlandesa –diosa de la guerra– y con la que aparece en el *Ragnarok* escandinavo (Davidson, 1988: 193), donde sucederá todo lo contrario al orden social y natural (Stokes, 1891: 167, en Alonso Romero, 2002b: 116).

<sup>712</sup> Alemania, Hungría, Polonia, Bohemia, Holanda, Inglaterra e Irlanda (Martínez Risco, 1944: 141).

que salen de las montañas que relata el poema mitológico *Voluspá*, del siglo XIII (Mogk, 1953: 39 y 149). Más conocida todavía es la victoria del pueblo sagrado de los *Tuatha Dé Danann* sobre los seres *fomorianos* de la mitología irlandesa. El protagonismo de los seres del inframundo en las batallas cosmogónicas-escatológicas de raigambre indoeuropea (Guyonvarc'h, 1980: 17; Kappler, 1987) establece otro nexo con los *moros* de la leyenda del monte Faro, con los jinetes del submundo que lucharán contra los hombres en batalla campal (Nocedo, Blancos, *OR*) y con otros personajes apocalípticos. En Albarellos (Boboras, *OR*) se creía que un gigante saldría de las entrañas de la tierra seguido por un ejército de animales dañinos (Taboada Chivite, 1949: 124), mientras que también en Galicia se registró la creencia en un *Anticristo* muy particular (Martínez Risco, 1944: 141 y ss.): es hijo de un herrero<sup>713</sup>, cortará brazos o penes a los hombres y el pecho derecho a las mujeres (Alonso Romero, 2002b: 119) y estará presente en la batalla final.

La relación que F. Alonso (2002b: 124 y ss.) establece entre la faceta psicopompa del caballo durante la Edad del Hierro (*vid. infra* § 4.3.II.3.a) y las creencias célticas del fin de los tiempos parece demasiado arriesgada, puesto que sólo es factible si se asume que la idea de extinción humana era una extensión del mítico viaje de los muertos a caballo sobre las aguas hacia la isla del Paraíso. No obstante, entre las leyendas de caballos de oro enterrados que expone el autor, una de ellas llama la atención por los paralelos escatológicos que puede establecer: junto a la efigie animal escondida en el monte de Sofán, en Carnota (Muros, *C*), se halla un barril de veneno que si se toca mata a todos los vecinos de las siete parroquias más próximas (González Fernández, 1989, en Alonso Romero, 2002b: 125).

Como se ha señalado en el apartado anterior, la forma en la que se manifiestan tradicionalmente el final de supuestas comunidades anteriores y el nacimiento de sus sociedades en contextos locales han sido con frecuencia las leyendas de abandonos o muertes de aldeas por **envenenamientos o plagas** de hormigas<sup>714</sup>, serpientes o seres similares<sup>715</sup>. El causante de la intoxicación de una comida comunal por la que sucumbe toda la población, excepto una o dos personas que regeneraran la sociedad, es una vieja malintencionada, un lagarto u otro pequeño vertebrado<sup>716</sup> que se intro-

duce en un caldero o un pozo (Elías, 1984: 249 y s.; Díaz González-Viana, 2004: 68; Puerto, 2006: 60 y s.). Estas narraciones suelen justificar los desplazamientos medievales de población gracias a que los supervivientes refundan la comunidad en otro lugar. El asentamiento original pasará entonces a ser maldito, aun cuando, como en los supuestos núcleos leoneses de Torales o Arirones<sup>717</sup>, no haya constancia arqueológica de su existencia, o cuando el lento despoblamiento está documentado históricamente (Cabrillana, 1971: 527 y ss.; López de los Mozos, 1993).

La explicación más sencilla a las leyendas de abandonos está relacionada con brujas y, sobre todo, con las continuas pestes y estragos de alimañas que asolaron Hispania hasta tiempos recientes y que motivaron verdaderos desplazamientos de la población (López de los Mozos, 1993; Espadas y Moya-Maleno, 2008: 284, nota 2). También se ha de valorar el peso atávico de las plagas bíblicas (*Apoc.* IX 3-11), pero sin olvidar que se trataba de un concepto ancestral arraigado en la sociedad europea: Plinio *el Viejo* (*N.H.* VIII 43, 104) dedica un epígrafe a los pueblos obligados a migrar por plagas animales, como topos en Tesalia, ranas en Galia, ratones en las Cícladas o escolopendras que hicieron huir a los recienses. Es más, como señalaron J.C. Bermejo (1986), F. Criado (1986) o F.J. González García (2001: 356 y ss.), se puede rastrear el citado concepto céltico de superposición de razas (Guyonvarc'h, 1980; Sainero, 2002) o de regeneración cíclica de la sociedad (Le Roux y Guyonvarc'h, 1986: 135-138; Sterckx, 2003: 253 y s.).

La referencia de Avieno (*Ora mar.* 154-157) al abandono de un territorio gallego a causa de una plaga de serpientes y la relación de los ofidios con el mundo ctónico céltico (Le Roux y Guyonvarc'h, [1983: 198]; Fernández-Albalat, 1999b: 175) vuelven a traer a colación a la divinidad soberana femenina y a la identificación de *mouros/as*, serpientes y otros seres del subsuelo peninsular (Camarena y Chevalier, 1995: § 507C; Tenreiro, 2002) como coprotagonistas de las escatologías prerromanas.

En espera de futuros estudios etnohistóricos y etnoarqueológicos, parece lógico aceptar que en la Hispania Céltica existían creencias de raigambre indoeuropea en las que el final o reorganización de toda sociedad estaba protagonizado por seres del inframundo. Estos conviven o coin-

713 Véase la importancia de estos en M. Eliade (1956: 27-100) y en el capítulo § 4.3.II.4.d.

714 Las leyendas a este respecto son numerosas: P. Madoz recoge que la legendaria Barri(e)ales, cerca de Villamartín de Don Sancho (*LE*), se despobló hacia 1500 por una plaga de hormigas (Puerto, 2006: 60), al igual que en Herrerueta de Soria o el lugar de Los Llanos, cerca de Arenas de San Pedro, en Ávila (Cabrillana, 1971: 528).

715 Las plagas de serpientes aparecen en el folklóre gallego (Bermejo, 1986; Criado, 1986). Este tipo de relatos difieren de otros donde la serpiente toma funciones de Anticristo –animal que escupe fuego y es terrible–, como el *romance de Fernán González* y otras leyendas semejantes europeas (Bonilla, 1967: 123). Entre ambos se hallan animales híbridos monstruosos, como el *Basilisco*, ya conocidos en la Antigüedad (Puerto, 2006: 61).

716 Especialmente salamandras (*caudata*), anfibios inofensivos

que, en peligro, expulsan una sustancia tóxica para el humano si toca directamente la boca o los ojos. También por su aspecto prehistórico, por confusión entre animales (Aranzadi, 1932), por degeneración del mito anterior o, por lo que es más probable, por la capacidad de arruinar los panales de miel (Virg., *G.* IV 242-244→), las salamandras o *vacalorias* (*gekkonidae*) protagonizan estas leyendas, como la que cayó en una cazuela donde ahora se levanta una ermita en Navalosa (*AV*); en Almarza (*SO*), entre Caminayo y Morgovejo (*LE*) o en Villanueva de Alcardete (*TO*) (Cabrillana, 1971: 528; Elías, 1984; Tomé, 1996: 425 y s.; Puerto, 2006: 59). Es en este contexto de creencias donde debería enmarcarse la tradición bajomedieval documentada en Andalucía consistente en soltar lagartos y sabandijas por las iglesias para las Pascuas, antes que en otras categorías ignicas universales (contra Sánchez Herrero, 1982: 295).

717 ¿Tendrá que ver con la deidad hispanocéltica *Airon*? (*vid. infra* § 4.3.II.3.a).



cidieron con las comunidades de la superficie en puntos y momentos concretos del entorno y tienen capacidad para hacer retornar el caos que representan. Desde este punto de vista, igualmente se infiere la existencia de un mito relacionado con el nacimiento de la sociedad como final de un proceso escatológico previo. De hecho, cabría preguntarse si en la Edad del Hierro también podría haberse explicado el fin del mundo a partir de leyendas basadas en las refundaciones o relocalaciones de las propias comunidades prerromanas, puesto que, de ser así, el entorno físico que rodeaba los asentamientos adquiriría una nueva dimensión mítica relacionada con antiguos poblados abandonados.

En esta línea, se ha de volver sobre la propia concepción del fin del mundo. ¿Había un último final de los tiempos o sólo continuas reordenaciones del mundo? Quizás las dos creencias pudieron coexistir en la Hispania Céltica, como en otras tantas mitologías indoeuropeas que se construyen, superponen y amplían según las épocas y el bagaje local. La idea gala de un final catastrófico para el Universo no parece dejar lugar a dudas, pero son igualmente potentes otras tradiciones posteriores de tierras célticas caracterizadas por la transición de varias fases y por un Más Allá paradisiaco. Como se testimoniaba en la Galicia de finales del siglo XIX y en las creencias nórdicas, el fin del mundo no era tal final, sino un renacer de la Tierra donde reina la abundancia y un Sol resplandeciente (Murguía ([1888]: 237; Bonilla, 1967: 114). Es más, la idea del resurgimiento de la vida sin corrupciones presente en la tradición irania (Krappe, 1964: 267) y en el mismo Séneca (*Nat.* III 30, 8), al menos en el momento de la (re)creación, llevó a M. Eliade [1951] a enunciar el mito de *eterno retorno*, no a un Paraíso, sino a una nueva sociedad ideal.

Por tanto, una primera valoración acerca de este tema apunta hacia creencias no excluyentes ni inequívocas. No existen tradiciones cosmogónicas celtas, romanas, etc. puras, sino parámetros y modelos amplios de índole indoeuropea adaptados local y cronológicamente a sus circunstancias. Incluso las escatologías sociales gallegas bien pueden ser reelaboraciones germanas de mitos célticos anteriores. Aun considerando las creencias populares descritas como propias de una cosmología mediterránea, éstas no se deben reducir a la más reciente visión bíblica, sino que tales parámetros semíticos pudieron haber fraguado sobre un poso mediterráneo colonial anterior. La ascendencia turdetana del territorio cordobés en el que nació Séneca y la presencia de *turduli veteres* entre las desembocaduras de los ríos Tago y Duero (Plin., *N.H.* IV 112-113; Mela, *Chor.* III 1, 8) reafirmaría la confluencia de impulsos tartésico-púnicos en las escatologías de la Hispania Céltica (Torres Ortiz, 2002: 15; Pérez Vilatela, 2000: 214 y ss.).

En última instancia, la relación entre el *finis terrae* y el final de los tiempos al que hace referencia F. Alonso (2002b: 124 y ss.) no puede ser asumida para todo el territorio de la Hispania Céltica, porque el paso al Más Allá que manifiestan el Camino de Santiago y los finisterres gallego y

bretón operan más en el ámbito del final de la vida humana y en el contexto local de esas zonas que como una visión escatológica común a otros grupos prerromanos del fin de los tiempos.

### 4.3.II. COSMOLOGÍA: GEOGRAFÍAS MÍTICAS, TIEMPO RITUAL Y MANIFESTACIONES DE LO DIVINO

La visión que las sociedades de la Hispania Céltica tenían del mundo que les rodeaba constituía el marco simbólico decisivo para su vida. Sólo la creación de un microcosmos en el que se funden las concepciones metafísicas y el espacio físico-geográfico y natural permitió a los grupos prerromanos desenvolverse para su subsistencia. Como ya se ha señalado, toda creencia, acción social o explotación económica participó indisolublemente del concepto cosmológico imperante en cada comunidad hispanocéltica y en cada momento concreto. No obstante, en la racionalización, simplificación y ordenación que toda investigación exige es interesante aislar algunos de los aspectos cosmológicos que mejor se pueden identificar en la Hispania Céltica.

Cada uno de los temas tratados en este subsistema de la mentalidad y de la ideología supone una monografía en sí mismo y, de hecho, la bibliografía existente para las distintas fuentes que manejamos en nuestra investigación es inabarcable. Esta complejidad aumenta también al tener que estudiar creencias y ritos de las comunidades hispanocélticas interrelacionados entre sí y cuyas fuentes son dispares y, con frecuencia, difusas.

El calendario, las divinidades, las percepciones astronómicas y la geografía mítica y todos aquellos elementos que se desenvolvían en la naturaleza de la Edad del Hierro eran realidades indisolubles que operaban al unísono en planos paralelos. Por ejemplo, la interiorización de la realidad astronómica de un castro de la Celtiberia implicaba distintos grados de desarrollo técnico, así como la existencia de creencias y rituales difícilmente constatables por la metodología arqueológica, pero a los que se puede llegar a través de las pervivencias en el folklore y en la Literatura de las sociedades de economía preindustrial de la Península Ibérica. Estas fuentes evidencian conocimientos ancestrales sobre el movimiento e implicaciones calendáricas del Sol, la Luna y otras estrellas; ideas respecto al agua, los animales o territorios; rituales y formas místicas, etc., cuya razón es explicable a través de paralelos con el mundo céltico de Europa.

El Sol y la Luna tienen un destacado protagonismo en las tradiciones populares, y tanto las referencias clásicas como arqueológicas, entre otras, han permitido inferir su relación con divinidades como \*Band- (vid. *infra* § 4.3.II.3.a). Otros testimonios de la capacidad de observación del firmamento se basan en el trabajo de F. Alonso (2002b) sobre las Pléyades, pues el gran número de leyendas relacionadas con *la gallinas y sus polluelos* tienen un contexto indoeuropeo y céltico que confirma cómo la observación del asterismo permitía determinar las fechas principales del calendario.

El análisis de distintos tipos de fuentes señala la existencia de orientaciones cardinales favorables y desfavorables, en las que se ha de resaltar como principal referencia el Este y el propicio movimiento solar a la diestra. Pero en este tema es especialmente interesante exponer la contradicción en la que entran algunas tradiciones populares respecto a las orientaciones positivas y aciagas (vid. *infra* § 4.3.II.1.a). Además de marcar posibles desajustes metodológicos, también nos sirve para reflexionar acerca de la variabilidad de tradiciones entre las propias sociedades y épocas de la Edad del Hierro. Esto es, las desavenencias en los resultados son posibles, normales e incluso necesarias, pues pensamos que se trata de ideologías que no tenían por qué ser homogéneas ni invariables en su amplia extensión a lo largo de miles de kilómetros, en su evolución durante siglos y tras la experimentación de distintos influjos y en distintas intesidades.

En definitiva, este gran capítulo –verdadero culmen de la investigación– trata de exponer conceptos que actuaban paralelos a la conceptualización del espacio en distintas dimensiones, tanto en vertical como en horizontal. Prueba de ello es que las divisiones tripartitas y cuatripartitas se enmarcan plenamente en los conceptos astronómicos, pero, a su vez, implican la necesidad de puntos axiales que conectan distintos mundos y se constituyen como paso al Más Allá. La trascendencia de estos lugares se ha relacionado con los *nemetos* mencionados con anterioridad (vid. *supra* § 4.2.II.5), puesto que en ellos tendrían su reflejo el orden mítico del mundo y la organización y regulación pragmática de la sociedad.

Evidentemente, todos los rituales relacionados con las divinidades o con cualquier otro ámbito de la vida eran mágicos por definición y, por tanto, formaban parte de la cosmovisión de los pueblos hispanocélticos. Sin embargo, hemos considerado oportuno separar las formas de culto y otros posibles ritos mágicos por su componente práctico (vid. *infra* § 4.3.III y IV).

Sea como fuere, lo que este capítulo permite mostrar son las enormes posibilidades de análisis de la Hispania Céltica –y prerromana en general– a través del importante corpus mítico y ritual que encierran las tradiciones y las referencias históricas de la Península Ibérica. La mayor extensión de algunos capítulos, como hemos pretendido intencionadamente al tratar el calendario (vid. *infra* § 4.3.II.3.b), ejemplifica la potencialidad de esta estrategia de estudio a poco que se profundiza en cada tema.

#### 4.3.II.1.- PERCEPCIONES ASTRONÓMICAS Y CONCEPCIONES ASTROLÓGICAS

Desde el último tercio del siglo XX arqueólogos, historiadores y etnógrafos han valorado el conocimiento astronómico y la capacidad de medición técnico-científica del tiempo astronómico en sociedades premodernas europeas desde la Protohistoria Final (Almagro-Gorbea y Gran-

Aymerich, 1991: 191 y s.; Cerdeño *et alii*, 2006 con refs.; Torres Martínez, 2007: 306 y s.; García Quintela y Santos, 2008: 285). A través de revistas como *Journal for the History of Astronomy* (1970-) o *Archaeoastronomy* (1979-) se confirmó el temprano desarrollo de estos conocimientos en las culturas del Mediterráneo Oriental (MacKenzie, 1926; Tester, 1987: 11 y ss.), pero también se puso de manifiesto la importancia de la bóveda celeste y sus consecuencias en la subsistencia de las sociedades de la Europa centroatlántica, cuando menos desde la Edad del Bronce (Thom y Thom, 1971; McCluskey, 1998: 11 y ss.; Antequera, 2000; Meller, 2004). De hecho, el perfeccionamiento astronómico de las sociedades de la Edad del Hierro sorprendió a los autores grecolatinos (Diod. S., *B.H.* II 47).

En los textos clásicos, las referencias astronómicas relativas a las sociedades hispanoceltas aluden a cultos, celebraciones festivas o, al menos, a algún tipo de simbología especial. Así se intuye entre los vacceos en el caso de la trascendencia que tuvo un eclipse en el transcurso de una batalla (App., *Ib.* 82). Pero, más que adorar a la Luna, el satélite sería importante por la divinidad con él relacionada, tal y como sucedía entre los celtíberos y otras tribus del Norte de la Península Ibérica (Str., *Geog.* III 4, 16). Otras referencias indirectas de la atención al cosmos en la Hispania Céltica serían las atribuciones de las divinidades soberanas de tipo indoeuropeo (García Fernández-Albalat, 1999b: 188; Olivares, 2002, 171 y ss.). Al igual que el *Taranis* galo o el *Thor* germano, parece lógico que el *Marte indígena* (Macr., *Sat.* I 9, 5), *Ares-Cosus* (Str., *Geog.* III 3, 7), *Tulonius*, *Laraucus* o *Reue* rigieran el tiempo meteorológico y celeste y los elementos, agua, cielo, aire, lluvia y rayos (*vid. infra* § 4.3.II.3.a).

Los celtas de Galia y los germanos también tenían al Sol y a la Luna como referentes de sus divinidades principales (Caes., *B.G.* VI 21, 1-2) y su representación en toda la Céltica es recurrente (Kruta y Bedtuzzi, 2008: 13). Le Roux y Guyonvarc'h (1986), Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich (1991), M.J. Aldhouse-Green (2005: 50) o G. Sopena (1995) han destacado la célebre figura de los druidas galos como transmisores de conocimientos astronómicos y de conceptos astrológicos. César (*B.G.* VI 14, 6) señala que los druidas disertaban y enseñaban a los jóvenes acerca de los astros, la naturaleza y el poder de los dioses inmortales. Estos testimonios, como se tratará más adelante (*vid. infra* § 4.3.II.4.b), están en plena conexión con el dominio astronómico de estos personajes (Plin., *N.H.* XVI 95), con los estudios de la Naturaleza que realizaban con los vates (Str., *Geog.* IV 4, 4) y con otras alusiones de Diodoro (*B.H.* V 31, 3-5), Cicerón (*Div.* I 41, 90), Lucano (*Phar.* I 451), Amiano Marcelino (*Hist.* XV 9, 8→) o del paleocristiano Hipólito de Roma (*Haer.* I 22).

Junto a las fuentes clásicas y los estudios arqueoastronómicos (*vid. infra*) se debe considerar el registro etnohistórico y etnográfico como una tercera vía para profundizar en las percepciones astronómicas y astrológicas entre los

pueblos prerromanos de la Península Ibérica. Las condenas eclesiásticas tardorromanas y medievales —con especial ahínco desde los siglos V y VI d.C.— y las creencias populares hasta mediados del siglo XX muestran la capacidad de las sociedades rurales para conocer algunas reglas o procesos que rigen el cosmos y la Naturaleza, así como las raíces indoeuropeas de ciertas nociones astrológicas.

La persecución de la Iglesia de las mediciones astronómicas y de las mitologías astrológicas aporta un vasto compendio de fuentes, aunque se ha de tener precaución porque las creencias astrales han sido uno de los campos más influenciados por corrientes esotéricas orientalizantes, romanas, medievales y modernas, y han contado con continuas actualizaciones de mitos anteriores (McCluskey, 1998). Diez siglos antes de que los eclesiásticos Mariana (XXIV 23) y Feijoo (1726: I, VIII) denunciaran —en vano— los “errores comunes” de los ignorantes y las artimañas de los astrólogos, San Isidoro separaba en el siglo VI ya la ciencia astronómica de las supersticiones astrológicas, las cuales no especificó para no darles crédito (Aparicio y Salvador, 1995: 58).

En este sentido, son muy esclarecedores las denuncias de los cánones LXXII y LXXIII del II Concilio de Braga del año 572, así como la celebración de calendas y el culto a la Luna y a las estrellas por parte de los gentiles hispanorromanos que atacó Martín de Braga (*De Corr. Rust.* X y XVI→) en el 574. Tales acusaciones se han analizado como un ataque contra las creencias heréticas de los priscilianistas, pero lo que fundamentalmente se hostigaba en Hispania y en Europa<sup>718</sup> era la persistencia de prácticas célticas escasamente romanizadas y/o que habían sido potenciadas por las invasiones germanas (McCluskey, 1998: 34, 45 y s.).

Es mas, el respeto de la Astronomía por San Isidoro y Beda *el Venerable* (c.672-735) para aplicar los ciclos lunisolares a los avatares cotidianos agroganaderos, meteorológicos, de navegación, etc. e incluso para el mismo calendario litúrgico dotó de dimensión teórica lo que otros Padres de la Iglesia consideraban creencias paganas (Fontaine, 1954; Aparicio y Salvador, 1995: 59; McCluskey, 1998: 146). Durante la época tardorromana y el medievo europeo, más que una erradicación de los conocimientos anteriores, se produjo una reestructuración de la cultura astronómica de la Antigüedad en la que el clero regular reinterpretó los asterismos y se computaron las efemérides y calendarios en función de la nueva doctrina, aunque tampoco con muy diverso sentido<sup>719</sup>. Véase a este respecto

718 Martín de Braga, Cesáreo de Arles (470-542), Eligio de Noyon (c.588-659) y Pirmin de Reichenau (†753) (McCluskey, 1998: 45 y s.). También se le atribuye a Canuto el Grande (995-1035) la condena de «la veneración del Sol y la Luna, el fuego, las fuentes, piedras, árboles y todo tipo de maderas» (MacKenzie, 1926: 180).

719 La observación de las estrellas ya la defiende San Agustín para orientarse en el desierto y en el mar, pues eran criaturas ordenadas por Dios. Como ejemplo, véase la propuesta de Mauro, obispo de Maguncia en el siglo IX, para que la Astronomía formara parte de los estudios



la utilización por parte de la Iglesia de los periodos de 19 años correspondientes a ciclos lunares cuya presencia en el mundo céltico está bien atestiguada (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

Aunque el conocimiento de la bóveda celeste en la Antigüedad –incluso entre las élites cultas de los siglos XVI–XVIII– era un compendio confuso de lo que hoy se consideran ciencia astronómica y creencias astrológicas (Tester, 1987: 11), en el siglo VI, San Isidoro (*Etym.* III 27) diferenció la *Astronomía*, la *Astrología Natural* y la *Astrología Supersticiosa* de forma muy clarificadora (Aparicio y Salvador, 1995: 57 y s.). Estos tres ámbitos son fundamentales para identificar el estudio y aplicación del mundo cósmico entre las comunidades hispanocélticas aunque en sentido estricto fueran insolubles.

El saber astronómico se centraba en la identificación y explicación razonable de los movimientos de los astros o la mutación del cielo y, por esta razón, se exigía un alto grado de investigación y transmisión durante generaciones. Por su parte, el establecimiento de relaciones entre ciertos fenómenos celestes con el comportamiento físico de la naturaleza y el condicionamiento a ellos de algunas actividades humanas se consideraba como parte del conocimiento útil del cosmos. En último lugar, el prelado hispalense determina un tercer tipo de Astrología dedicado a predecir el futuro a través de la posición de estrellas, Sol y Luna, como los horóscopos de *magi* y *mathematici*.

Aunque la alusión al sabio sevillano pueda traer a colación un contexto romanizado e influenciado por las culturas mediterráneas (Tester, 1987: 11), este esquema sirve para adentrarse entre las “supersticiones” astrológicas que han perdurado en la Península Ibérica y en el folklore posterior, donde aparecen conocimientos y predicciones que responden a fenómenos de larga duración desde la Europa e Hispania Céltica.

#### 4.3.II.1.A.- ASTRONOMÍA

Los testimonios escritos y arqueológicos confirman la amplitud y riqueza de la cosmovisión céltica (*vid. supra* § 4.1.III). La percepción del tiempo astronómico abarca las más sencillas y evidentes observaciones –fases lunares–; las que están en relación directa con el clima, la vida cotidiana y el sustento –solsticios y equinoccios–; y hasta aquellas efemérides solilunares cuyo seguimiento exige complejos sistemas de cálculo y de transmisión y una documentación durante mucho tiempo –años solares, ciclos lunares, etc.– (Torres, 2005: 263 y ss.; Torres y Mejuto, 2010; Pérez Gutiérrez, 2010: 18-60). El saber astronómico queda constatado explícitamente entre los galos en la figura de

especialistas religiosos encargados del cómputo del tiempo según cálculos lunares y de otros astros (Caes., *B.G.* VI 14, 6; *Ibid.*, 18, 2; Plin. *N.H.* XVI 250; Amm. Marc., *Hist.* XV 9, 8→). Los druidas, más allá de elucubraciones románticas e historicistas, destacaron por albergar los conocimientos matemáticos y astronómicos necesarios para tal labor y por su aplicación a múltiples campos, desde augurios a designios jurídico-políticos (Aldhouse-Green, 2005: 139 y ss.) (*vid. infra* § 4.3.II.4.d) (Fig. 203).

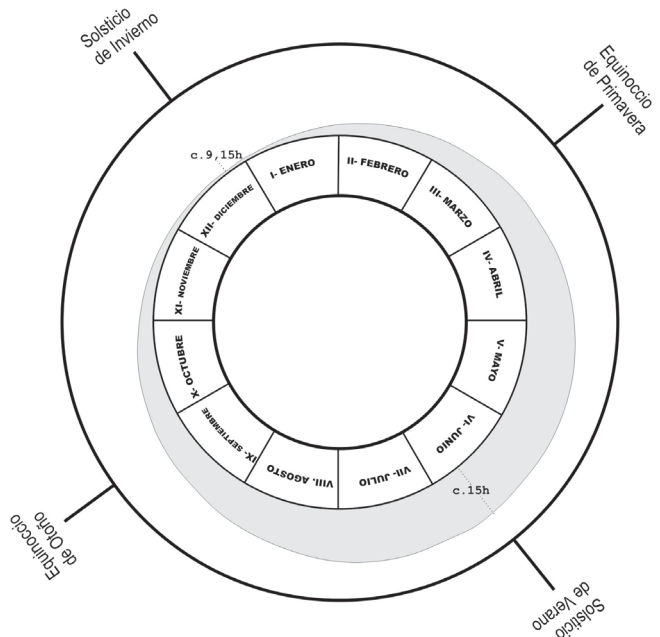


Fig. 203- Percepción básica del año solar según las horas de luz anual la Península Ibérica, proceso cíclico bien conocido desde la Prehistoria (sobre modelo de Torres Martínez (2005: 271).

El estudio de los testimonios arqueoastronómicos de la Europa y de la Hispania Céltica es incipiente (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 191 y s. con refs; Cerdeño *et alii*, 2006: 25; Pérez Gutiérrez, 2010: 11-18) y, con frecuencia, los primeros trabajos se basaron en apreciaciones visuales más que en estudios físicos, como la alineación Norte-Sur que intuyeron Cabré y Morán (1975) en la necrópolis celtibérica de Alpanseque (SO). En el desarrollo de estudios arqueoastronómicos, junto a la importante influencia de las orientaciones de monumentos megalíticos de las Islas Británicas, desde finales del siglo XX y a raíz de las nuevas investigaciones sobre el territorio en la Arqueología del Paisaje y la Arqueoastronomía han aumentado las investigaciones sobre espacios prerromanos, como santuarios rupestres, elementos arquitectónicos concretos de los *oppida*, o sobre alineaciones funerarias tanto individualmente como en relación con otros elementos del paisaje natural y antropizado vettón (Pérez Gutiérrez, 2010: 119 y ss.) y de los pueblos del NO (García Quintela y Santos, 2004 y 2008).

La capacidad astronómica de las sociedades célticas se constata en la construcción de estructuras vinculadas

clericales o los anales astronómicos de los monasterios germanos del siglo XI, en los que se recogen cometas, eclipses o *lunas sangrientas* y se alude al pavor –escatológico (*vid. supra*)– que infundían entre la población (Pertz, 1829: 249). Los «astros centelleantes con el color de la sangre, y el rostro de la luna [...] purpúreo por la sangre» (Ov., *Am.* I, 8) estaban ligados a todo tipo de presagios y prácticas nefastas. Para ampliar, véanse Sébillot (1904: § I) y McCluskey (1998: 35 y ss.).

a la observación del ciclo calendárico, como el santuario de Libenice, la torre de la acrópolis del *oppidum* de Závist (Středočeský kraj, CZ) –al uso del *Arx* romano–, el estanque monumental del *oppidum* de Bibracte (40-30 a.C.) en la Borgoña francesa (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 191 y ss.; Almagro-Gorbea *et alii*, 1993; García Quintela y Santos, 2004: 63), o en la cartografía cósmica representada en el vaso de Brno (Jihomoravský kraj, CZ)<sup>720</sup> del 280 a.C. (Kruta y Cernuti, 2007; Kruta y Bertuzzi, 2008: 49 y ss.). Los tropos del Sol y de la Luna fueron direcciones principales, pero no más que otras efemérides estelares<sup>721</sup>. En esta línea, el preciso conocimiento astronómico se manifiesta en los calendarios del santuario galorromano de Villards-d'Héria, cerca del lago Antre (Jura, FR), y en el célebre de Coligny (Ain, FR). Éste es un calendario solilunar perpetuo de bronce descubierto en 1897 cuya datación galorromana del siglo II d.C. revela la continuidad de tradiciones célticas (Duval, 1962; Duval y Pinault, 1986; Gaspani y Cernuti, 1997; Le Contel y Verdier, 1997; McCluskey, 1998: 54 y ss.; Torres y Mejuto, 2010) (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

En consecuencia, la observación de los astros fue un factor determinante en la orientación de algunos, si no de todos, los elementos constructivos hispanocélticos y para la conceptualización del espacio terrenal y mítico. Así lo demuestra la existencia de fundamentos topoastronómicos valorados en recientes trabajos que se han llevado a cabo en la Celtiberia, Vettonia, en tierras vacceas y en el Noroeste galaico, especialmente los realizados en contextos necropolitanos. No obstante, se ha de mantener la cautela en las conclusiones de estos y otros trabajos (Belmonte y Hoskin, 2002), pues es un error aplicar tecnología actual a los cálculos prerromanos o sobre estructuras y elementos que han llegado alterados o descontextualizados. Del mismo modo, tampoco se ha de olvidar que la misma orientación astronómica puede tener varias lecturas simultáneas<sup>722</sup> o no ser importante en sí misma, sino que pudiera servir como referencia astronómica para la verdadera efeméride que se buscaba en época prerromana.

Las primeras excavaciones en las necrópolis celtibéricas ya constataron la existencia de alineaciones que podían responder tanto a calles como a orientaciones astronómi-

cas, entre otras, en Luzaga, Riba de Saelices o Aragoncillo (Arenas y Cortés, 1995: 4; Lorrio, 1997: 276). El equipo encabezado por J.L. Argente (2000: 248) señaló sucintamente la orientación de la necrópolis celtibérica de Carratiermes hacia la Osa Mayor y Menor en el 300 a.C., y, muy especialmente, se han de reseñar los bien estudiados casos del castro del Ceremeño y su necrópolis<sup>723</sup>. En Herrería (GU) se revela la alineación de las tumbas hacia la Parada Mayor<sup>724</sup> de la Luna llena en el solsticio de invierno (Rodríguez Caderot *et alii*, 2006; Rodríguez Caderot y Folgueira, 2007; Cerdeño y Sagardoy, 2007: 111 y s.). Este dato coincide con el conocimiento del *ciclo metónico* que se advierte en el resto del mundo céltico europeo (*vid. infra* § 4.3.II.3.b) y con lo documentado en otras zonas de la Celtiberia, como en la orientación astronómica de la llamada “plataforma monumental” de Segeda, la cual marcaría los puntos cardinales, los solsticios, los equinoccios y el *ciclo metónico* en relación con las cimas de Valderrando y de La Atalaya (Burillo, 2010: 392 y s.).

Otra de las áreas cada vez mejor conocidas técnicamente es la Vettonia abulense, donde M. Pérez Gutiérrez (2010: 121 y ss.) ha puesto de manifiesto la importancia de los referentes topoastronómicos coincidentes con la estructura del año céltico (*vid. infra* § 4.3.II.3.b) en elementos rupestres serranos aislados y en otros horizontes y estructuras significativas, como en el Raso o en el mismo altar de Ulaca (Fig. 204). Dicha intencionalidad también se cumple en necrópolis antiguas, como Los Castillejos (Sanchorreja) –fecha entre los siglos VII-V a.C.–, y en otras posteriores, como La Osera (Chamartín de la Sierra, AV), del siglo IV a.C. La distribución de las tumbas según su riqueza y tipología también llevó en un primer momento a I. Baquedano y a C. Martín (1996: 176) a considerar la existencia de un patrón SW-NE que situaba los túmulos y los ajuares supuestamente pertenecientes a grandes guerreros al Suroeste y los enterramientos en hoyo y más modestos al Noreste. Por tanto, la relación simbólica entre el ocaso solar y la muerte se apreciaría en esta necrópolis del castro de la Mesa de Miranda de una forma muy similar a la que se aprecia en la celtibérica de La Mercadera (SO) (Lorrio, 1990), e incluso en otras ibéricas, como la de El Cigarralajo (Mula, MU) (Cuadrado, 1987).

De acuerdo con los textos clásicos, los encargados de realizar el control cósmico y/o *auspiciatio* en la Antigüedad debían elegir un lugar propicio para proyectar la orientación celeste –*templum*– (Cipriano, 1983; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 195 y s.; 206 y ss.). Pero

720 La decoración del vaso representa las efemérides estelares que marcan el cambio de estación luminosa y oscura respectivamente, pues señalan las estrellas principales de las constelaciones del Cisne como cielo de verano y de Tauro como cielo de invierno. También se sugiere la presencia de Géminis (Kruta y Cernuti, 2007; Kruta y Bertuzzi, 2008: 73 y ss.).

721 Los trabajos de S. Cernuti con A. Gaspani (1997: 29-34 y 61 y s.) y V. Kruta (2007) proponen que la observación del orto heliaco de *Antares* (*Scorpio*) marcaría la celebración céltica de *Samain*; el de *Capella* (*Auriga*), la de *Imbolc*; el de *Aldebarán* (*Taurus*), la de *Beltaine*; y *Sirio* (*Canis Major*), la de *Lughnasad* (Kruta y Bertuzzi, 2008: 73 y ss.).

722 Una alineación siempre señala dos puntos opuestos y también proyecta tantos puntos intermedios, perpendiculares, oblicuos, etc. como se puedan imaginar en relación con otros referentes del terreno, monumentales, etc. que perfectamente pueden pasar desapercibidos arqueológicamente.

723 Los equipos formados ex profeso para el estudio del estanque de Bibracte, el Ceremeño y más recientemente del área de *A Ferradura* y Segeda han sido los mejores modelos españoles de colaboración interdisciplinar en materia arqueoastronómica de la Edad del Hierro.

724 El *lunasticio* ocurre cada 18,6 años por el movimiento de *nutación*. La Luna llena en el solsticio de invierno tiene su orto en el punto más septentrional (NE) y la declinación alcanza su máximo valor, por lo que permanece sobre el horizonte durante mayor tiempo y brilla con inusual fuerza y tamaño (Fairbridge, 1967; McCluskey, 1998: 9; Rodríguez Caderot y Folgueira, 2007: 181).

Castro	Elemento	Solar	Lunar	Estelar	Naturaleza	Carácter	Fecha
Los Castillejos	Túmulo A			Orto de Aldebarán	Artificial	Ritual/ Funcional	Orto heliaco* en 14 mayo
	Túmulo B			Orto de Antares	Artificial	Ritual/ Funcional	Orto heliaco en 1-XI
	Túmulos C, D y E	Orto			Artificial	Ritual/ Funcional	Equinoccios
	C. Gorriá	Ocaso			Natural	Funcional	Equinoccios
Cogotas	Ojos Albos	Orto			Natural	Ritual/ Funcional	Equinoccios
	C. Gorriá	Ocaso			Natural	Funcional	Equinoccios
La Mesa de Miranda	Estelas	Orto y ocaso	Orto en paradas mayor y menor SI y SV	Ocaso Aldebarán y Betelgeuse	Artificial	Funcional	Solsticios, febrero, mayo, agosto y noviembre
	Cuerpo de Guardia	Ocaso			Artificial	Ritual	Solsticio de invierno
Ullaca	Altar de sacrificio	Pendiente escaleras			Natural	Ritual	Solsticio de invierno y 20-II, 1-XI
	Muro santuario	Sombras arrojadas			Artificial	Funcional	Solsticio de invierno, 20-II 1-XI y Equinoccios
	Roca	Ocaso			Artificial	Ritual	Solsticio inv.
	Roca - Altar	Ocaso			Artificial	Funcional	10 mayo y 13 agosto
	Roca - Altar		Ocaso parada menor		Artificial	Funcional	Solsticio de invierno
	Cerro El Castillo		Ocaso parada mayor		Natural	Funcional	Solsticio verano
	Convento de El Risco	Ocaso			Natural	Ritual	Solsticio de verano
	Ojos Albos	Orto			Natural	Ritual	Solsticio de verano
	Serrota/ Protoaltar	Ocaso			Natural	Ritual	Equinoccios
El Raso	Monte Patón			Orto de Capella	Natural	Funcional	Orto heliaco en 10-V
	Horizonte al pie de El Castillejo	Orto		Orto de Antares	Natural	Ritual/ Funcional	Solsticio de invierno, orto heliaco en 9-V
Toros Guisando	Alineación	Ocaso			Artificial	Ritual	Equinoccios
	Cerro de Guisando	Ocaso			Natural	Ritual	Solsticio de verano
San Vicente	Alineación verraco	Orto			Artificial	Ritual	Equinoccios

\*Las fechas dadas no tienen la corrección habitual de los 15 días de Autolyco como se explicó en el capítulo 2

Fig. 204- Tabla resumen de alineaciones en el estudio topoastronómico de algunos yacimientos vettones estudiados en la provincia de Ávila (Pérez Gutiérrez, 2010: 222, tabla 8.2).

las observaciones no necesitan de grandes estructuras, sino que tan sólo se requieren puntos fijos y constantes (Serv., *Ad. Aen.* I 92; Var., *L.L.* VII 2, 6-9), como piedras, un claro en el bosque y otros referentes paisajísticos desde los cuales apreciar la evolución de los ciclos lunares, los eventos solsticiales y el avance del calendario (Torelli, 1966). Por esta razón, es interesante resaltar la existencia en la Hispania Céltica de al menos dos tipos de observatorios cuyas orientaciones son válidas en sí mismas pero en los que, además, éstas se confirman por su pervivencia en otras fuentes, entre ellas, el folklore del lugar u otras tradiciones de la Península Ibérica.

La diferencia principal entre los petroglifos orensanos estudiados por M.V. García Quintela y M. Santos (2004,

2008) y la alineación de las estelas de la necrópolis de la Osera tratada por I. Baquedano y C. Martín Escorza (1998) radica en que los primeros adaptan elementos paisajísticos a los conceptos astronómicos, mientras que en el caso abulense se instalaron ex profeso los puntos de referencia. La colocación de las estelas en el siglo IV a.C. permitía determinar cuatro fechas cardinales del calendario<sup>725</sup>, y su distribución sugirió a los investigadores que la ocupación de la necrópolis de la Osera se desarrolló alrededor de la transposición sobre la tierra de las estrellas principales de la formación de Orión (Baquedano y Martín Escorza, 1998: 95 y s.). La identificación de la ciudad de los muertos con la constelación de Orión constituye un arquetipo para

725 1/XI, 20/II, 5/V y 14/VIII (Baquedano y Martín Escorza, 1998: 95 y s.).



distintas mitologías de la Antigüedad; con el hecho de que una de las datas señaladas es *Samain*, periodo de los muertos por excelencia en la Céltica (*vid. infra* § 4.3.II.3.b) y momento en el que Orión se hallaba sobre la necrópolis<sup>726</sup>. En última instancia, la creencia en un vínculo estelar entre Orión y la muerte podría ratificarse en pervivencias posteriores, como la representación de la constelación en una lápida sepulcral medieval (siglos XII-XIII) en Palacios de la Sierra (*BU*) (Baquedano y Martín, 1998: 97).

En paralelo, las investigaciones de M.V. García Quintela en torno a algunos petroglifos orensanos argumentan la capacidad de las sociedades hispanocélticas para observar efemérides astronómicas, así como la simbología de tales estaciones en relación al territorio y poblamiento prerromano que las circundaba gracias al manejo de fuentes de distinta naturaleza. La función de observatorio de los roquedales de *A Zarra*, *A Ferradura* y *O Raposo* (Amoreiro, *OR*) se corrobora con testimonios arqueológicos (Santos y Seoane, 2005), lingüísticos (De Bernardo y García Quintela, 2008) y comparativos de Historia de las Religiones (García Quintela y Santos, 2008), pero también con la pervivencia de la importancia ritual en el folklore posterior de lugares como el monte de San Trocado-Torcuato (San Amaro-Punxín, *OR*).

En la cima de este lugar se ubica una ermita de San Torcuato que está rodeada por cazoletas horadadas, un altar rupestre y materiales desde el Bronce Final al siglo V a.C. (Chamoso, 1953; Fariña y Xusto, 1991). La cumbre también se ha de relacionar con el esquema anfictionico y cuatripartito que mostraba la romería allí celebrada y con la evidencia de que tras la figura de San Trocado subyace la divinidad prerromana *\*Band-* (Castro, 2001: 232 y ss.; García Quintela y Santos, 2004: nota 6), precisamente una de las presentes en el cercano y romanizado castro de San Cibrán de Las (De Bernardo y García Quintela, 2008: 261 y ss.). Por tanto, si por una parte la cima de San Trocado marcó el orto del solsticio de estío y el ocaso del solsticio de invierno alineado con el observatorio-petroglifo de *O Raposo*, las tradiciones populares corroboran el cálculo calendárico<sup>727</sup> y confirman la relevancia del monte como lugar ritual y sacro con funciones de organizador del espacio simbólico de las comunidades célticas de su territorio (Balbín *et alii*, 2007: 94 y ss.) (Fig. 205).

Como se ha indicado al tratar los espacios rituales, Gar-

726 La determinación del primero de noviembre es fundamental por ser el inicio del calendario céltico. Por su parte, el control astronómico popular del Cinturón de Orión con el mes de mayo es evidente en el refrán leonés «*Tú te pierdes como las Tres Marías en el mes de mayo*» (Puerto, 2006: 17) (*vid. infra* § 4.3.II.3.a y b).

727 Tal como reflejan M. Santos y M.V. García Quintela (2004; 2008: § 6), el vértice común de observación entre *O Raposo* y *A Ferradura* es Coto do Castro. El hecho de que la fiesta mayor de la aldea contigua al castro—*O Formigueiro* (Amoreiro, *OR*)—sea la Candelaria (2/II)—una fiesta inusual en Galicia—pone de relieve la perduración de la función astronómica del paisaje en tanto que el movimiento del Sol entre San Trocado y San Cibrán de Las determinaría las fiestas solsticiales y cuadregesimales de un contexto céltico cristianizado (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

cía Quintela y Santos Estévez (2000; 2004; 2008) también han sugerido que *A Ferradura* no se limitó a la función de observatorio, sino que los podomorfos inscritos en la roca mostrarían ceremonias de investidura de soberanos prerromanos (*vid. supra* § 4.2.II.5). En este sentido, las efemérides astronómicas ponen de manifiesto la vinculación entre la práctica de computar el tiempo, las creencias religiosas y la carga simbólica de otros actos político-sociales: el acto jurídico sólo es válido si es sacro y está de acuerdo con el orden cósmico. Este modelo permite interpretar otros yacimientos con semejante contexto, como en el caso de Gastiburu (Arrazua, *BI*), pues las estructuras arqueológicas con aparentes funciones de asamblea orientan sus ejes hacia los ortos y ocasos solsticiales sobre cimas colindantes (Valdés y Pujana, 2002: 253 y s.).

Estos datos suponen la existencia de especialistas locales, si es que no se trataba de un cuerpo sacerdotal supra-comunal, con un vasto conocimiento de la bóveda celeste que le permitía establecer un ajustado *calendario esotérico/sagrado* basado en un *tiempo divino* de medidas y proporciones siderales y reflejo del orden divino en la tierra (Arco *et alii*, 1994: 36; Torres Martínez, 2007: 314; García Quintela y Santos, 2008: 284; Torres y Mejuto, 2010). No obstante, independientemente de la discusión acerca de la existencia de druidas o un grupo sacerdotal equivalente en la Hispania Céltica con estas y otras funciones que las fuentes atestiguan para Europa (*vid. infra* § 4.3.III.4.d), interesa profundizar en las nociones astronómicas del resto de la comunidad.

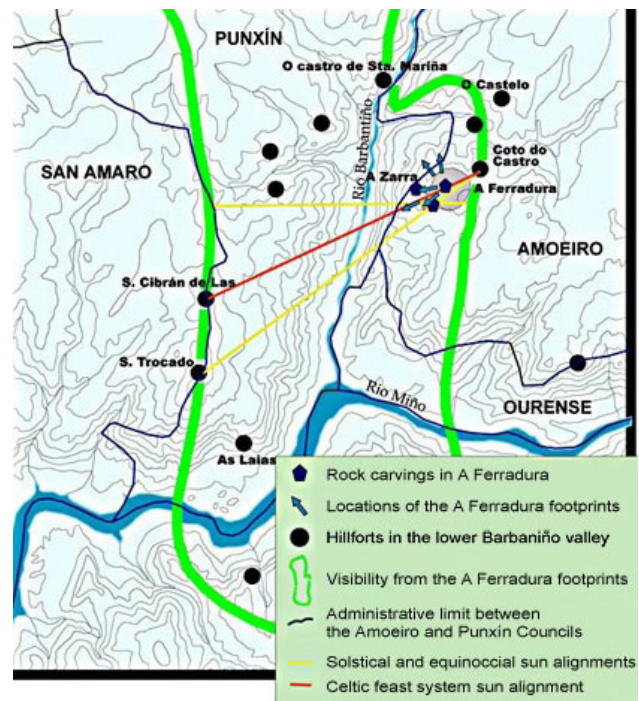


Fig. 205- Relación arqueoastronómica y de intervisibilidad entre A Ferradura y otros lugares arqueológicos y con importantes tradiciones posteriores, como el monte de San Trocado (San Amaro-Punxín, *OR*) (García Quintela, 2004b: fig. 37).

## 4.3.II.1.B.- ASTROLOGÍA NATURAL

Las implicaciones de los fenómenos astronómicos en las tareas y en los ciclos económicos –agroganaderos, silvícolas, cinegéticos, etc.– deben considerarse habituales entre la población de la Hispania Prerromana (*vid. supra* § 4.1.III). Así se muestra tiempo después en Columela (*R.R.* XI 2) y Marcial (*Ep.* IV 57), etc. Sin embargo, tales autores y otros como Hesiodo, Varrón, Virgilio, Plinio el Viejo, Marco Manilio, Cayo Julio Higino, etc., deben considerarse élite culta, más instruida e influenciada por corrientes astrológicas expandidas por las urbes.

Por consiguiente, como bien ha sintetizado J.F. Torres Martínez (2007: 306 y ss.; *Id.*, 2011: 541-561; *Id.* y Mejueto, 2010), en la Hispania Céltica es fundamental tener en cuenta la existencia de un *cómputo exotérico* o empírico basado en el control de los factores que influyen a corto y medio plazo en la subsistencia de la comunidad; el *tiempo de los humanos* está formado por ciclos lunares y solares y supone la coordinación imperfecta de un conocimiento del *tiempo astronómico* básico, con el dominio del *tiempo medioambiental o ecológico* –la evolución del clima y condiciones meteorológicas– y el *tiempo biológico* que estipulan los ciclos de desarrollo, maduración, reproducción y muerte de animales y plantas. Como expone el arqueólogo montañés (Torres Martínez, 2007: 309 y s.), los trabajos de Lévi-Strauss (1962) con sociedades recolectoras sudanesas retrotraen el control de los efectos lunares a antes del sedentarismo neolítico y, por tanto, en las sociedades agrícolas de la Edad del Hierro tal conocimiento estuvo más desarrollado de lo que consideraba J. Caro Baroja (1984c), aunque sin llegar al grado de los especialistas<sup>728</sup>.

A este respecto, resultan interesantes los conocimientos astronómicos de los campesinos de Galicia, León o la sierra de Segura a mediados del siglo XX, pues se limitaban a algunas constelaciones. Esta sabiduría estaba relacionada sobre todo con estrellas de orientación temporal y espacial. Es igualmente singular que estas estrellas tuvieran nombres relacionados con el contexto cultural agroganadero: *o Luceiro*, *el Lucero Miguero*<sup>729</sup> (Venus-Lucero del Alba-Estrella Matutina); el *Can*; el *Camiño de Santiago* (Vía Láctea); el *Carro triunfante*, *el estrangulao*, *de ubio*, *de Santiago*, o *das vacas* (Osa Mayor); el *Carro el quebrado* o *carrín* (Osa Menor); la *Gallina* y los *Polluelos* o las *Siete Cabrillas* (Pléyades); las *Tres Marías* (cinturón de Orión), el *ojo brillante* (Sirio), etc. (Taboada, 1949: 112; Jordán y De la Peña, 1993: 264; Martín Criado, 1999b; Knörr, 2000: 190; Puerto, 2006: 16). Como se tratará más adelante (*vid. infra*), algunas de esas denominaciones se documentan en casi toda Europa sin ser clásicas, pero llama la atención

que otras constelaciones, como el *Arado*, sólo tengan paralelos en ciertas áreas del territorio céltico, pues la Osa Mayor es *The Plough* en el ámbito británico (Tester, 1987: 14; Stražys y Klimka, 1997: 76). Este hecho redonda en la pervivencia de simbologías comunes relacionadas con artefactos cotidianos, aunque también puede constatar presencias culturales posteriores.

Para ahondar en las sociedades hispanocélticas, cabe mencionar que en el mundo tradicional los nombres, los ritmos astrales y los mitos vinculados a dicho conocimiento celeste se transmitían de padres a hijos como parte básica del bagaje cultural para la subsistencia aun entre las comunidades de vida misérrima. También a mediados del siglo XIX, P. Madoz (1847: IX, 362) describía que los habitantes de la comarca de Las Hurdes (CC) «*determinan sus estaciones por el estado de la vegetación y de los efectos de la atmósfera; guían sus operaciones agrícolas por las fases de la luna, la cual conocen perfectamente, deduciendo de sus cuadrantes la ocasión y término de sus males y los temporales sucesivos*». Este ejemplo evidencia que el cómputo del movimiento lunar para la explotación de los recursos era básico para los grupos de economía preindustrial de la Península Ibérica, y traslada al contexto prerromano similares razonamientos prácticos y etológicos contrastados por la experiencia (*vid. supra* § 4.1.III y IV).

En el régimen de subsistencia rural que ha caracterizado a la Península Ibérica hasta momentos recientes, el conocer las implicaciones de cada fase lunar constituyó una adecuación al medio básica para el desarrollo de los ámbitos económico y biológico humano, animal y vegetal que también debemos considerar presente en la Edad del Hierro. Numerosos trabajos etnográficos (Taboada, 1949: 112 y ss.; Moreno Rodríguez, 1987: 143; Jordán y De la Peña, 1993: 266-268) reflejan la conciencia popular de que el estado de la Luna influía en las lluvias, la prosperidad de la siembra y la recolección; en el momento de siega, esquila y matanza; en el castrado de los animales y en la fecha para las podas y talas, pues la calidad de la madera estaba en juego; en la saca y maceración de los excrementos, etc. Esta preocupación no difiere del espíritu de las recomendaciones de Hesiodo (*Op.* 765-822), Varrón (*R.R.*), Columela (*R.R.*), Plinio el Viejo (*N.H.*), Paladio (*Agr.*), etc., pues se trata de un conocimiento ancestral.

Ahora bien, las fuentes clásicas y las posteriores tradiciones también se contradicen entre sí sincrónica y diacrónicamente. En este sentido, se debe considerar la influencia de factores locales como el clima y el tipo de cultivos, pero no por ello se ha de obviar que el conocimiento empírico de las fases lunares en el folklore de la Península Ibérica, al igual que en el resto del contexto indoeuropeo y nórdico (Mogk, en Taboada, 1949: 115; Haudry, 1981), convive con numerosas creencias mágicas relativas a procesos vitales y económicos muy centrados en un territorio y en unas condiciones específicas. Se trata del difícil terreno de las ideas precientíficas y contradictorias que circularon desde

728 No podemos detenernos sobre las numerosas referencias antiguas (Str., *Geog.* III 1, 5) y estudios científicos posteriores de los efectos de la Luna sobre las mareas, sobre el crecimiento de las plantas e incluso sobre el ciclo fértil femenino (*vid. supra* § 4.2.III.6.a).

729 *Lucero Miguero*: su aparición indicaba a las mujeres de la casa la hora de preparar a sus padres o maridos el almuerzo –migas– para el día siguiente o bien la cena para los que venían (Jordán y De la Peña, 1993: 264.)



la Antigüedad casi hasta la actualidad<sup>730</sup> y que ya definió San Isidoro como *supersticiones astrológicas*.

Supuestamente el estado de la Luna durante la concepción y el parto marcaba el sexo y características de la descendencia: varones durante creciente y hembras o deformes durante menguante (Sébillot, 1904: 43; Flores, 2001: 177)<sup>731</sup>. En especial, tanto el novilunio como el plenilunio han afectado positiva y negativamente a seres vivos e inertes. La Luna llena *alunaba* o absorbía la fuerza de personas y presagiaba o era causante de males y muertes en las comunidades rurales (Barroso, 1989). Esto coincide con las leyendas de licantrópía y de *lunáticos* desde el *Satiricón* (LXII) a las difundidas por la Europa Medieval, aunque son igualmente frecuentes —ya en el siglo XIII— las narraciones que sitúan tales metamorfosis «*per interlunia*», es decir, con Luna nueva (Sébillot, 1904: 41-48; Milin, 1993: 46 y ss.).

Por lo tanto, se ha de manifestar la dificultad para ahondar en muchas creencias lunares de los grupos hispanocélticos a través del Folklore. En todo caso, si hubiera que describir alguna pauta general sobre la influencia lunar, ésta se centraría en el ámbito agroganadero<sup>732</sup> y podría contenerse en el dictamen del agrónomo Gabriel Alonso de Herrera ([1524]: 350-361). Al repasar el autor las actividades del campo por meses, las divide en dos partes según se hagan con Luna creciente o en menguante, lo cual concuerda con la “semana” del calendario tradicional vasco (Caro Baroja, 1984c: 87-99) y con el modelo de calendario céltico expuesto por J.F. Torres (2008: 462 y s.; *Id.* y Mejuto, 2010: 547) (*vid. infra*): «*Toda obra que se hace para aumentar en ella, como es plantar y sus semejantes, sembrar todas semillas, salvo ciertas que ya son notadas en los libros de arriba, todas se deben hacer en creciente*»; por el contrario, “*todo aquello que es para guardar se conservará más siendo cogido en menguante antes que en creciente. Digo coger semillas de cualquier suerte que sean, coger frutas, tresquillar, castrar, podar [...]*» (Herrera [1524]: 351).

#### 4.3.II.1.c.- ASTROLOGÍA SUPERSTICIOSA

El Folklore también puede aportar nuevas líneas de interpretación de las cosmologías y cosmogonías del mundo prerromano. Además de todos los símbolos infaustos o escatológicos que tradicionalmente representaban los cometas, bólidos, eclipses y demás fenómenos celestes extraordinarios, ya comentados anteriormente (Pertz, 1829:

249; Taboada, 1949: 118 y s.), se ha de recordar que Eligio de Noyon (siglos VI-VII) condenó a los que denominaban a la Luna y al Sol “*Señor*” (McCluskey, 1998: 46), que P. Sébillot (1904: 9) recogió en la Francia de principios del siglo XX que Dios es el Sol y la Luna un genio o demonio, y que el **Sol y la Luna** son esposos y las estrellas sus hijos.

Estas creencias implican la necesidad de explorar las tradiciones conservadas en la Península Ibérica con connotaciones similares<sup>733</sup>. La condición divina de los astros se proclamaba —consciente o inconscientemente— en la mencionada danza de Aller (*O*) (AA.VV.: 1997: 14)<sup>734</sup>, y lo mismo indica la representación figurativa de ambos astros junto al Pantocrátor en la Colegiata de Santa María de Daroca (Z) (siglo XIV)<sup>735</sup> (Fig. 206).

Los cónyuges lunisolares están presentes en todos los continentes (Marion, 1996: 282), y se yerra si se considera una pareja exclusiva de la ideología indoeuropea. También podría tratarse de conceptos cristianos introducidos durante el Imperio Romano o de creencias esotéricas medievales. Sin embargo, esto mismo no es óbice para desestimar que tal creencia estuviera presente en la Protohistoria Final de la Península Ibérica. Las críticas de San Bonifacio al culto al Sol y a la Luna en el centro y Norte de Europa

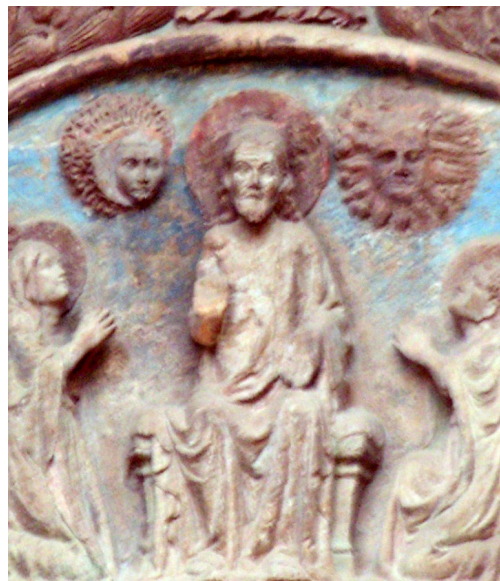


Fig. 206- *Timpano de la Puerta del Perdón de la colegiata de Santa María de Daroca (Z), del siglo XIV, donde el Sol y la Luna están humanizados y escoltan al Pantócrator. Foto: Moya-Maleno, 2008.*

730 Las referencias de El Marqués de Santillana (1398-1458) o los *lunarios perpetuos* (Cortés, 1594) que aventuraban predicciones para todo tipo de sucesos son buen ejemplo de la expansión de interpretaciones de horóscopos y escritos acerca del poder de la Luna para *alunar* (González Reboredo, 1990: 75).

731 Otro ejemplo de las distintas tradiciones en el tiempo y en el espacio es que Hesiodo (*Op.* 785) determinara lo contrario: la Luna menguante no era favorable para el nacimiento de hijas, pero sí para los hijos.

732 Con esta aseveración se disiente de la opinión de autores como McCluskey (1998: 25), el cual señala que el conocimiento de los movimientos estelares y lunares no es necesario para la regulación del calendario agrícola.

733 Agradezco a A. Fanjul el darme a conocer la existencia de estas creencias en Asturias.

734 *Vid.* nota 680.

735 Está en la *Puerta del Perdón* del templo darocense. Agradezco a M.V. García Quintela la llamada de atención acerca de esta presencia allá por noviembre de 2008. La personificación deificada del Sol y la Luna creciente aparece en numerosos calendarios de la Europa cristianizada, cuestión que Gregorio de Tours criticó como arte supersticioso (McCluskey, 1998: 102-104). No obstante, el grado de pervivencia prerromana se reduce si se toma en cuenta que el tímpano relata una escena apocalíptica de Tribunal Celestial (Lacarra, 2002), así como el alto grado de influencia astrológica en canteros y escultores.



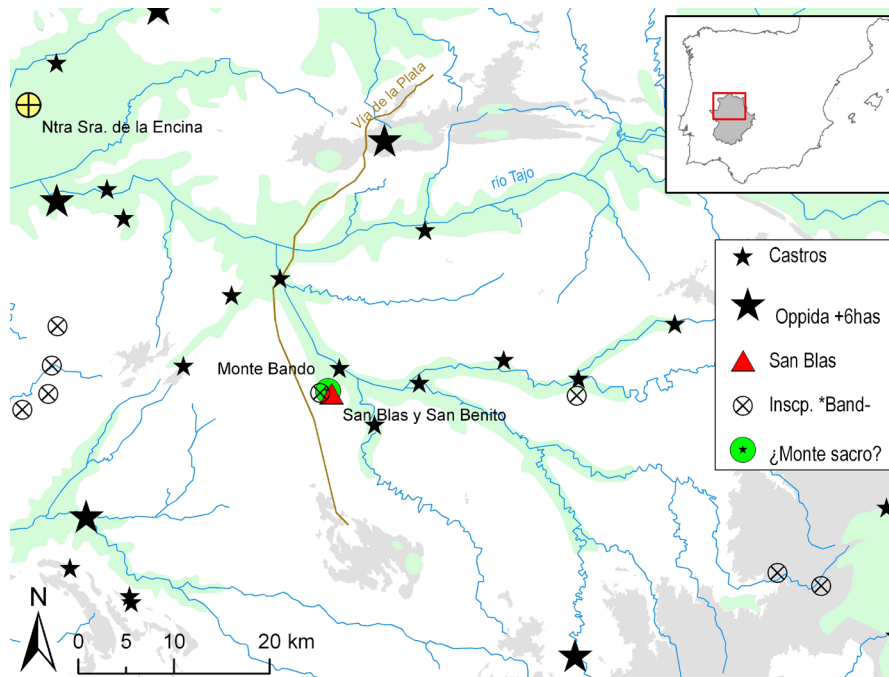


Fig. 207- Aproximación etnoarqueológica al estudio de la concentración de epígrafes de Bandu- en el entorno de Trujillo y Madroñera (CC) sobre datos de Beltrán (1976: 88-93, § 60 y 64), Olivares (2002: 34 y s.) y Acero (2008: 254).

durante el siglo VIII (Tenreiro, 2002: 10) son paralelas a las realizadas a Prisciliano y a los campesinos hispanorromanos. Dos siglos antes, el canon LXXII del Concilio de Braga II del 572 también clamaba contra las tradiciones de los *gentiles*/paganos relacionadas con las estrellas y la Luna (Vives, 1963) y, como se ha expuesto previamente, habría que discernir hasta qué punto se condenaba el culto a los astros o a las divinidades que se identificaban mítica-mente con ellos.

A este respecto, hay testimonios arqueológicos relacionados con el Sol y la Luna de época romana que presentan rasgos prerromanos y, por tanto, susceptibles de retrotraerse a cultos indígenas. Un ejemplo relacionado con espacios comunales es un ara<sup>736</sup> aparecida a cinco kilómetros del Casar de Cáceres (CC), junto a un dintel, con un Sol y una media Luna esculpidos que podrían estar formando un templo o edículo (Acero, 2008: 249). Siguiendo la identificación de J.C. Olivares (2002: 34 y s.) y J. Acero (2008: 254) de los *vicanis Roud(ensibus)* en otros epígrafes dedicados a *Bandua Roudaeco* del entorno –Trujillo y Madroñera (Beltrán, 1976: 88-93, § 60 y 64; *AE* 1977, 430 y 432)– y con otras posibles pervivencias de su culto, se evidencia la relación de esta divinidad hispanocéltica con tales astros (Fig. 207).

El vínculo astral de *\*Band-* se refuerza si se consideran dos factores más: el primero, que es una de las divinidades presentes en el castro orensano de San Cibrán, ya citado por formar parte de las observaciones solsticiales prerromanas (De Bernardo y García Quintela, 2008: 261 y ss.;

García Quintela y Santos, 2008). En segundo lugar, la faceta lunar de *\*Band-* también concuerda con la iconografía de divinidades equiparables, como el “*Marte indígena*” y *Cosus* (Olivares, 1997: 212; 2002: 88; Richert, 2005: 24). J.M. Blázquez (1996: 336, 351-355) muestra la alusión a tales dioses en inscripciones funerarias meseteñas y del Noroeste junto a numerosos motivos de crecientes lunares con puntas hacia arriba y soles, como en las de Brandomil (Zas, C), Mazarelas (Oza de los Ríos, C) y en otra decena de ejemplos en la provincia de Pontevedra.

No obstante, el contexto funerario y las representaciones de toros rodeados de símbolos astrales, como en la inscripción de Coso del castro El Cocotín (San Esteban del Toral, LE) (Mangas y Vidal, 1987: 194 y ss.) y en los vasos numantinos, también implica para J.M. Blázquez y M.P. García-Gelabert (Blázquez y García-Gelabert, 1994; García-Gelabert y Blázquez, 1995: 268; Blázquez, 1996: 352) la trascendencia astral del mundo de ultratumba por influencia ibérica, en detrimento de la carga astral de las divinidades indoeuropeas.

Otros paralelismos mitológicos y arqueológicos deben ser igualmente tenidos en cuenta, aunque cada uno en su justo grado de certeza y relevancia, puesto que pueden estar también relacionados con otros conceptos cosmológicos como la división del espacio (*vid. infra* § 4.3.II.2.a). Este sería el caso de las numerosas representaciones de *triskeles*, *tetraskeles* y *esvásticas* en las casas y artesanía popular del Pirineo y de la Cornisa Cantábrica (Monesma, 2003a: I), unos símbolos semejantes a los representados en cerámicas y placas numantinas, estelas cántabras, discos galaicos y otros elementos de la Europa Céltica (Mergelina, 1945: 42 y ss.; Blázquez, 1996: 352 y ss.; Kruta y Ber-

<sup>736</sup> *L(ucius) Aemilius Proc[u]lu vicanis Roud(ensibus)/[d](e) s(uo) fl(aciendum) c(uravit)* –pieza hoy desaparecida– (*HEp* 2, 1992, 211; Acero, 2008: 249 con refs.).

tuzzi, 2008: 13). Autores como Barandiarán y Caro Baroja ya trabajaron sobre esta hipótesis pero con parámetros antropológicos generalistas, pues se trata de representaciones solares ancestrales conocidas desde el Neolítico del área mediterránea hasta Japón (MacKenzie, 1926: 2 y ss.).

Es por ello que, si se tiene en cuenta que la asociación de la sincrética Santa Brígida a las representaciones solares medievales de Irlanda y de las islas escocesas son pervivencias prerromanas (MacKenzie, 1926: 5), sería posible inferir el trasfondo divino de los testimonios prerromanos de la Península Ibérica. Además de conocer la interpretación del elemento astral en sí mismo como medio de protección, fortuna, etc., esta mentalidad popular traslada a la Edad del Hierro una distribución de tales símbolos en espacios y materiales perecederos y fuera de contextos funerarios explícitos, como ventanas, puertas, etc. No obstante, la documentación conjunta de estos símbolos en sentido *dextrosum* y *sinistrosum*, como en el castro de Santa Tecla (Mergelina, 1945: 42 y s. y 46), aun pudiendo ser aleatoria, debe relacionarse con códigos específicos (*vid. infra*).

Algunas ceremonias tradicionales también plantean la encarnación plástica de los cultos solares, por ejemplo, en un queso. En la ermita de San Martín *del Queso* de Navacedilla de Corneja (AV), lugar ya citado al hacer referencia a la alianza entre las comunidades del entorno que se reunían en aquella alta cima (Tomé, 1996: 423), el epíteto del patrón<sup>737</sup> debe relacionarse con las creencias y prácticas en las que el queso se interpreta como representación del astro rey. En los días nublados o neblinosos de Castrillo de la Vega (BU), los jóvenes animaban al Sol gritando: «¡Sal solillo, que te mando un queso!» (Martín Criado, 1999a) y, no es casualidad, que en los cuentos-tipo de *El lobo que se tira al agua a por el queso reflejado* y el de *El lobo se harta de agua para conseguir queso* (Camarena y Chevalier, 1997: § 34 y 34B) está en liza de forma muy evidente un eje axial a través símbolos astrales –queso– con otros infernales –poza–. El cariz solar del dios Lug también parece presente en los relatos basados en el tipo *El cuervo con queso en el pico* (*Ibid.*: § 57).

La identificación solar céltica con el queso es considerada igualmente explícita en el caso de la carrera tras un queso que tenía lugar en la conocida colina del caballo blanco de Uffington (ING), junto al *hill fort* homónimo (Aldhouse-Green, 1992: 155; Birkhan, 1999: 83 y § 351). De hecho, en Konz (ALE) y otras partes de la Europa Atlántica también se hacían rodar colina abajo otros símbolos solares, como la rueda (Frazer, 1922: 723-725).

En esta línea –e independientemente de otras simbologías del queso en la Antigüedad (Segarra, 2004)–, vienen a colación otras tradiciones europeas en las que se asimila la Luna llena con un gran queso que quiere ser devorado por un lobo (Milin, 1993: 47 y s.), mito que se asemeja a otros relatos escandinavos (*Ibid.*: 51) y a la escena que P.-M. Duval (1987: 22 y ss.) interpretó en una moneda de los galos unelles (Cotentin, Mancha, FR). Sea como fuere, la coincidencia en el citado templo abulense de símbolos solares y/o lunares con ritos de agregación supralocal reúne aspectos significativos en cuanto a la posible correspondencia en la Hispania Céltica de asterismos con divinidades célticas de pactos, como sería el caso citado de *\*Band-* (Olivares, 2002: 88).

\*

F. Alonso Romero (2002a con refs.) ha aportado un buen ejemplo de la importancia de las pervivencias célticas en el folklore astronómico en torno a las **Pléyades**, el cúmulo de estrellas M45 perteneciente a la constelación de Tauro. El estudio de las características y distribución de ciertas leyendas de gallinas y polluelos constatan el conocimiento del movimiento y consecuencias temporales de este cúmulo en el contexto indoeuropeo de la Edad del Hierro. Su identificación en el cielo protohistórico no debe sorprender si se considera que estas estrellas ya aparecen individualizadas en otras culturas (Lansing, 1885: 237; Lehmann-Nitsche, 1923a, 1923b, 1924; Wright, 1996: 149), particularmente en las pinturas rupestres de Lascaux (Antequera, 2000: 71 y s.; Meller, 2004: 46 y s.) (Fig. 208). Por ende, gracias a las tradiciones populares se infiere la consideración e implicaciones míticas que tenían las Pléyades en la Hispania Céltica.

Durante la Antigüedad Clásica, el cúmulo M45 fue denominado como *Pléyades* por los griegos y *Vergiliae* ‘primaverales’ para los romanos (Gell., *N.A.* III 10, 2-3; Vitruv., *Arch.* VI 7, 6; Serv., *In Verg. Georg.* I 138). En la mitología clásica eran ninfas hijas de Atlas que, perseguidas por Orión, fueron finalmente catasterizadas (Simon., fr. 555; Pin., *Nem.* II 10-13; Apollod., *B.* III 10; Hyg., *Astr.* II 21, 2). Con mayor o menor desarrollo del mito, las menciones a las Pléyades aluden a su faceta astronómica (Hom., *Il.* XVIII 486; *Od.* V 272) y, con frecuencia, se citan como referencia calendárica en el mundo grecorromano (Pauly, 1979: IV, 922 y s.; Tester, 1987: 81). Esto se debe a que la visión de las *Vergiliae* en el firmamento mediterráneo dura un semestre, medio año positivo en el que las condiciones climáticas mejoran y tienen lugar las principales actividades agroganaderas hasta que se retoma el ciclo invernal (Torres Martínez, 2011: 564 y ss.). Tal precisión motivó que tanto griegos como romanos emplearan la aparición de las Pléyades para fechar el verano e invierno y para ajustar el calendario astronómico y de subsistencia (Arat., *Phae.* 265-269→; Erat., *Cat.* 23; Virg., *G.* IV 232-235→; Ov., *Fas.* V 599-602).

Desde el primer milenio a.C. y en el Mediterráneo Occi-

<sup>737</sup> Se desconoce el origen del hagiónimo/topónimo de *San Martín del Queso*. No se puede descartar que derivara lingüísticamente de cualquier significante anterior no relacionado con el lácteo, que estuviera en relación con la feria-mercado que se celebraba, que respondiera a alguna tradición de los pastores que allí se juntaban para comenzar la trashumancia, o a cualquier otra leyenda popular desconocida (Tomé, 1996: 423) (*vid. supra* § 4.2.II.4).

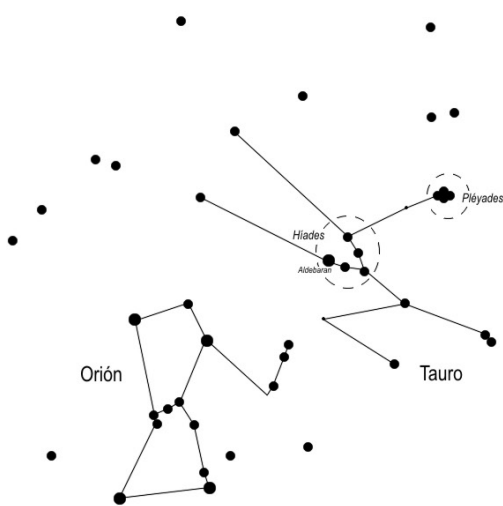


Fig. 208- Constelaciones de Orión y Tauro y detalle de las Pléyades. Foto: NASA; composición: Moya-Maleno, 2009.

dental<sup>738</sup>, el orto heliaco de las Pléyades –primera aparición visible en el horizonte Este antes de la salida del Sol– ha tenido lugar sin variación relevante entre el 5-10 de mayo, los *VI idus maias* (10/V) que señalan las fuentes (Ov., *Fas.* V 599-602; Virg., *G.* IV 232-235→; Var., *R.R.* I 1, 31; Col., *R.R.* XI 2, 40; Plin., *N.H.* II 47, 123)<sup>739</sup>. Llegada esta fecha, para Hesiodo (*Op.* 384-389) era el momento final de la maduración de los cereales y el inicio de su siega, y de ahí el significado del término latino “primaveral”. Su aparición también abría la temporada de navegación (Serv., *In Verg. Georg.* I 138, 20-21), puesto que el estado de la mar mejora desde finales de marzo hasta noviembre (Casson, 1986: 270).

Por su parte, el ocaso cósmico de las Pléyades –primera desaparición visible antes de salir el Sol– se sitúa en los primeros días de noviembre (Dicks, 1970) en consonancia con los *III-VI idus novembres* (Virg., *G.* IV 232-235→; Var., *R.R.* I 1, 35; Col., *R.R.* XI 2, 84; Plin., *N.H.* II 125; Serv., *In Verg. Georg.* I 219, 6)<sup>740</sup> y con refranes portugueses al respecto de la fiesta de San Martín (11/XI)<sup>741</sup>. Esta fecha era señalada en las fuentes clásicas como inicio de la labranza (Hes., *Op.* 615-625), el fin de la navegación mediterránea –puesto que comenzaba la temporada de brumas y

temporales (Val. Fl., *Arg.* II 357 y ss.→)<sup>742</sup>– y la comunicación del mundo de los vivos con el de los muertos por una de las tres aperturas anuales del *mundus* (Var. en Macrobius, *Sat.* I 16.18).

El orto y ocaso de las Pléyades en la Hispania Prerromana está en relación con la determinación del cambio de ciclo luminoso y sombrío en toda la Céltica, evento plasmado en las fiestas de *Samain* y *Beltaine* (Kruta y Cernuti, 2007; Kruta y Bertuzzi, 2008). Pero el estudio del folklore plantea la importancia de sus efemérides intermedias como referentes decisivos para realizar ciertas actividades (*vid. infra* § 4.3.II.3.b). Este era el caso del inicio de la temporada de pesca de sardina en el Norte de Portugal (Braga, 1924: 81), que tenía lugar hacia el solsticio de estío (21/VI), cuando el cúmulo se ve justo antes del orto heliaco.

Al tratar conjuntamente distintas fuentes, éstas contrastan primeramente las dos grandes denominaciones que ha recibido dicho cúmulo. Por una parte, se han conocido como “*las Siete Cabrillas*”, “*La Piña*” o “*Setestrelo*” en Portugal, Galicia, Castilla, Aragón, etc. (Veiga de Oliveira, 1984: 202; Martín Criado, 1999a; Alonso Romero, 2002a: 64), un concepto similar al “*pequeño rebaño*” que servía en Irlanda para calcular las horas nocturnas (Ó Hógain, 1995: 38). Dichas denominaciones cabe relacionarlas con la semejante consideración de rebaño –*Pleiadum greges* (Sen., *Med.* 96)– en número de siete pléyades o *heptstera* que citan las mitologías y textos grecolatinos (Hyg., *Astr.* III 20, 1; Gell., *N.A.* III 10, 2-3).

Por el contrario, F. Alonso (2002a) ha recogido la existencia de una tradición mítico-astronómica que representa

738 Nótese que el ocultamiento de las Pléyades varía según el siglo y el lugar de observación.

739 Aunque los movimientos de las Pléyades se computaban ya desde abril (Ov., *Fas.* IV 165-178; Col., XI 2, 36), se trata de fechas de referencia menores frente a la efeméride de mayo. Gracias al software libre *WinStars* v.2.0.77 R1 de recreación astronómica hemos podido comprobar que para el 400 a.C., en un punto central de la Meseta como Madrid, el avistamiento de las Pléyades antes del orto solar por el Este ya era teóricamente posible hacia el 25/IV, pero hay que contar con la orografía específica del terreno como factor fundamental para que el registro del asterismo se retrase.

740 8 de noviembre. Al igual que en el caso anterior, aunque matemáticamente hacia el 20/X del 400 a.C. sucede el ocaso de las Pléyades al Oeste antes del orto heliaco, sólo sería visible pasados unos días, cuando el asterismo superara el horizonte y otras barreras fisiográficas concretas.

741 «O Sete-Estrelo pelo S. Martinho / Vai de bordo a bordinho, / A meia-noite está a pino» (Veiga de Oliveira, 1984: 202).

742 Hesiodo (*Op.* 385-389) señalaba en el siglo VIII a.C. que tras el ocaso de las Pléyades pasan 40 noches y 40 días hasta que vuelven a salir. Este dato, que introduciría un referente cuadregesimal para la duración del ciclo sombrío del calendario, no alcanza los seis meses que transcurren en verdad. En virtud de lo expresado con anterioridad este cúmulo estelar no vuelve a ser visibles hasta mayo.



las Pléyades como una gallina y sus polluelos, una visión ajena al mundo clásico y de la que se infiere otra creencia prerromana. El razonamiento parte acertadamente de un medallón de cobre –quizás prerromano (Mayán, 1944: 14)– en el que aparecen representados seis pollos y un ave en el centro (Alonso Romero, 2002a: 63, fig. 1). Esta pieza fue hallada en el Monte Pindo (Carnota, C), un lugar legendario por albergar a la reina-*moura* Lupa y el salto mítico de Santiago Apóstol al Más Allá (Balboa, 2005: 44).

El hecho de que en Galicia (Casas Gaspar, 1950: 26) y en el País Vasco (Knörr, 2000: 190), y desde las Islas Británicas hasta Bulgaria<sup>743</sup>, se haya identificado popularmente tal agrupación de estrellas con dicha escena avícola de Gal. *a Pita cos pitos, los pitinos*, la Eus. *Oiloa koloka txitekin*, etc. (Lehmann-Nitsche, 1923a: 84; Webb, 1982: 52) proporciona al autor una base mítica sobre la que ubicar otras leyendas que, aun cuando carecen de referencia astronómica directa, remiten a un mismo esquema de *la Gallina chueca con los Polluelos*<sup>744</sup> en Galicia<sup>745</sup>, Asturias<sup>746</sup>, Portugal<sup>747</sup>, Zamora<sup>748</sup> y Cáceres<sup>749</sup>, a semejanza de otras áreas de la Europa Céltica<sup>750</sup>.

Es evidente que los contextos míticos son específicos del lugar en el que se desarrollan y que este mitema ha sido adaptado e influenciado por otras narraciones posteriores.

743 En la Inglaterra del siglo XVII se denominaban *The Hen and the Chickens* y servían para ajustar el calendario (Alonso Romero, 2002a: 64). En Centroeuropa, Lehmann-Nitsche (1923a: 84) sólo cita que se conocía en Italia, Alemania, Dinamarca, Chequia, Eslovaquia y Rumanía. En Bulgaria, la *Gallina chueca y los pollitos* era fundamental en el calendario pastoril (Kolev y Koleva, 1997: 72).

744 Se trata de una gallina que sale en cierto momento del año de una roca, cueva, fuente, etc., generalmente acompañada de varios polluelos. No se deja coger y retorna tras un paseo, aunque si se pudiera alcanzar se podría convertir en oro. El número de pollos parece estar en relación con las estrellas, puesto que la mayoría de las veces el número de polluelos es 6 ó 7. Como recoge F. Alonso (2002a: 72), este número debe radicar en un mismo mito indoeuropeo que está presente tanto en las siete pléyades griegas, hijas de Atlas –entre las que se justifica la desaparición de una de ellas (Erat. Cat. 23)–, como en la denominación de *setestrelo* en Galicia, Portugal y *las siete cabrillas* en otros países, etc.

745 En Galicia estas leyendas están testimoniadas al menos desde 1609 en la *mámoa de Amenido* –dolmen– en San Martiño de Pacios (Begonte, LU). En La Coruña: en la comarca de Bergantiños, en Carnota, en el monte Armada (Cee), en una roca del monte Caxado (Puentes de García Rodríguez) y en la *fonte das Cuncas* (Paxareiras, Mazaricos). En Pontevedra: en Nosa Señora do Carme y en la piedra *Laxe Negra* en Couso (Moaña), y en Campo Lameiro (Martínez Risco, 1950: 211 y s.; Alonso Romero, 2002a).

746 Ridera de Ambrés (Cangas del Narcea), en la *Fonte da Xana* de Valduno (Las Regueras) y en otros lugares (Cabal, 1925: 206; González, 1957: 67 y 73).

747 Leite de Vasconcellos (1986: 63).

748 R.M. Carnero (1988: I, 26 y 76; 1991: II, 272 y s.) la documentó en la comarca de Sayago.

749 La leyenda de la gallina y los polluelos aparece dentro de las habituales narraciones de moras castigadas por haberse enamorado de un cristiano. Ella y sus ayas transformadas en pollos fueron encerradas en una cueva y, como es habitual, sólo salen en la noche de San Juan (Hurtado, 1989: 77-79; Flores del Manzano, 1998: 189).

750 P. Sébillot (1904: 33) registró la leyenda de la *Gallina con los pollitos* en diversas zonas, como Lorena, Limusin, Provenza o en Baja Normandía. Por ejemplo, en el área de Châtelier (Argentan, Orne, FR) ésta tenía la particularidad de suceder el hecho en Nochebuena.

Pero incluso cuando López Cuevillas (1933) y el mismo Alonso Romero (2002a: 66) plantean la intrusión de la fábula de *la gallina de los huevos de oro* y de supersticiones de *mouras*, se evidencia que el mito de las gallinas y sus polluelos había sido la narración de un fenómeno astronómico, cuando menos, desde la Hispania Céltica (Fig. 209). De una parte, las apariciones de gallinas están relacionadas con los castros galaicos prerromanos y de época romana<sup>751</sup>, y es significativo que tales aves protagonicen acciones semejantes a otros rituales prerromanos, como la *circumambulatio* (vid. infra § 4.3.III.2) cuando «na noite de San Xoán sae unha galiña con pitos duna rocha [del castro de Sartego (Ferrol, C)]; da unhas voltas darredor e vólvese a meter dentro» (Alonso Romero, 2002a: 68).

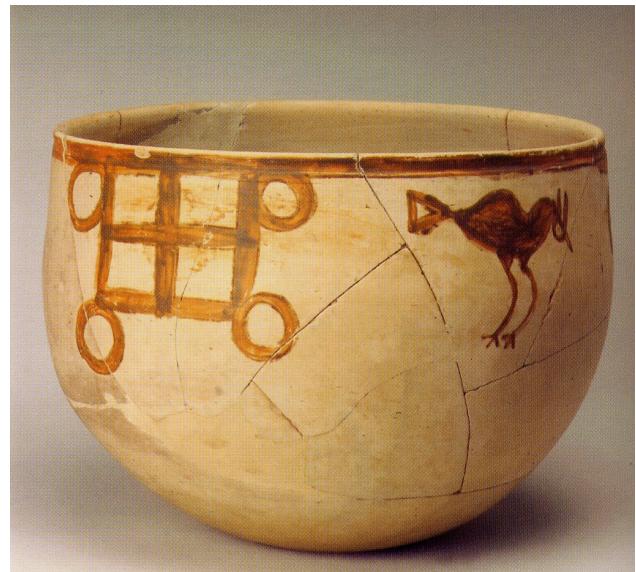


Fig. 209- Cerámica de Numancia del s.I a.C. con representación de ave. Museo Numantino, n° Inv: 11881 (Jimeno, 2005: § 188). La interpretación de éstas y otras aves en la iconografía hispanocéltica rara vez toma en cuenta el valor de las tradiciones mitológicas conocidas.

La relación de la gallina de oro con las *xanas*, *mouras* y *encantadas* también enmarca el mito. De una forma u otra las aves aparecen al mismo tiempo, son tesoro de estas fatales mujeres o sustituyen a las moras en sus contextos mágicos, como riberas de ríos<sup>752</sup>, fuentes<sup>753</sup> y, muy

751 castro de Anduriña (PO), castro de Sebil (PO), castro de la Atalaya (PO), Castro da Ribeira (C), castro de Moldes (C), castro de Donide (C), castro de Serantes (C), castro de Corbelle (C), castro de Neixón (C), castro de Barreiras (C), Castro Sartego (C), castro del Monte Taume (C), castro de Lañas (C), castro de Viladonga (LU), castro de Cabanas (LU) y castro de Lende /San Lorenzo (LU) (Rodríguez Figueiredo, 1973: 254; Alonso Romero, 2002a, con refs.; Ayán, 2005: 150).

752 En el Castro da Ribeira en Ramil (Carballo, C) esta peculiar familia andaba junto a una ribera (Alonso Romero, 2002a: 70).

753 En Abades (SG) se hallaban, junto a un dragón, bajo una roca con una cruz de hierro (Puerto, 2006: 65). En Asturias aparecían junto a fuentes al amanecer de San Juan (González, 1957: 67), y en Galicia la gallina con pollos desaparecía a través de una fuente, como en la *Fonte dos Mouras*, junto al castro de Roda de Sucas (Sobrado de los Monjes, C); en la *Fonte dos Tarríos*, junto al castro de Comparada en Vilacoba (Lousame, C); y en el castro de Donide de San Pedro de Maceda (Mellid,

especialmente, al mostrarse en el amanecer del día de San Juan<sup>754</sup>. Independientemente de que esta fecha solsticial también es significativa en el calendario de las Pléyades (*vid. supra*), estas aves se manifiestan para el primero de mayo en Galicia, como la de la *Fonte das Cuncas* (Paxareiras, Mazaricos, C) (Alonso Romero, 2002a: 68), y en la Céltica, como las Islas Británicas (Krupp, 1979: 33), de forma que se enfatiza la coincidencia astronómica entre la leyenda y la celebración de *Beltaine*. La datación de esta fiesta primordial del calendario celta y el inicio del semestre luminoso (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: § III) (*vid. infra*) concuerdan con la semejante referencia calendárica que se aprecia en *Aldebarán*, estrella principal de Tauro (Gaspani y Cernuti, 1997: 29-34 y 61 y s.; Kruta y Cernuti, 2007: 21). Es más, son estos primeros días de mayo en los que aparecen las Pléyades una de las datas marcadas por las estelas de la necrópolis vettona de la Osera, lo cual refuerza el conocimiento de las Pléyades en la Edad del Hierro y la importancia de su observación (Baquedano y Martín Escorza, 1998: 95).

En lo relativo a la contaminación con la fábula moralizante de la *gallina de los huevos de oro* y las encantadas, las *moras* también se caracterizan por retener tesoros y otros animales escondidos, como caballos de oro (Alonso Romero, 2002b: 124 y ss.). Precisamente, la existencia de otras tradiciones clásicas que alaban la fertilidad de estas aves (Pedrosa, 2002: 215) y las creencias gallegas en las que tales gallináceas traían lluvia y hacían brotar manantiales concuerdan con la riqueza agroganadera que augura el ciclo que inicia el orto de las Pléyades (Frazer, 1922: 693; Alonso Romero, 2002b: 70; Torres Martínez, 2011: 561-569), por lo que se demuestra que la gallina y sus polluelos eran símbolo de prosperidad en el imaginario céltico.

Como señala Alonso Romero (2002a: 72), y más allá de los estudios arqueológicos que no atienden al trasfondo de estas leyendas (contra Ayán, 2005: 150), el origen del mito bien debería remontarse a conceptos indoeuropeos basados en el protagonismo de las aves. Así, mientras que en la Edad del Hierro de Centroeuropa y Europa Atlántica se consolidaría como gallina y polluelos, en Grecia lo hizo en otras, tal y como podría indicar el término *πελειάς*

C); en el castro de Cabanas (Santa Baia de Bóveda, LU) y en el *As fontaiñas* del monte Armada (Cee, C) salían por una fuente. La Gallina y los doce polluelos aparecían en la efeméride de la Fuente de San Lorenzo del Outeiro do Coello (San Martiño de Moaña, LU) (Alonso Romero, 2002a: 69 y ss. con refs.).

754 Desconocemos en el amanecer de qué día aparece ésta según una leyenda portuguesa similar que transmite M. Espírito Santo (1990: 62). Los casos en los que aparecen en Nochebuena son escasos en la Península Ibérica –como en el monte Armada (Cee, C) (Alonso Romero, 2002a: 71)– y en Europa (Sébillot, 1904 [1985]:146). La salida de la gallina en la noche de San Juan es uno de los datos que sí podría marcar un desplazamiento desde los primeros días de mayo a fechas solsticiales por cuestiones sincréticas posteriores, como en varios casos leoneses: la *Fuente de la Pita* de Espinareda, la de *de los Güertos* de Reliegos y la *del Moro* de Benllera (Puerto, 2006: 75). No obstante, no se ha de desestimar el hecho de que el protagonismo de este mito estuviera relacionado con el solsticio de verano, independientemente de que tuviera también un seguimiento astronómico calendárico.

‘paloma’. El nexo entre ambos significados radicaría en el aspecto abarrotado y unido de las estrellas que forman el cúmulo, como una familia unida o una bandada, y, por tanto, se mostraría como un arquetipo astronómico básico paralelo al surgido en otras culturas<sup>755</sup>.

#### 4.3.II.1.D.- ORIENTACIÓN ASTRONÓMICA Y ESPACIOS SIMBÓLICOS

El conocimiento matemático-astronómico en la Europa e Hispania Céltica se manifestaba en la sociedad como creencias polimórficas y en distintas esferas, tanto con elementos materiales como a través de rituales y concepciones mentales. En esta línea, la relación de las comunidades hispanocélticas con su medio no debe limitarse a su mera explotación, sino que en él también se conforma un necesario microcosmos al que transpusieron y en el que recrearon sus nociones cosmológicas. El estudio de las distintas fuentes arqueológicas, histórico-literarias y consuetudinarias permite determinar la importancia del movimiento solar en estas geografías míticas, pero también pone de manifiesto la contradicción existente con otros planteamientos espaciales igualmente justificados.

Ante tal situación, nuestra postura defiende la preeminencia propiciatoria de los puntos cardinales por los que circula el Sol, especialmente el Este y el Sur, pero no por ello pretende desautorizar las otras, pues puede tratarse de fenómenos paralelos en distintos momentos y sociedades de la Edad del Hierro. Por ende, consideramos fundamental detenerse en la explicación de ambos modelos y en las posibles causas de tales contradicciones, puesto que la percepción espacio-tiempo articula gran parte del resto de concepciones ideológicas. Junto a ellas, como ya se ha señalado (*vid. supra* § 4.2.II.5) y se atenderá más adelante (*vid. supra* § 4.3.II.2.b), otras características como el geocentrismo y la *importancia del centro* serían fundamentales dentro de los esquemas míticos y espaciales hispanocélticos (Rees y Rees, 1961: 146 y ss.).

#### El Norte nefasto

La preponderancia del Sol naciente en la construcción del espacio simbólico es un arquetipo muy frecuente (MacKenzie, 1926: 126 y ss.; McCluskey, 1998: 5 y ss.) sobre el que reposa la propia etimología del término latino *orientar*. Tal planteamiento solar implicaba en el contexto indoeuropeo la consideración favorable del movimiento hacia la derecha y de todo lo relativo a lo diestro (Cuillandre, 1927; *Id.*, 1944; Hertz, 1909). En la Antigüedad Clásica lo diestro se consideraba propiciatorio para las orientaciones de agujeros y rituales augurales (Virg., *Ecl.* IX 15; Fron.,

755 Para los guaraníes eran “enjambres de abejas” (González, 1968: 296), los aborígenes australianos las denominan “la bandada de cacatúas” (Webb, 1982: 52 y s.), para los polinesios eran un enjambre de luciérnagas (Ross *et alii*, 2007: 171), etc. El hecho de que la denominación árabe de las Pléyades sea *Thuraya* ‘multitud’ (Lansing, 1885: 237) muestra que la relación entre el término griego *πλειών* ‘muchedumbre’ y el nombre del cúmulo también enlaza con este amplio sentido metafórico de muchas estrellas/aves en movimiento al unísono y en poco espacio.

*Lim.* I 1; Var., *L.L.* VII 2, 7-8; Liv., *A.U.C.* I 18, 7→); también en la arquitectura y gromática (Vitr., *Arch.* IV 5, 1-2) (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 196 y s.; Abascal *et alii*, 2004: 212). Asimismo, Plinio (*N.H.* XXVIII 25) indica que la *adoratio* romana se hacía con un giro sobre uno mismo a derechas (*vid. infra* § 4.3.III.2).

En este sentido, Posidonio (*Fr.* A295, en *Athen.* IV 152d) también menciona la *adoratio* a derechas entre los celtas, lo cual coincide con la importancia de las extremidades diestras en la Céltica, como en los ya referidos rituales de pactos (*vid. supra* § 4.3.I.5) y mutilaciones (*vid. supra* § 4.2.IV.4.b) (Str., *Geog.* III 3, 6→) (Webster, 1995: 459 y s.; Marco Simón, 1986a; *Id.*, 2002a: 181; 2006; Balbín, 2006: figs. 1, 3, 24 y 41; Sopeña, 2009). Este esquema predominaría, según Cabré y Morán Cabré (1975), en la orientación N-S de tumbas en la necrópolis de Alpanseque (*SO*), puesto que el Norte estaría vinculado al lado oscuro y a los muertos, pero tampoco se puede generalizar con tan escasa muestra.

Hay numerosos estudios de las pervivencias en las fuentes etnohistóricas y etnográficas en la India védica, en el mundo itálico (Plin., *N.H.* II 55, 143→; Plut., *Num.* VII 3-5; *Ibid.* XIV 7-9) y en la Europa Céltica que constatan la existencia de un espacio geográfico y simbólico basado en la orientación cardinal solar; el Este se consideraba favorable, mientras que el Oeste conlleva la desaparición del Sol y el tránsito del astro por un área Norte sombría hasta su nuevo renacer (MacKenzie, 1926: 30, 123 y ss.; Cuillandre, 1927; *Id.*, 1944; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 195; Sopeña, 1995: 144; García Quintela y Santos, 2008: 267 y ss.; etc.).

La división tradicional del espacio en Irlanda señala que el Este o *t-air* es ‘la región de delante’ y la de referencia; a su derecha el Sur o *tuas* ‘alto’; la región Oeste y del ocaso solar se denominaba en el gaélico *t-iar* ‘la parte de detrás’; a la izquierda el Norte o *ichtar* ‘bajo’. El quinto punto cardinal sería el centro (Le Roux y Gouyonvarc’h, 1986: 217 y ss; *Ibid.*, 300-305; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 192 y s. con refs; Sopeña, 1995: 144; Torres Martínez, 2011: 444). En tal organización encaja la *Fundación del dominio de Tara*, según la cual en el centro se hallaba la realeza, al Este la prosperidad, al Sur la música, al Oeste la ciencia y al Norte la batalla (García Quintela, 1999b: 147 y s.), así como otras tradiciones del folklore de la Europa Atlántica que tienen el Este como referencia cardinal primordial y que consideran el Sur como un área favorable<sup>756</sup>.

Otras fuentes etnográficas y legendarias de la Península

<sup>756</sup> Un dicho gaélico escocés recordaba: «*Shut the north window; / and quickly close the window to the north; / And shut the window facing west, / Evil never came from the east*», mientras que otro confirmaba: «*shut the window to the north and open the windows to the south, and do not let fire go out*» (MacKenzie, 1926: 84 y s.). D. Hyde también recogió en poemas irlandeses la tradición de que por el Sur viene la Virgen María, o se halla el Ángel de la Guarda, o que durmiendo sobre el lado derecho –correspondiente al Sur según la tradición de las islas atlánticas– se da la cara al Hijo de Dios y la espalda al Demonio (MacKenzie, 1926: 39).

Ibérica alusivas a regiones espaciales propicias y al sentido de los giros apuntan hacia una similar concepción en el mundo hispanocéltico. Por ejemplo, teniendo en cuenta la lectura del vuelo de las aves que realizaban los celtas de la *Gallaecia* (Sil. It., *Pun.* III 344→) y la consideración oracular de los córvidos en la Céltica (García Quintela y Santos, 2008: 206 y s.), es significativo que se considere buen agüero la salida de la corneja (*Corvus*) a la derecha del Cid cuando marcha de Vivar (siglo XII) (*Mio Cid*, II 11) y en otros pasajes literarios castellanos<sup>757</sup>, así como la creencia gallega según la cual si se oye por ese lado el canto del *reyezuelo* (*Regulus regulus*) o *carrizo* (*Troglodytes troglodytes*) es presagio de buenas noticias. Las novedades serán nefastas si el pájaro canta a la izquierda del oyente (Alonso Romero, 2001a: 88), del mismo modo que fue una mala señal para el Cid ver el cuervo a la izquierda en su entrada en Burgos (*Mio Cid*, II 12→) (Almagro-Gorbea, 2010). En el calendario vasco el término que denomina el Sur –*Hego* ‘medio, día’ (Knörr, 2000: 187)– también apunta hacia el carácter principal y positivo de tal orientación, una cuestión por otra parte lógica si pensamos en los efectos simbólicos que le confiere ser el momento de mayor insolación.

La alusión a estos mismos *topos* por autores hispanorromanos o tardoantiguos como San Isidoro (*Etym.* III 42, 2; XV 4, 7→) y Lucano (*Phar.*), éste último señalando la existencia de un Septentrión helado y un Mediodía ardiente, plantea si, más allá de una realidad climática o de tradiciones clásicas, en verdad estaban aludiendo a una perduración sincrética popular que se testimonia en otros pasajes de su obra (*vid. supra* § 4.3.IV.4.b). El viaje mítico de San Amaro al Más Allá, otra leyenda hispánica que alberga más referencias célticas (*vid. infra* § 4.3.II.2.d), también especifica que para encontrar el Paraíso Terrenal el santo tiene que dirigirse al Este (Kinkade, 1977: 518 y s.).

En segundo término, la imitación del movimiento solar aparece con tal frecuencia en las tradiciones de la Península Ibérica que respalda la hipótesis de la preeminencia de los movimientos hacia la diestra en la geografía simbólica de la Hispania Céltica. Estos rituales circunambulatorios *dextrógiros*, que se tratarán más adelante (*vid. infra* § 4.3.III.2), se basan en la misma percepción cosmológica que subyace en la tradición de las Islas Británicas<sup>758</sup>, en Bretaña<sup>759</sup> o en Plauto (*Curc.* I 1, 70): «*Si es que quieres*

<sup>757</sup> En la *Égloga* I 109-111 de Garcilaso de la Vega, del siglo XVI, también se señala que «*Bien claro con su voz me lo decía / la siniestra corneja repitiendo / la desventura mía*». En este caso, la semejanza con el pasaje de Virgilio (*Ecl.* IX 15) parece más una imitación erudita que una tradición local.

<sup>758</sup> Según relata M. Martin (1703 [1999]: 80 y s.), en islas del Oeste escocés se tenía la costumbre de realizar este movimiento *dextrógiro* alrededor de barcas, fuentes, cultivos, animales y personas para propiciar la suerte, la prosperidad y mostrar respeto hacia otros individuos (*vid. infra* § 4.3.III.2).

<sup>759</sup> Una práctica de un contexto que será citado a continuación era el triple rodeo en sentido del Sol que realizaban los peregrinos de la procesión de reminiscencias célticas de la *Troménie* de Locronan (Finistère, *FR*) en torno a un bloque de piedra-menhir –hoy desaparecido– antes de ascender el monte de Menez, y alrededor de otro megalito –la *jument de pierre*–



*invocar a los dioses, tienes que dirigirte hacia la derecha».*

El término irlandés antiguo *dessel*, el gaélico escocés *deiseal* y el inglés *Deosil*, *Deasil* derivan del Lat. *dexter* ‘derecha’ > Irl. Ant. *deas* ‘derecha, Sur’ + *sel/\*svel* ‘dirección’ e indican exactamente el giro en el sentido de las agujas del reloj, a derechas, hasta retornar al Este, y era considerado propiciatorio (MacKenzie, 1926: 123 y ss.; Dwelly, 1988). El giro *sinistrossum* –contrario al curso del Sol– es fatal y así lo refleja también el término gaélico escocés *tuathal* (Dwelly, 1988). Por consiguiente, se ha de considerar el circuito *dextrossum* de las circumambulaciones como un movimiento expansivo y de sacralidad, mientras que el sinestrogio y contrario, centrípeto, tendría también en el contexto hispanocéltico connotaciones negativas por ser simbólicamente opuesto al anterior (MacKenzie, 1926: 52; Cuillandre, 1927; 1944; Le Roux y Guyonvarc’h, 1982: 128 y ss.; *Id.*, 1986: 300-304).

En consonancia con este esquema, el espacio-tiempo simbólico se divide nítidamente en dos campos dicotómicos –propios del pensamiento indoeuropeo (Sergent, 1995a; Sterckx, 2003: 258 y s.)–: uno favorable y luminoso a la derecha –Este y Sur– y otro aciago al Oeste y al Norte y, por tanto, a la izquierda del observador (Marco Simón, 1986a: 86 con refs; Laurent, 1997: 93 y s.; Torres Martínez, 2005: 297 y ss.). Pero el hecho de que esta bipartición descansa sobre un concepto cosmológico cuatripartito, correspondiente a los cuatro puntos cardinales, puede ponerse en relación con otras nociones semejantes, como las relativas a la Luna, basadas en una doble articulación en cuatro fases y en dos lunaciones opuestas (*vid. supra*). Desde este razonamiento, la fase creciente y la Luna llena son positivas, y la menguante y la Luna nueva son negativas, lo cual permite establecer nexos directos entre la orientación temporal-astronómica mensual y la orientación espacial-geográfica derecha/izquierda, al tiempo que, además, ofrece otras consideraciones favorables y nefastas susceptibles de ser investigadas a través de las tradiciones populares (Fig. 210).

Un buen ejemplo es la creencia de la Península Ibérica de que se conciben y paren más varones en cuarto creciente (Flores, 2001: 177) (Fig. 152), puesto que se puede relacionar con el concepto indoeuropeo de asociar el lado derecho al varón, tal como muestran los tratados hipocráticos del siglo V a.C. (Mariño, 1988: 27 y s.). En estos casos, la consideración positiva de la Luna llena en la tradición peninsular y entre los pueblos prerromanos de la Península Ibérica (App., *Ib.* 82; Str., *Geog.* III 4, 16) sugiere entre las sociedades hispanocélticas una creencia provechosa de la primera lunación del calendario mensual y del nacimiento de un varón frente al de una hembra.

A la superposición de dos planos bipolares y cuatripartitos con correspondencia espacial se añade un tercer plano

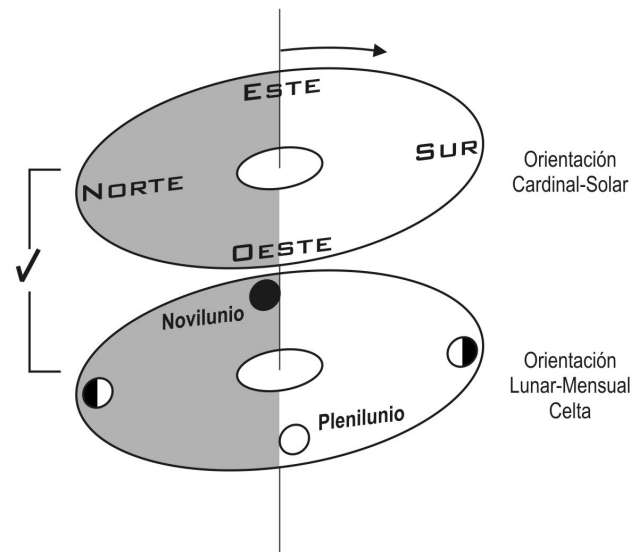


Fig. 210- Esquema de correspondencia entre ciclos brillantes y sombríos en la orientación espacial-cardinal y la calendárica-astronómica-mensual.

dentro de las sociedades celtas que corresponde al esquema calendárico anual de al menos cuatro importantes fiestas célticas. Su pervivencia en el folklore es ampliamente aceptada (Marco Simón, 1994; Le Roux y Guyonvac’h, 1995; Sopena, 1995; McCluskey, 1998: 65 y ss.; García Quintela, 1999b; *Id.* y Santos, 2008) y su celebración se basa en una relación cuadregesimal con los solsticios y equinoccios (*vid. infra* § 4.3.II.3.b). Así, D. MacKenzie (1926: 85) mostró en las tradiciones europeas la coincidencia simbólica de los puntos cardinales con las estaciones: el Norte el invierno, el Este la primavera, el Sur el verano y el Oeste el otoño.

### El Sur nefasto

Existen contradicciones que cuestionan las anteriores perfectas equivalencias entre mundos simbólicos, geográficos y astronómicos, al menos en el último tercer plano. Por ejemplo, la tradición medieval irlandesa también recoge la idea de ubicar en el Sur el periodo oscuro y de muerte en vez del brillante. El relato más explícito a este respecto es la relación entre la mítica división cuatripartita de Irlanda y sus fiestas principales (*Leabhar Gabhála* 221): *Sammain*, a principios de noviembre, era la de Munster –Sur–; *Beltaine*, a principios de mayo, era la de Connaught –Oeste–; la celebración principal de *Lughnasad*, a principios de agosto, tenía lugar en el Ulster –Norte–; e *Imbolc* lo sería de Leinster –Este– (*vid. infra* § 4.3.II.3.b) (Le Roux y Guyonvarc’h, 1986: 223 y s.; García Fernández-Albalat, 1999b: 178 y ss.; Sterckx, 2003: 251, 256 y s.). Evidentemente, la fiesta de *Samain* en Munster, al mediodía de Hibernia, sitúa en el Sur una fiesta que, siguiendo la anterior hipótesis, debería relacionarse con un espacio septentrional por su condición sombría (Fig. 211) (*Leabhar Gabhála* 221).

A esta idea se suma B. García Fernández-Albalat (1999b: 180) al referir la tradición irlandesa de que al Sur se encon-

casi al final de la ruta (Laurent, 1997: 95 y s.).

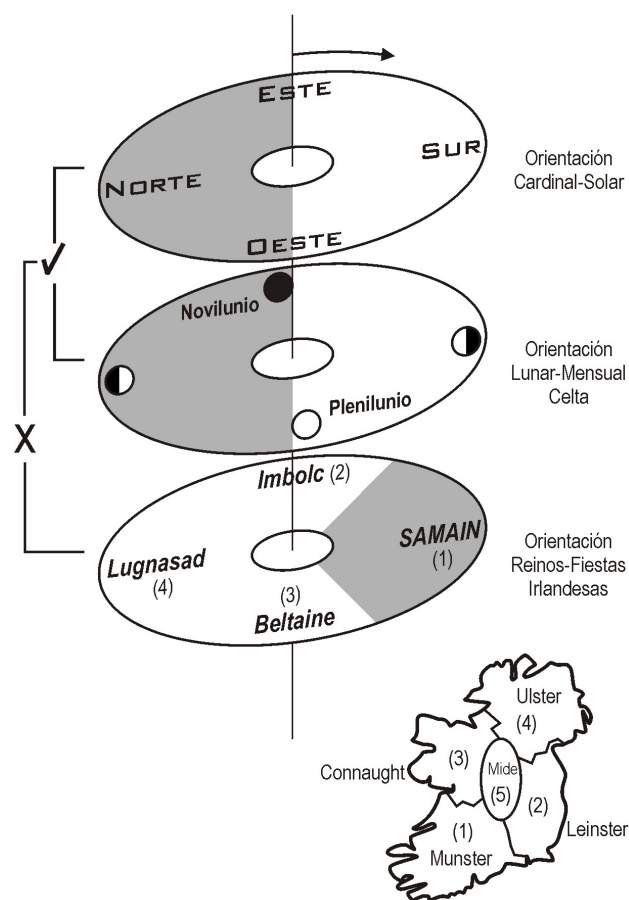


Fig. 211- Cartografía de los cinco territorios irlandeses míticos (Leabhar Gabhála 221) y superposición de esquemas aparentemente contradictorios. Nótese que, de seguir la distribución de los territorios irlandeses, las estaciones tampoco son correlativas, puesto que Beltaine debería ser la opuesta a Samain y no la contigua.

traba la “Gran llanura del Infierno” –la Península Ibérica–, pero han sido M.V. García Quintela y M. Santos (2008: 249 y ss.; 259-267) quienes más se han detenido en tal modelo de relaciones espacio-tiempo a través de distintas tradiciones indoeuropeas:

- En el episodio mítico irlandés en el que *Lug* busca al héroe Cú Chulainn atravesando las 4 provincias desde el Noreste hacia el Suroeste (MacKenzie, 1926: 32; Guyonvarc’h, 1994: 144; Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 93). El dios celta parte del punto donde se produce el orto solar del solsticio de verano y se dirige hacia el ocaso heliaco en el solsticio hiemal. Este tránsito, desde el momento más brillante del año hasta el más sombrío, se corroboraría también por la identificación del dios con su fiesta por excelencia, *Lugnasad* (Gricourt y Hollard, 2002: 133 y ss.).
- D. Laurent (1997), al estudiar la *Troménie* de Locronan (Bretaña, FR), una procesión de sustrato céltico con doce estaciones a lo largo de 12 kms y que se celebra cada seis años, se percató de que la primera estación, al Suroeste, coincide con el susodicho ocaso

solsticial invernal. En la de Landeleau, la capilla de San Telo-Saint Théleau –el 9/II y al Sur– se opone a la septentrional y al solsticial San Lorenzo (Arzur y Lebbé, 1997; Hascoët, 2002; *Id.*, 2003: 13 y s.)

- X.M. Ayán (2005), en su estudio de etnoarqueología y microhistoria en San Pedro de Cereija (Puebla de Brollón, LU), ha documentado estos parámetros en la Hispania Céltica. La ubicación de las ermitas de San Lorenzo al Este y San Blas al Oeste –sobre sendos castros– se interpreta como pervivencias de las fiestas de *Lug* e *Imbolc* respectivamente (*vid. infra* § 4.3.II.3.b), y son clave para interpretar la zona Norte de la parroquia o “*Mourindá*”, es decir, el territorio de los *mouros*. Este terreno mítico contrastaría con el Sur fúnebre determinado por los túmulos megalíticos<sup>760</sup>.

A colación de lo anterior, surge una última incompatibilidad entre los planos expuestos, en este caso, en relación con el inicio y momento de mayor esplendor de cada ciclo. A tenor del primer sistema ideológico aquí expuesto para la Hispania Céltica, las fases positivas y nefastas que se proyectan en el camino diario del Sol y el inicio de las fases lunares coinciden en considerar favorable la primera mitad del ciclo y negativa la segunda. El movimiento heliaco diario marca un recorrido Saliente-Poniente favorable al igual que se infiere favorable el inicio de la lunación con el cuarto creciente (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

El computo de los días<sup>761</sup>, el calendario solsticial anual y las fiestas célticas que determinaba tampoco se corresponde con el esquema de periodos aciagos y brillantes. C. Sterckx (2003) y J.F. Torres (2010: 736-738; 2011), entre otros, muestran el año céltico como la sucesión de un ciclo semianual sombrío entre *Samain-Imbolc-Beltaine* y otro luminoso entre *Beltaine-Lugnasad-Samain*. El calendario céltico se inicia con *Samain*, la fiesta de los muertos y del Más Allá, y abre un periodo de medio año nefasto mítica y ecológicamente hasta *Beltaine* o fiesta de “*la luz de Bel*”, momento en el que se invierte la tendencia y predomina la luz, la expansión vital, etc. (*vid. infra*) (Marco Simón, 1986b; Sopeña, 1995; Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 78-82; Torres Martínez, 2008: 467 y s.) (Fig. 212). Sólo en el caso de que el año se iniciara de forma expansiva con el avistamiento de las Pléyades en *Beltaine*; podrían acercarse ambos planteamientos, puesto que la fiesta de *Samain* correspondería a la dirección opuesta, al Oeste y al ocaso solar, pero esta opción no aparece en los calendarios tradicionales ni históricos.

D. Laurent (1997: 108 y s.) y M.V. García Quintela y M. Santos (2008: 283) ponen de manifiesto el problema

<sup>760</sup> También en la tradición musulmana cada punto cardinal tiene un ángel guardián, siendo el del Sur *la muerte* y el del Norte *la vida* (MacKenzie, 1926: 13).

<sup>761</sup> Si los días se computaban por noches, la primera mitad de la jornada transcurría en la penumbra, mientras que la segunda mitad de la jornada tendría al Sol por protagonista (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

de la doble caracterización de los momentos más álgidos de los ciclos luminosos, puesto que son éxtasis al tiempo que dan pie a la inmediata decadencia del ciclo. Entonces cualquier combinación es posible y permite aparentemente constantes equívocos, porque lo brillante es oscuro y viceversa. Si se toma como ejemplo la fiesta bretona-céltica de *Lughnasad*, a principios de agosto, ésta sería el comienzo del declive anual otoñal, un periodo inestable y peligroso. Tal concepción corresponde, en parte, al esquema donde *Samain* se halla al Este por ser inicio del calendario anual (Fig. 212), pues dejaría la fiesta de *Lug* al Norte y con sentido casi negativo. Sin embargo, *Lughnasad* pertenece al periodo brillante de *Beltaine* y se repetiría la contradicción de comenzar el año celta con un ciclo aciago.

Ante las diferencias espacio-tiempo con el modelo propuesto por García Quintela y Santos, podría cuestionarse la interpretación de los ejemplos propuestos:

- El territorio de procedencia de *Lug* no tiene por qué ser inequívocamente brillante y positivo. A pesar de la condición luminosa del dios (García Quintela y Santos, 2008: 206 y ss.), *Lug* también es sombrío y oscuro en sí mismo, como señor de ejércitos del inframundo y de la noche. Se trata de la dualidad complementaria y bipolar frecuente en el mundo céltico (*vid. infra* § 4.3.II.3.a) que le hace ser por un lado el *Diis parter* de César (*B.G.* VI 18, 1→), mientras que, por el otro, es asimilable al *Donn* ‘el tenebroso’ de la tradición irlandesa y, por tanto, tiene una faceta indiscutiblemente infernal (Sergent, 1995a: 341 y s.; Kruta y Bertuzzi, 2008: 21 y 65).
- La equiparación de *Lughnasad* con el solsticio vernal y de *Samain* con el de invierno es forzada porque éstas fiestas ocurren aproximadamente cuarenta jornadas después y antes de los mismos. Además, si el Suroeste es infernal por el ocaso solar en el solsticio de invierno, ¿también lo sería el Sur? De hecho, en el circuito de la *Troménie*, en la esquina opuesta –Noreste–, el nacimiento del Sol de verano no se corresponde con la estación supuestamente equivalente, puesto que la de San Juan se halla al Norte y tampoco la de Agosto-*Lug*, que está al Este del recorrido bretón.
- En las *troménie* también se atisba la presencia de los dos esquemas propuestos. En consonancia con el análisis de J. Cuillandre (1943) acerca del sistema de orientación bretón, se recogen las direcciones solsticiales, pero el Este es la referencia primordial y, en efecto, decir Sur es sinónimo de *derecha*, con todo lo que ello conlleva<sup>762</sup>. Es más, en la leyenda de San Roman que justifica la *Troménie* de Locronan, existe una

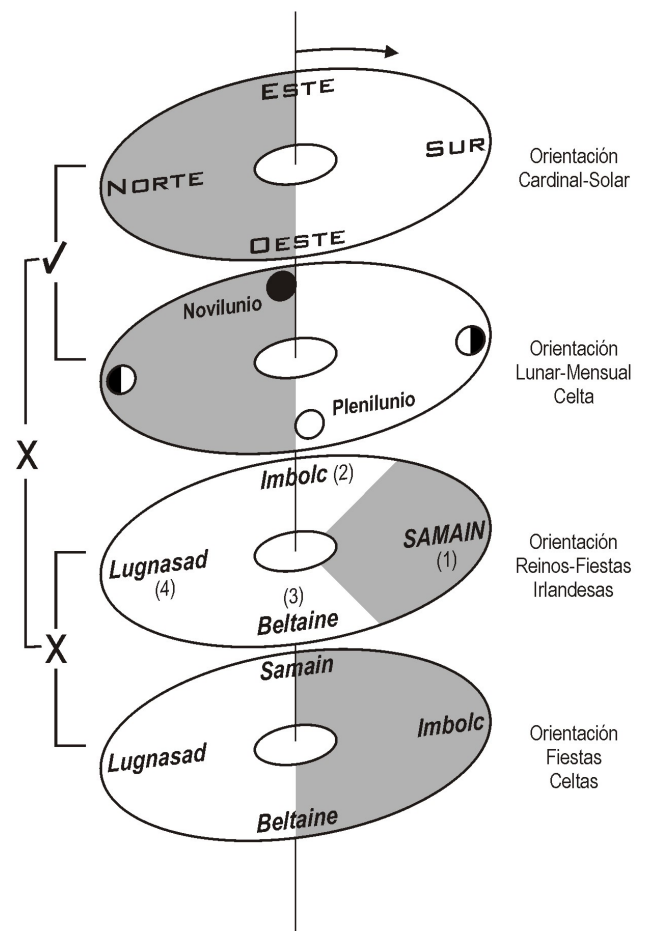


Fig. 212- Comparación y contradicciones de la concepción positiva y negativa de los ciclos cardinales, lunares y solares según su inicio.

bruja enemiga del santo que vive al NE (Kernévez) (Laurent, 1987: 27), lo cual señala dicha encardinación como negativa. También los itinerarios que recorren las procesiones de Landeleau y Locronan son *dextrógiros*; en esta última, en relación al roquedal central de Le Ménec, posible *nemeton* y centro onfálico. Tal orientación continúa la tradición céltica de otras evidencias propuestas y se confirma como sentido principal independientemente de otras posibles viajes míticos y orientaciones Oeste-Este de rango indoeuropeo (MacKenzie, 1926: 32; Dumézil, 1954: 33; Laurent, 1997: 93-97, 103 y ss.; Arzur y Labbé, 1997; García Quintela y Santos, 2008: 264).

En conclusión, el estudio de las percepciones astronómicas y concepciones astrológicas en la Hispania Céltica desde distintos ángulos y fuentes permite determinar la importancia de las orientaciones lunisolares en diferentes ámbitos culturales y del subsistema religioso-ideológico. Su individualización es artificial puesto que se trata de creencias y construcciones mentales que determinan el resto del bagaje cultural y que con él se actualizan. Dado que éstas no fueron idénticas en el espacio ni en el tiempo de las sociedades de la Hispania y Europa Céltica, se han de adver-

<sup>762</sup> La orientación de los vientos y el espacio se divide en seis partes principales, tres al Este y tres al Oeste, mientras que el Norte y el Sur no tuvieron nombre propio en bretón, sino tales referentes de *izquierda* / *medianoche* el punto septentrional y de *derecha* / *mediodía* el meridional (Cuillandre, 1943; Laurent, 1997: 93).



tir las patentes objeciones existentes entre la identificación total del territorio real y las observaciones astronómicas con una geografía mítica céltica. Es más, como se muestra en las aparentes orientaciones contradictorias en el mundo clásico<sup>763</sup>, también es necesario considerar en una misma comunidad hispanocéltica la existencia de creencias contrapuestas paralelas según el tipo de rito, el objeto del ritual o creencia, el momento del año o la tradición familiar, entre otros factores decisivos.

A expensas de encontrar algún vínculo mitológico entre orientaciones cardinales-lunares y solsticiales, o de atestiguar áreas culturales semejantes en estos aspectos topoastronómicos por cuestiones religiosas o sociales, se aconseja prudencia en la consideración nefasta o favorable de aquellas estructuras arqueológicas y paisajes míticos alineados con ejes solsticiales. No obstante, antes de considerar que se trate de categorías sin relación ni equiparables entre sí, la profundización en el registro etnohistórico, etnográfico y arqueológico puede constituir una interesante vía de interpretación de la polimórfica concepción espacial-temporal de las comunidades célticas, en las que distintos esquemas de referencia topoastronómica y de cuenta calendárica son integrados y coordinados entre sí a pesar de operar en planos distintos.

#### 4.3.II.2.- PAISAJES SIMBÓLICOS Y MUNDOS PARALELOS. LÍMITES DEL MUNDO EXTERIOR

*Rio Caudaloso, no limite dele um cavalo pintado  
com um homem atrás do cavalo;  
diante do cavalo um marco grande com quatro quinas;  
diante do focinho do cavalo, tesoro*<sup>764</sup>

Martins Sarmiento (1998: 165 § 2)

Pocas leyendas como la que recogió F. Martins Sarmiento pueden aunar en tan pocas palabras todo un compendio de mitología céltica. Aunque se desconoce la localización portuguesa de esta creencia y a pesar de la posible influencia sobre ella de los *ciprianillos* –famosos libros busca tesoros mágicos en el Noroeste desde la Edad Media–, este testimonio refleja ideologías muy conocidas en el mundo céltico alusivas a animales psicopompos, a los límites simbólicos del territorio y al Inframundo que dan pie para analizar los mundos mágicos paralelos, la geografía mítica y las fronteras simbólicas en la Hispania Céltica<sup>765</sup>.

La esencia de los discursos religiosos a lo largo del tiempo ha sido buscar, de forma inmediata y mediata, la comprensión de un mundo que preexiste (Bonte y Izard, 1996: 631 y ss.). De acuerdo con esta máxima antropológica y con las distintas fuentes estudiadas, las comunidades hispanocélticas proyectaban sobre el espacio que las circundaba y en el que tenían que desenvolver su subsistencia un microcosmos ordenado en el que se reproducía la sociedad, delimitado por unas fronteras o círculos mágicos no necesariamente tangibles ni visibles. A su vez, como ya se ha señalado al tratar el németon (*vid. supra* § 4.2.II.5) y como se analiza más adelante, el territorio estaba organizado según esquemas mentales concretos y salpicado de puntos axiales de conexión con las divinidades y con el Más Allá, independientemente de la ubicación concreta de los paraísos y Otros Mundos célticos.

No se trataría de distinguir el espacio *sagrado* del *profano*, categorías bien analizadas (Durkheim, 1912; Bouillard, 1974; Eliade, 1981), puesto que para estas sociedades prerromanas toda su cosmovisión implicaba la presencia sagrada, del mismo modo que toda acción era un rito en sí misma. El Más Allá en las sociedades célticas se atisba como una dimensión paralela a la de los humanos en la geografía real. En un ámbito tan complejo y necesariamente polimórfico como la Hispania Céltica, el objeto de estudio por parte de los arqueólogos deberían ser los testimonios de que disponemos para reconocer la simbología específica del territorio que manifestaría cada comunidad, para reconstruir los mitos y rituales específicos que cada

<sup>763</sup> Por ejemplo, Plauto expone entre los siglos III y II a.C. que hay que hacer consagraciones a la derecha (*Curc.* I 1, 70) pero los augurios de aves son favorables por la izquierda (*Epid.* II 2 183-185).

<sup>764</sup> «Río caudaloso, en su orilla un caballo pintado con un hombre detrás; delante del caballo un hito grande con cuatro esquinas; delante del hocico del caballo, un tesoro». La traducción es nuestra.

<sup>765</sup> La conjunción de estos temas en una misma leyenda –el río y el caballo como paso al Más Allá, representado éste como el tesoro, y la presencia de un hito cuatripartito– ha sido un feliz hallazgo, porque, antes de leer a F. Martins Sarmiento, estos cuatro grandes contenidos eran los que ya conformaban este capítulo.

paisaje cultural pudiera implicar y para profundizar en la relación entre los territorios “antropizados”, los “no antropizados” y el Otro Mundo.

La utilización en este caso de los términos “antropizado” y “no antropizado” puede conducir a equívocos, porque no se diferencia el territorio poseído o explotado económicamente de aquel en que reinan la cadena trófica y otros parámetros bioclimáticos. En sentido estricto, todos los paisajes estaban antropizados simbólicamente –lo que Knapp y Ashmore (1999) designan como el *constructed landscape*, el *conceptual landscape* y el *ideational landscape*– al establecer cada comunidad de forma gradual, desde lo más conocido a lo más desconocido, los límites mágicos y físicos que implicaban su protección frente a los peligros reales y míticos del mundo exterior. Se establecían así, en palabras de García Quintela y Santos (2008: 298), *límites antinaturales* o mágicos que se basaban en percepciones astronómicas y en delimitaciones políticas y étnicas, si bien tampoco se deben olvidar los condicionantes fisiográficos más elementales.

Además del estudio analítico del territorio prerromano<sup>766</sup> y de los distintos centros y ejes cósmicos de raigambre indoeuropea vinculados a cada comunidad hispanocéltica –como ríos, pozas, bosques, berrocales, montañas, etc. (vid. *infra*)–, la perspectiva etnoarqueológica aporta nociones muy interesantes para proponer otras posibles formas de entender la convivencia y la superposición de paisajes simbólicos en el mundo prerromano a través de realidades igualmente tangibles y visuales, pero que no eran entidades fisiográficas perennes ni tienen por qué haber dejado huella arqueológica.

La consideración mítica de parte del territorio circundante podría haber dependido de parámetros de control visual o establecidos en función de aquellos lugares del paisaje que son utilizados de forma cíclica por animales salvajes de especial trascendencia vital y simbólica para las comunidades preindustriales. Un ejemplo documentado en la Península Ibérica son las denominadas *cocinas/bailaderos de lobos* o *centros de reunión*, puntos concretos en territorio neutral en el que cíclicamente tenían lugar reuniones de manadas de lobos durante más de veinte años (Bartolomé y Vega, 1999; Grande del Brío, 2000: 97, 106 y 147-150). Otro punto de atención bien pudieron ser las buitreras, riscos de difícil acceso vinculados a uno de los animales psicopompos por excelencia en la Hispania Céltica (Sil. It., *Pun.* III 342-343→; Elian., *De nat. anim.* X 22→).

Una referencia directa al mundo exterior incierto entre los pueblos montañoses prerromanos del Norte de la Penín-

sula Ibérica se evidencia en que ejecutaban los ajusticiamientos más allá de las montañas y de los ríos (Str., *Geog.* III 3, 7→). Como se ha señalado al tratar la muerte y la vejez (vid. *supra* § 4.2.III.7), las leyendas de abandonos de los ancianos a partir de ciertos hitos rocosos del paisaje de la Península Ibérica (Bouza-Brey, 1945) remiten a una simbología hispanocéltica nefasta del territorio allende del último límite sagrado, y se han de relacionar con el conocido fenómeno de las *peñas de ánimas*, como bien ha puesto de manifiesto M. Almagro-Gorbea (2006a) en referencia al territorio mítico de Ulaca. En esta misma tesitura se hallan los cursos de agua, más aún en la coincidencia de nuestro “río del olvido” –el Limia de Orense (Str., *Geog.* III 3, 5)– con otros similares presentes en la tradición céltica (García Quintela, 1999b: 157-176; *Id.*, 2001: 38 y ss.).

Otro testimonio que hay que tener en cuenta es la abundante toponimia popular de ciertas áreas que aluden a un mundo mítico, con frecuencia “moro”. A este respecto, como ha vuelto a recordar recientemente M. Almagro-Gorbea (2008-2009: 217), fue ya M. Menéndez Pelayo quien señaló en su *Historia de los heterodoxos españoles* la relación etimológica del vocablo *moro* «[...] con la palabra celta mahra o mahr, que designa ciertos espíritus, y a veces el demonio incubo [...]» (Menéndez Pelayo, 1978: 292). Otra cuestión es que, de acuerdo a los mecanismos simbólicos tradicionales que tienden a ubicar en el espacio un Otro idealizado, y que, ante el evidente pasado andalusí peninsular, uno y otro concepto terminaran convergiendo en unos *moros* históricos que responden a un mundo mágico del entorno indoeuropeo.

Asimismo, el análisis etnoarqueológico y de microhistoria realizado por X. Ayán (2005) en el paisaje cultural de la parroquia de San Pedro de Cereija (*LU*) demuestra que ciertos parámetros comunes relativos a orientaciones y calendarios míticos pancélticos (Dumézil, 1954) se reflejan en el espacio y la territorialidad de las comunidades prerromanas de la Península Ibérica, por lo que, de distinta forma y grado, pueden ser rastreados desde nuestros días.

En San Pedro de Cereija el espacio denominado como *la Mourindá* (Fig. 202) supone la pervivencia de la creencia prerromana local de considerar ese territorio como nefasto y fuera del control simbólico de la comunidad. Por ende, los innumerables lugares que son legendariamente habitados por *moros* y *mouros* de los que se tienen testimonios en la Península Ibérica necesitan de estudios con enfoque *micro*, en tanto que, con la debida prudencia<sup>767</sup>, el análisis conjunto del poblamiento prerromano concreto de una zona, su mitología popular y otras orientaciones astronó-

766 El estudio de pautas de dimensión mítica en el patrón de poblamiento prerromano es reciente y escaso. Los trabajos se hallan dentro de un amalgama de corrientes de análisis arqueoespaciales, como la *Arqueología Espacial* y en *Arqueología del Paisaje*, y desarrollados fundamentalmente en el Noroeste peninsular (Ayán, 2005; García Quintela y Santos, 2008).

767 Sólo la toponimia de *moros* y *mouras* es interminable, por lo que se trata de un trabajo minucioso para realizar durante generaciones futuras con el material etnográfico del siglo XIX y XX. No obstante, la alusión a *castelos* o *redutos de mouros* en Portugal (Chaves, 1933: 96) y la frecuente identificación de los castros y *oppida* con tales *moros* evidencia cómo el poblamiento prerromano también se ha convertido en el Otro en muchas tradiciones populares (Mañanes y Alonso, 1981: 9; Alberro, 2002a: 20; González Ruibal, 2006a: 52-54).

micas podrían aproximar la distribución simbólica del territorio que circundaba a castros y aldeas específicas de la Hispania Céltica<sup>768</sup>.

Sin olvidar la faceta de control temporal, social y político de los santuarios, puesto que es una forma de apropiación del territorio por parte de una comunidad (Piccaluga, 1974: 84 y ss. en Marco Simón, 2002a: 177), la diferenciación simbólica entre el espacio favorable y el territorio inestable de alrededor mediante santuarios de frontera es un fenómeno arquetípico (Van Gennep, 1986) y bien conocido en el mundo indoeuropeo, como en la relación entre los *finēs* y el *Iuppiter Terminus* del mundo romano arcaico (Piccaluga, 1974; Marco Simón, 2002a; Sergent, 2004). Además, como menciona Ovidio (*Fas.* II 639-660→), para que Término delimitara parcelas, pueblos, ciudades o reinos no eran necesarias grandes infraestructuras, sino que bastaba una piedra o una estaca a la que se le ofrendaran sacrificios, presentes y adornos.

Por consiguiente, en el contexto prerromano de la Península Ibérica también se ha de entender la frontera como la línea que dividía bidimensionalmente dos espacios, el microcosmos de la comunidad y el mundo exterior. Esta línea era por definición un lugar ambiguo y limial que acogía a su vez la vida y la muerte, el ser y el no-ser, y, por tanto, era el contexto ideal para la realización de ritos de agregación y de paso y otros rituales específicos, así como para la ubicación de santuarios presididos por una divinidad (Parcero *et alii*, 1998: 169 y s.; García Fernández-Albalat, 1999b: 192; Marco Simón, 2002a: 177; García Quintela y Santos, 2008: 299 y ss.).

#### La constatación del protagonismo mágico-religioso de

768 Los paisajes culturales de la Hispania Prerromana pervivieron durante la Edad del Hierro como demuestra, por ejemplo, el uso entre los siglos X y II a.C. de la necrópolis carpetana de Palomar de Pintado (Villafranca de los Caballeros, TO), donde en ciertos momentos no es posible reconocer una adscripción específica a un poblado concreto (Pereira *et alii*, 2003). Igualmente sucede en la necrópolis de Pinilla Trasmonte (BU), utilizada por el castro de Trascastro y por el castro de Alto de San Pedro, de la Primera y la Segunda Edad del Hierro respectivamente (Torres Martínez, 2011: 525).

Esta continuidad sólo es comprensible si el espacio ha conservado su cualidad simbólica funeraria a lo largo de siglos, independientemente de las características de los grupos que han morado a su alrededor. Esto mismo muestran M.V. García Quintela y M. Santos (2008: 271 y 279) en relación con algunos santuarios célticos de Galicia, donde, aun sufriendo variaciones en fases romanas y cristianas, la simbología de tales lugares pervivió a través de leyendas paganas y otras tradiciones católicas. Pero la fuerza de los esquemas territoriales es todavía más significativa si se consideran las reutilizaciones funerarias de estructuras megalíticas en épocas posteriores y las leyendas populares al respecto.

En Europa véase la reocupación durante la Edad del Hierro y en época romana del túmulo bretón de Tosen Kergourognon (Prat, Côtes-d'Armor) (Giot, 1995: 229), lo cual coincide con lo registrado en la ermita de Santa Cruz de Cangas de Onís (O) junto al vado del río (Blas, 1979) y en otros casos (Delibes y Santonja, 1987; Ayán, 2005: 128 y s.; García Sanjuán *et alii*, 2007). Una muestra de la pervivencia de la simbología de los espacios es la denominación tradicional de *tumbas de gentiles* a monumentos de este tipo, como los de la comarca de Allande (O) que describía el conde de Toreno a finales del siglo XVIII (Álvarez *et alii*, 2011) o los de la sierra de Aralar (VT) (Ercoreca, 1976).

estos límites en la Hispania Céltica ha quedado evidenciada en el capítulo de espacios y rituales de sacralización de las decisiones (*vid. supra* § 4.2.I.5 y 6 y 4.2.II.5), por lo que no se ha de redundar en lo ya expuesto. En todo caso, cabe remarcar la importancia de estudiar el fenómeno prerromano a través de fuentes de todo tipo y cronología, que, como evidenciarían algunos hitos y *medianetos* medievales, permiten conocer las creencias míticas y las formas de resolver disputas y de establecer pactos en los *nemetos* de las comunidades hispanocélticas, tanto los referentes a un grupo como los de carácter supracomunal.

También, como se analizará más adelante (*vid. infra* § 4.3.II.2.a y III.2), el deslinde deliberado de la frontera simbólica de los grupos hispanocélticos a través de recintos sagrados, efemérides astronómicas, mojones tipo *cairns* o simplemente a través de leyendas referidas a elementos del paisaje definiría el anillo que, al modo de los *pomeria* itálicos (Dion. Hal., *A.R.* I 88, 2), protegería mágicamente a la comunidad (Fig. 213). Los conocidos estudios bretones de las *Troménie* de Locronan, Gouesno y de Landelau (Laurent, 1995; Arzur y Labbé, 1997; Hascoët, 2003) permiten plantear, sobre los testimonios de procesiones y deslindes similares en torno a territorios de la Península Ibérica (Delpech, 1990; Tenreiro, 2007c), la existencia y desarrollo de ritos circunambulatorios cíclicos hispanocélticos que seguían el límite exterior de las comunidades. La realización de este ritual, ya fuera en clave propiciatoria, de protección mágica o de delimitación del espacio sagrado-antropizado, aporta un testimonio más de las ambulaciones sagradas de la Hispania Céltica.

El modelo resultante plantea hipótesis interesantes. Un ejemplo sería sopesar si el espacio interior que delimita tal anillo mágico exterior correspondía al que se menciona en los testimonios epigráficos de la Península Ibérica derivados del Celt. *trebia*, *treba* 'territorio' –como *Trebia*<sup>769</sup>, *Trebaruna*<sup>770</sup>, *Trebarona*<sup>771</sup>, *Triborunna*<sup>772</sup>, *Trebopala*<sup>773</sup> 'piedra de la Tribu' – y otros topónimos prerromanos como *Contrebia*, etc. (Pena Graña, 1993, 2006 y 2007a; García Fernández-Albalat, 1999b: 185, nota 14), o si estos términos tienen un cariz más étnico que, por tanto, englobaría a varias comunidades (*vid. supra* § 4.2.II.1. y 4.2.II.5). Esta disyuntiva también invita a dirimir si el *nemeton* limial de una comunidad pudo tener la función genérica de puntos de reunión supracomunal, o si, por el contrario, la definición de "santuario de frontera" engloba de forma difusa distintos grados de anfictionías y rituales de agregación.

Los distintos patrones de poblamiento en el amplio territorio cultural y cronológico de la Hispania Céltica<sup>774</sup>

769 Cáparra (CC).

770 Lardosa y Diana-a-Nova (P-CB), Talavera la Vieja (CC) y Cabeço das Fraguas (Pousafoles do Bispo, Sabugal, P-G).

771 Coria (CC).

772 Freiria (Torres Vedras, P-S).

773 Los Villares (Talaván, CC).

774 Los patrones de poblamiento dependen de la interacción entre *oppida*, castros y aldeas y granjas. Los modelos viables en la Hispania



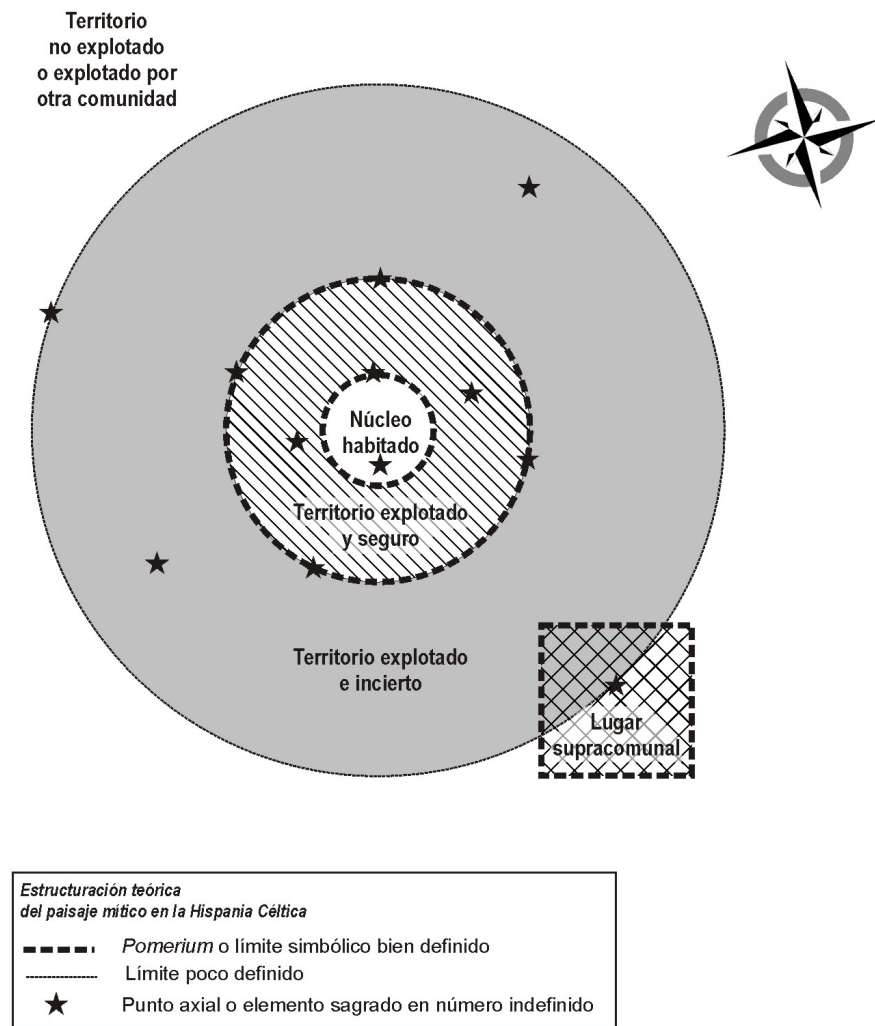


Fig. 213- Modelo teórico de los espacios simbólicos en torno a las comunidades de la Hispania Céltica. La representación se ha compuesto según los parámetros que se consideran más frecuentes, pero considerando en todo momento que constituye una simplificación de una realidad más compleja, diversa y cambiante.

permitirían que un *oppidum* importante pudiera reunir en alguno de sus *nemetes* de frontera exterior a otros castros que estuvieran controlados por él. También un castro bien podía desempeñar funciones anfitriónicas para reunir a las gentes de aldeas y granjas del entorno. Sin embargo, parece más viable realizar las reuniones supracomunales entre grupos de semejante estatus y que mancomunadamente formaban una alianza en puntos intermedios y tutelados por una divinidad protectora o garante del pacto.

Así, santuarios hispanocélticos como Peñalba (Villastar, *TE*) o Lamas de Moledo (*P-V*) se han de considerar limiales en tanto que evidencian haber sido lugares de agregación de comunidades de distinta procedencia, como demostraría la existencia de epígrafes célticos, ibéricos y latinos<sup>775</sup> en Peñalba (Marco Simón, 1986b; Burillo, 1997; García

Quintela, 2000; Alfayé, 2004). Pero, por encima del aparente aislamiento de su emplazamiento, lejos de núcleos habitados, y de la importancia simbólica de la marginalidad en el contexto clásico<sup>776</sup>, se puede considerar que la condición de punto axial no implicaba el desconocimiento ni ocultación del lugar<sup>777</sup>.

Varios testimonios permiten suponer en cronologías prerromanas la explotación cíclica al menos de la caza, los pastos y la silvicultura colindante a santuarios y *nemetoi* anfitriónicos. De una parte, estaría la relación del térmi-

Céltica van desde la primacía política y religiosa de un *oppidum* respecto a los castros de su entorno, hasta comunidades políticas e identitarias formadas por aldeas o pequeños castros en torno a santuarios sagrados (vid. *supra* § 4.2.II).

<sup>775</sup> HEP, 12, 2006, 299.

<sup>776</sup> Por ejemplo en Grecia los bosques y espacios naturales alejados y profundos eran el lugar donde habitaban los dioses y donde se fraguaban las empresas de los héroes.

<sup>777</sup> La consideración de las montañas y desiertos como tierras inmundas propicias para el contacto con Dios hasta hoy día procede de los Padres del Desierto de Asia Menor, Oriente Próximo y Norte de África del siglo IV (Meiffret, 1991). La cueva, el pozo y el desierto se convierten en un *locus amoenus* por el cual se rechaza todo símbolo de humanización. Esa imagen también se extendió desde las comunidades sedentarias agrícolas antiguas y medievales para denigrar otras formas de vida alternativas, como el pastoreo (Le Goff, 1980; Gogúey, 1991) (vid. *supra* § 4.1.III).

no *saltus* con los espacios montanos (Almagro-Gorbea, 1995a: 437 y s.). También la interpretación del Bronce de Botorrita I por P. De Bernardo (2009; 2010) como regulación del uso del espacio en torno a un santuario de encinas sagradas mostraría un fenómeno similar. En última instancia, las tradicionales reuniones supracomunales de la Península Ibérica vinculadas al aprovechamiento de pastos estacionales evidenciaría la pervivencia de este modelo (vid. *supra* § 4.1.III y 4.2.II.4). De acuerdo con Botorrita I el uso de estos recursos estaría muy reglamentado e, incluso, tributado con un diezmo religioso (De Bernardo, 2010: 140 y s.). Por esta razón, la tala de bosques sagrados por parte de Roma —véase la de César en Galia (Luc., *Phar.* III 399-446)— afectaría a las comunidades locales tanto por las connotaciones psicológico-religiosas como por la ruptura de un equilibrio económico fundamental en la vida de la comunidad.

Evidentemente, resulta casi imposible definir en la Hispania Céltica —y en cualquier cultura— si el mito y las estructuras políticas designaban el lugar del ritual o si eran los lugares con ciertas características o tradiciones previas los que conllevaban implícitamente ciertos cultos o cualidades simbólicas. Este debate debe afrontarse conjuntamente. Por ejemplo, la constante y cercana presencia de puntos de abastecimiento de agua respecto a los asentamientos de la II Edad del Hierro —que con frecuencia no distan más de 500 metros (Fanjul, 2005: 51; Moya-Maleno, 2011)— no permite dirimir que todos los regatos explotados por una comunidad hispanocéltica tuvieran connotaciones míticas psicopompas o que constituyeran un punto de contacto con el Más Allá permanentemente activo.

No obstante, unos delimitadores del territorio muy válidos parecen ser todas aquellas entidades de la naturaleza que destacaban visualmente o aquellas que eran más útiles para los intereses de la comunidad. De hecho, las fronteras jurisdiccionales gallegas de la Alta Edad Media y las divisorias entre sus parroquias según los grandes ríos y las montañas, así como por los pequeños regatos y los caminos secundarios que se dirigen a los montes vecinales (Miralbés *et alii*, 1979: 9; Díaz Martínez, 2001; Pérez Vigo, s.p.), remiten a pervivencias de concepciones prerromanas semejantes a las que P. Lajoye (2004) ha constado en la diócesis de Lisieux (Calvados, *FR*). De hecho, como han señalado García Quintela y Santos (2008: 300), la relación de algunos santuarios de la Edad del Hierro de Galicia con fronteras geográficas tan evidentes como grandes ríos —Miño, Lérez, Umia, Verdugo— o como los promontorios de costa —Corme, Santa Tecla, Finisterre, monte Louro, Facho, etc.— parece determinar los *populi* que mencionó Plinio el Viejo (*N.H.* IV 20, 112 y 115) y Mela (*Chor.* I 2, 9-13).

El estudio de los patrones arqueológicos de época megalítica y prerromana junto al de otras fuentes históricas y etnográficas, constituye una interesante vía de aproximación a la geografía mítica de las comunidades de la Hispania Céltica, una forma de concebir el territorio circundante

en el mundo prerromano de la cual poco podríamos conocer basándonos únicamente en el registro arqueológico de la Edad del Hierro. Los conceptos de *tiempo ritual* y de *procesos de larga duración* de R. Bradley (1991) y de Braudel, respectivamente, permiten entender la pervivencia de ciertos símbolos o elementos rituales entre el Presente y el Pasado como forma de dar protección y seguridad a las sociedades que lo utilizan (Tejedor, 2008). De este modo, la sugerente coincidencia en el Monte Deva de Gijón (*O*) del teónimo céltico *Deva* con estructuras megalíticas y con la denominada *Peña de los Cuatro Jueces* (Blas *et alii*, 2007; Almagro-Gorbea, 2009: 110 y s.) permite proponer en tal lugar un santuario prerromano de carácter federativo, que, además, organizaba un esquema territorial cuatripartito.

Por su parte, el límite simbólico más inmediato y básico entre los grupos hispanocélticos era la muralla o el perímetro de la aldea o granjas. Además de considerar la función militar y meramente práctica de los recintos perimetrales, y de acuerdo con P. Moret (1996: 288), se han de percibir estas estructuras como el núcleo y principal reducto del microcosmos de la sociedad, dentro de las cuales se estaba a salvo tanto física como simbólicamente.

Como ya se ha señalado (vid. *supra* § 4.2.II.5), este tema ha sido abordado en relación con los arcaicos rituales de fundación asociados a los posibles símbolos de protección aparecidos en las murallas celtibéricas, la iconografía de divinidades<sup>778</sup>, los depósitos votivos de cornamentas de cérvidos, restos óseos humanos y/o animales en o junto a las murallas y en zonas aledañas a puntos de comunicación con el exterior, así como al valor mítico de las puertas (Alfayé, 2007; Llanos, 2010: fig. 2). El valor limial de los verracos del área vettona que aparecen a las puertas de la ciudad también ha sido ya analizado<sup>779</sup>. La creencia prerromana en este mecanismo de protección también podría constatar en los testimonios míticos existentes en la tradición oral de la Península Ibérica, como en los amurallamientos legendarios de Ciudad Rodrigo y Monleón (*SA*) recopilados por J.L. Puerto (2005). Según estas leyendas, la efectividad de las murallas medievales dependía del consentimiento de una autoridad suprema —el rey— y de la aparición de un tesoro oculto, lo cual podría interpretarse jun-

<sup>778</sup> S. Alfayé (2007: 11 y ss.) se centra en aquellas estructuras con una T inscrita en el testero que se hallaron, entre otros lugares, en una estancia adosada al interior de la muralla NE de Numancia (siglo I a.C.). La interpretación del martillo de *Sucellus* que proponen G. Sopeña (1995: 259 y ss.; 312-315) y dicha autora (Alfayé, 2003: 89 y s.; 2007: 15 y s.) coincide con las características de la divinidad infernal que con su arma mata o da la vida que transmiten ciertas leyendas peninsulares (vid. *infra* § 4.3.II.3.a). La pervivencia folklorizada del dios céltico en los seres subterráneos legendarios que F. Delpech (2010) propone en del tercio Norte de la Península Ibérica reforzaría el cuidado que se encomienda a *Sucellus* de estos puntos críticos.

<sup>779</sup> Aparecen junto a las puertas de los castros de Las Cogotas (Cardenosa, *AV*), La Mesa de Miranda (Chamartín, *AV*), Las Merchanas (Lumbreras), Iruña (Fuenteguinaldo) y en la puerta de San Vicente de Ávila (López Monteagudo, 1989: 15 y 86; Martínez Lillo y Murillo, 2003). Evitamos citar el caso de los territorios de la casa de los Andrade en Galicia porque podría ser un símbolo familiar de su Ávila originaria (Murgia, 1888: 1176 y s., en López Monteagudo, 1989: 15 y 86).

to a otros pasajes de trasfondo indoeuropeo en los que los dioses deben aprobar su construcción (Hom., *Il.* XII 1-33).

Teniendo en cuenta que el concepto de *pomerium* del mundo romano señalaba un perímetro sagrado básico que no tenía que estar necesariamente murado (Frothingham, 1915: 316; Daremberg y Saglio, 1969: 543 y ss. § *pomerium*; *Ibid.*: 1405 y ss. § *lustratio*; Espejo, 1997: 65-68), tanto los rituales grecorromanos arcaicos como las tradiciones de la Península Ibérica y del contexto indoeuropeo relacionadas con circunvalaciones del espacio por parte de la comunidad y con la delimitación del lugar con un surco de arado o con otros elementos significativos<sup>780</sup> permiten inferir en la Hispania Prerromana rituales de escenificación de tal frontera básica en ausencia de la murallas o de empalizadas estables. Los rituales del folklore basados en arar alrededor de la plaza y de la población con finalidad delimitadora y protectora (Violant, 1953), a los que haremos referencia al estudiar los rituales circunambulatorios (*vid. infra* § 4.3.III.2), podrían evidenciar el trazado de un perímetro mágico en las escenas de arados del carrito de Vilela (Cardozo, 1946, en Silva, 1986: 208) y de vasos ibéricos como los de Azaila o Cabezo de La Guardia (Alcorisa, *TE*) (Figs. 151 y 214).

En definitiva, conocer a las comunidades de la Hispania Prerromana implica entender la doble relación, económica y simbólica, de los individuos con el entorno que les rodeaba. Los paisajes míticos de los grupos hispanocélticos se han de concebir como reflejo de su cosmovisión, en la que se proyectaba el bagaje cultural ancestral previo y las innovaciones míticas que se introducirían a lo largo del tiempo por cuestiones sociopolíticas o externas. Independientemente del alcance de la explotación del medio para su subsistencia, la comunidad, como centro de referencia, ordenaba el mundo en torno a círculos de protección mágica.

El espacio mínimo de protección a cada núcleo familiar se agrupaba en torno a un hogar, y los restantes anillos se organizarían del más cercano al más lejano y desconocido. Un segundo círculo protector se hallaría en las murallas del castro o en los límites inmediatos de la aldea al modo del *pomerium* romano (Macr., *Sat.* V 19, 13) (Espejo, 1997: 65-68). Una tercera área estaría compuesta por los campos extramuros y recursos más cercanos al poblado, lo cual dejaría un paisaje antropizado hasta la frontera simbólica, en la que podían hallarse puntos onfálicos y axiales de contacto con la divinidad o con el Otro Mundo. Esta frontera no tenía por qué ser lejana y es muy probable que estuviera ligada en alguna de sus partes a las necrópolis. Más allá

<sup>780</sup> El concepto de *pomerium* como anillo de protección mágica de la comunidad subyace en las *cruces de ánimas*, *humilladeros*, *peirones*, *pilones*, *cruceiros* o *pelourinhos* (Chaves, 1930; González Monge, 1990; Perfeito de Magalhães, 1991). Estos símbolos cristianos se ubicaban en cada uno de los caminos de acceso de muchas localidades de la Península Ibérica para delimitar el mundo antropizado del de los seres del Más Allá (Camarena, 1995: *passim*). Sirva de ejemplo el refrán: «*en la Iglesia manda el cura, en el pueblo el alcalde y más allá de los pilones el que tenga más cojones*» (*Inf.*: Almagro-Gorbea).



Fig. 214- Detalle del kalathos de Cabezo de La Guardia (Alcorisa, *TE*) –similar al de Azaila–, en el que un individuo guía un arado dental con una pareja de bóvidos (Maestro, 2010: 219, fig. 2; resaltado del autor).

del confín limial se hallaría un territorio que, siendo igualmente susceptible de ser explotado, tendría connotaciones nefastas o, cuando menos, extrañas e inciertas por estar vinculado a fenómenos y seres de otro Mundo paralelo al humano<sup>781</sup>. Inferir la distancia de dichos perímetros a partir de cálculos de isocronas, etc. no es viable, pero sí a través de tradiciones y leyendas que han podido perdurar en el paisaje.

En última instancia, la posible existencia de lugares sagrados e infernales distribuidas por todo el territorio –antropizado o no– define un paisaje mítico de las comunidades hispanocélticas que se puede completar con la presencia de espacios simbólicos bien delimitados y onfálicos, en los que se desarrollarían las relaciones intercomunitarias. A este respecto, resulta interesante que, aunque en condiciones de reciprocidad entre los anfictiones debiera implicar un lugar neutral y tutelado por la divinidad –como demuestra la importancia de los esquemas cuatripartitos–, no se ha de descartar que, en los progresivos procesos de jerarquización del territorio en la Edad del Hierro, una de las comunidades acabara por fagocitar dichos emplazamientos y que allí dejaran de escenificarse los acuerdos supracomunales y/o que los mitos asociados al recinto sagrado evolucionaran para legitimar la supremacía de tal comunidad frente a las demás.

#### 4.3.II.2.A.- ESTRUCTURAS CUATRIPARTITAS Y OTRAS DIVISIONES DEL MUNDO

Las comunidades de la Hispania Céltica, como cualquier otra cultura, tenían organizada su cosmología en función de esquemas mentales concretos que ordenaban el mundo que les rodeaba. El concepto de división simbólica era una estructura mental, una plantilla simbólica que permitía a cada grupo entender todas la facetas del mundo, desde las

<sup>781</sup> Si atendemos a las mitologías indoeuropeas y a las tradiciones populares, estos seres pueden ser tanto duendes como seres demoniacos antropomorfos, o incluso humanos primigenios o llegados en distintas oleadas, como los estudiados por B. Sergent (2004: 542 y ss.) (*vid. infra* § 4.III.1.2).



más cotidianas a la propia organización territorial y mítica, y que, a su vez, podía subdividirse y agruparse según otras creencias y circunstancias.

La generalización de un único esquema a toda las sociedades hispanocélticas, cuanto más a toda la Céltica, no respeta la realidad polimórfica de los pueblos prerromanos en función de su propio bagaje e influencias externas ni la propia evolución de las creencias y modelos cosmológicos en una misma comunidad. Cualquier generalización tampoco atiende a la posibilidad de que hubiera varias formas de dividir simbólicamente el espacio mental y físico operando de forma simultánea. Véase a este respecto la amplia variabilidad de números “perfectos” que podían estar justificando los diversos esquemas simbólicos en la Antigüedad aun atendiendo a un único autor tardío como Marcobio (*Som. Scip.* 5, 3 y ss.). De hecho, los factores naturales e influencias culturales que operan en el folklore de la Península Ibérica muestran lo complicado de estudiar las posibles simbologías y ascendencias en el caso de los guarismos (Lorenzo Vélez, 1981a).

No obstante, la reiteración de esquemas duales-cuatritipartitos y tripartitos en los motivos estructurales, iconográficos, epigráficos y constructivos de la Céltica, así como las descripciones de estos pueblos en las fuentes clásicas, permiten rastrear la amplia implantación de semejantes cosmologías en el contexto céltico y la importancia simbólica y práctica de las mismas en las diferentes esferas sociales e ideológicas (Rees y Rees, 1961: 83 y ss.; Dumézil, 1968: 245-285). Tal conclusión es más evidente si se analiza la dilatada existencia de estructuras simbólicas similares en las sociedades rurales posteriores, ya que apuntala estas creencias prerromanas a través de sus pervivencias en textos históricos y testimonios del folklore, como leyendas y topónimos.

Como se analizará más adelante (*vid. infra* § 4.3.II.3.b), el calendario céltico es un buen ejemplo de lo que implicaba la estructura mental indoeuropea tripartita y cuatritipartita (Macr., *Som. Scip.* I 5, 21-23), puesto que se adaptaba a la realidad física climatológica y determinaba el calendario religioso, festivo y simbólico. Asimismo, el punto central por antonomasia, que puede considerarse el centro del cosmos o de cualquier otro elemento mítico intangible (Eliade, [1949]: 530-539; *Id.*, [1951]: 21-26; Tibon, 1981), también podía tener una ubicación topográfica clara en el paisaje de la comunidad. De hecho, el término céltico *nemeton* procede de la voz céltica *nem* ‘repartir, dividir’ y viene a significar *el punto central sagrado que divide territorios* (Rankin, 1987: 281; Webster, 1995: 448 y ss.) (*vid. supra* § 4.2.II.5 et *infra*).

### Estructuración tripartita. El trifinium sacro-jurídico

El estudio de un esquema tripartito en la Céltica parte del análisis iconográfico del registro arqueológico que asume que las representaciones no eran motivos aleatorios o me-

ramente estéticos de la Edad del Hierro, sino que los autores de tales dibujos o grabados plasmaban una cosmovisión de forma consciente o inconsciente.

Un símbolo bien conocido que podría mostrar la estructuración tripartita son las representaciones giratorias ternarias que aparecen en estelas discoideas castreñas, como en Santa Tecla (*PO*), en vasos numantinos del siglo I a.C. asociados a aves, en estelas discoideas de Vizcaya (Laminado y Berroaga) y también en monedas celtibéricas (MacKenzie, 1926: 153 y s., fig. 7; Torres Martínez, 2011: 526).

La amplia difusión de estos *triskeles* en el medievo de la Europa Atlántica –Escocia, Irlanda, Man, etc. (MacKenzie, 1926: 153 y s., fig. 7)– se advierte como pervivencia de los que se documentan en el repertorio céltico (Kruta y Cernuti, 2007: 19; Kruta y Bertuzzi, 2008: 15). La relación con el *τρισκέλιον* griego<sup>782</sup> ahonda en la antigüedad del símbolo con un significado cosmológico genérico de continuo movimiento. La triple división del símbolo permite relacionar este movimiento a otras nociones tripartitas pancélticas, como el tiempo y el espacio en sus dimensiones naturales, humanas y divinas. Los esquemas tripartitos podían estar presentes en tres estaciones climáticas –sin primavera<sup>783</sup>–, en los tres elementos primordiales –tierra, aire y agua–, en las tres fases principales del movimiento solar diurno –orto, cenit y ocaso– y en la representación del orden vertical del Universo en tres niveles o mundos: el de las divinidades celestes, el terrenal y los infiernos. Esto es, el esquema tripartito fundamenta la conocida estructuración trifuncional mítica<sup>784</sup> del mundo indoeuropeo (Dumézil, 1968; Aldhouse-Green 1989: § 6; García Quintela, 1993; Kruta y Bertuzzi, 2008: 13 y 20).

Las fuentes clásicas documentan la importancia de la triplicidad como atributo mágico y como repetición que valida los actos. En el contexto romano arcaico, para que la *danza salia* fuera correcta, había que dar tres golpes en la tierra (Hor., *O.* IV, I 25-29) y tres veces se repetían las purificaciones (Ov., *Met.* VII 261→; Prop, *El.* IV 8, 83-86) (Caro Baroja, 1974: 144). Esta cuestión ha sido ampliamente descrita en el folklore de la Península Ibérica y de Europa Central y Atlántica, pues son numerosas las tradi-

782 Término alusivo a las ‘tres piernas’ que aparecen en las acuñaciones griegas de Siracusa y posteriormente como símbolo de la Isla de Man.

783 Este concepto tripartito del año coincide con la hipótesis de Le Roux y Guyonvarc’h (1995: 198) del calendario festivo céltico articulado entre tres fiestas. Con independencia de que algunos pueblos célticos pudieran haber tenido tales creencias, nosotros abogamos por la mayor difusión de la estructura cuatritipartita o, cuando menos, la convivencia entre ambas (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

784 El esquema trifuncional resuelve con verosimilitud la organización del panteón céltico y las cualidades de algunas divinidades (*vid. infra* § 4.3.II.3.a), si bien este esquema debe entenderse dentro de la propia evolución de las sociedades y, por tanto, susceptible de fenómenos de henoteísmo o de preferencias aleatorias. Por su parte, la aplicación de la trifuncionalidad a la sociedad como forma de diferenciar reyes, sacerdotes y productores se ha de tratar con cautela, puesto que los modelos sociales que proponemos también contemplan formas sociales menos rígidas que tal encorsetamiento teórico.

ciones en las que hay que repetir tres veces un ejercicio para que mágicamente sea válido, como la triple circunvalación de elementos del paisaje o estructuras que se consideraban sagradas o mágicas –piedras de fertilidad, santos, ermitas, etc.–. Si a dichas tradiciones también se une que numerosos cuentos de España y Portugal están protagonizados por tres personajes (Camarena y Chevalier, 1995: § 360, 501, 507A, 654), y, sobre todo, un panorama de ritos circunambulatorios prerromanos (vid. *infra* § 4.3.III.2) y, en general, una cosmología indoeuropea totalmente impregnada de la triplicidad (Dumézil, 1968: 574; Sterckx, 1994: 13; Meulder, 2002; Sergent, 2004: 266-268), es posible plantear sin ambages la importancia de este y otros esquemas mentales y rituales tripartitos estuvieron presentes en la Hispania Céltica.

Un ámbito en el que la estructura ternaria tendría una proyección física y sobre toda la comunidad sería la división tripartita del territorio en torno a un punto central. El *trifinium* era un concepto romano utilizado con frecuencia por los agrimensores que determinaba el punto en el que concurrían tres límites territoriales (Hyg., *Gen. Con.* Th. 105), y así lo recogió San Isidoro (*Etym.* XV, 14 5). La presencia de *trifinia* en Hispania, además, está documentada en textos y epigráficamente en el *trifinium* de Fuentes de Ebro (Z)<sup>785</sup>, en plena Celtiberia, y en el localizado en el pozo de las Vacas de Villanueva de Córdoba<sup>786</sup>, que señalaba la división en el siglo II d.C. entre los *sacilienses* (Pedro Abad), los *eporenses* (Montoro) y los *solienses* (El Guijo de los Pedroches), pueblos de la antigua Beturia Túrdula (Rodríguez Díaz, 1995; Berrocal, 1995). El contexto romano de los epígrafes y la importante reorganización territorial de la romanización los vincula a priori con cuestiones jurisdiccionales romanas (Stylow, 1985; Caballero Casado, 1998: 349; Ariño *et alii*, 2004: 24 y s.). Sin embargo, la mediación de magistrados y el protagonismo de núcleos estipendiarios también podría implicar pleitos entre comunidades de tradición prerromana y, por tanto, desajustes causados en estructuras territoriales indígenas<sup>787</sup>.

Esta hipótesis se confirmaría lingüísticamente en el topónimo Teverga > \**Tribriga* (Concepción, 2001) y en el trifinio o *trikanta* del Bronce de Botorríta I. La lectura de Botorríta I por P. de Bernardo (2010: 138 y ss.) muestra la confluencia de tres comunidades en un encinar sagrado al uso del sistema tripartito expuesto por D. García (2004: 37) en la Céltica Mediterránea. Tal división tripartita de

los territorios está documentada en los *Tricorii* ‘tres curias o pagi’ de la zona de Durance (FR), en los *Tricastini* (Liv., *A.U.C.* V 34, 5; *Ibid.*, XXI 31, 9; Ptol., *Geog.* II 10, 13) con capital en *Augusta Tricastinorum* (Saint-Paul-Trois-Châteaux, Drôme, FR) (Almagro-Gorbea, 2009: 110 y s.) y, en coordinación con otras cuatripartitas, en los tres *populi* de los celtas gálatas<sup>788</sup> (Str., *Geog.* XII 5, 1 →).

Este fenómeno habría perdurado aparejado a elementos prehistóricos en zonas de la Europa Atlántica con raigambre céltica, como en Gales (Rees y Rees, 1961: 180) o en las frecuentes *croix des Trois-Recteurs*<sup>789</sup> ubicadas en Bretaña. Los numerosos e idénticos testimonios que se documentan en la toponimia y tradiciones de la Península Ibérica, sin obviar su contextualización en época histórica, permiten proponer la existencia de triparticiones en torno a elementos destacables del paisaje prerromano, especialmente afloramientos rocosos y montañas, como una de las divisiones ideales del territorio en su imaginario. Este podría ser el caso cántabro del Pico Dobra (605 m.s.n.m.), que separa los ríos Besaya y Pas y divide tres municipios<sup>790</sup>. En él se documentó un altar dedicado al dios céltico *Erudino* de época tan tardía como el 399 d.C. (Crespo, 1997: 25).

La Peña Trevinca (2.124 m.s.n.m.) separa Orense, Zamora y León; el *Penedo de los Tres Reinos* (1.025 m.s.n.m.) de la sierra de Marabón, entre las dos últimas y Portugal<sup>791</sup>; otro similar se ubicaba entre los reinos de Valencia, Castilla y Aragón<sup>792</sup>; el *Mojón de las Tres Cruces* (1.609 m.s.n.m.) entre la sierra de Segura; sendas piedras *de los Tres Obispos* en la provincia de Soria<sup>793</sup> y Albacete<sup>794</sup>, o la ermita

788 *Tectosagos* en *Ancyra*, *Trocmos* en *Tavium* y *tolistoages/tolistoboges* en *Pesinonte* (Sartre, 1994: 286).

789 La *Croix des Trois-Recteurs* (Bret. *Croas-an-Tri Fersoun*) está situada entre Plabennec, Ploudaniel y Kersaint-Plabennec, en el distrito de Brest (Finistère, FR). Posteriormente fue cristianizado con una cruz contigua (Poix, 1835: 250 y s.). En Bretaña existen varias cruces denominadas de “los tres rectores” o *Les Trois Curés*. Al Oeste, entre los pueblos de Coat-Méal, Milizac y Bourg-Blanc, y al Norte otras tres cruces juntas sirvieron de límite entre las parroquias de Lannilis, Landéda y Brouennou. Entre Plouider, Ploudaniel y Lesneven se hallaba la *Menic-An-Tri-Persoun*, “la pequeña piedra de los tres rectores”. Frente a Lorient, otra cruz con ese nombre tripartito separaba la parroquia de Plouhinec de la de Riantec (Locmiquélic).

790 Marca el *trifinium* entre Puente Viesgo, San Felices de Buelna y Torrelavega (S).

791 Entre Vinhais (Portugal), Orense y Zamora –Reino de León–, cerca de Hermisende y Castromil (ZA). Allí también está la *Fuente* y el *Penedo de los Tres Reinos*.

792 Este *Mojón de los Tres Reinos* (640 m.s.n.m.) se ubica entre los términos de Santa Cruz de Moya (CU), Arcos de las Salinas y Aras de los Olmos (TE). Las disputas territoriales en estos casos evidencian el origen medieval del topónimo.

793 Una *Piedra de los Tres Obispos* separa los términos de Trébago, Magaña, Suellacabras y Valdegeña en Soria (Lázaro y Lázaro, 1997; Palomero, 2006). El testimonio prerromano del topónimo *Trébago* en una inscripción (Romero y Albertos, 1981) podría evidenciar la trascendencia territorial y mítica de este castro, del lugar de la piedra o de algún punto del entorno ante la traducción de ‘tribu’ o ‘pueblo’ del indoeuropeo \**treb* (vid. *supra*), puesto que se trataría de un lugar anfictionico dentro de un territorio ¿cuatripartito? hispanocéltico.

794 Coincidían los términos de Yeste y Vianos (AB) y Siles (J).

785 *inter Isp[allenses]* interque [---] *anun et [---]* (Ariño *et alii*, 2004: 24 y s., fig. 1). Caballero Casado (1998: 354) determina la posición de *Ispallis* en La Almonda (Z).

786 *Trifinium In(te)r Salicienses, Eporenses (et) Solienses, ex sentent(ia) Julii Proculi iudic(is) confirmatum ab imp(eratore) Caesare Adriano Aug(usto)*.

787 Teniendo en cuenta que en época omeya el valle de los Pedroches conformaba la cora de *Fash al-Ballut* ‘Campo de las Bellotas’, cuyos encinares eran vitales para el ganado y también para las personas en épocas de hambrunas (Pino y Carpio, 1998), este *trifinium* hispanorromano podría ser interpretado como ratificación de la continuidad del uso prerromano del valle por parte de las comunidades *eporenses* y *salicienses*, comunidades situadas en la campiña del río Guadalquivir.

de la *Virgen del Buen Acuerdo*<sup>795</sup> en lo que fue la Celtiberia (Z) son algunos ejemplos para estudiar en el futuro. De hecho, la posible función central y divisoria en época celtibérica del lugar donde se halla la ermita del Buen Acuerdo<sup>796</sup> refuerza la posibilidad de rastrear posibles demarcaciones prerromanas en otros casos similares, como la *cumbre de los Tres Obispos* entre Asturias, Lugo y León (Alonso González, 2003: 7). La relación con la divinidad prerromana *Nabia* con esta cumbre al pie del río Navia aportaría un evidente trasfondo de sacralización del límite tripartito (*vid. infra* § 4.3.II.3.a). Otras leyendas incluyen el típico mito cosmogónico céltico de la inundación, como la mencionada tradición de los tres hermanos leoneses que, tras sobrevivir, refundaron tres pueblos colindantes –Santa María, Callejo y Adrados– (Puerto, 2006: 60).

La impronta prerromana en los límites parroquiales gallegos (Miralbés *et alii*, 1979: 9; Díaz Martínez, 2001) y de la Céltica (Lajoye, 2004), la reunión tradicional de las comunidades de Villaza (Monterrey), Cabreiroá y Pazos (Verín) sobre el monte Ladairo de Orense y los rituales de raigambre céltica de paso de ánimas a la montaña que allí hacían los campesinos (*vid. infra* § 4.3.II.2.d) también apuntalan la presencia del concepto tripartito y la cualidad de lugar sacro del punto en el que convergen. Asimismo, atendiendo a la sacralidad céltica de las quercíneas, podría considerarse relevante el hecho de que uno de los límites de Villoviado (*BU*) estuviera en las “Tres Encinas” (Palacios, 1999: 315).

### Estructuración cosmológica cuatripartita

Los distintos tipos de fuentes utilizadas en la metodología etnoarqueológica y comparativa que desarrollamos muestran una fuerte presencia de esquemas cosmológicos cuatripartitos entre las comunidades hispanocélticas, sin duda, como herederas de una larga tradición indoeuropea. Esta forma de contemplar los mundos humanos o ultraterrenos, el territorio, el tiempo y, en general, el mundo que les rodeaba y en el que se desenvolvían se manifiesta más habitual que otras subdivisiones, como las tripartitas. El predominio cuatripartito no implica que unos y otras fueran categorías excluyentes ni en el tiempo ni en el espacio, ni que éstas no pudieran cambiar en la propia evolución de los grupos prerromanos de la Península Ibérica. La importancia del concepto cuatripartito en los distintos ámbitos sociales, económicos e ideológicos que se recogen en

fuentes arqueológicas, literarias y culturales posteriores de Europa Central y Atlántica, España y Portugal señalan esta noción, cuando menos, como propia de la Céltica.

La división cosmológica del mundo en cuatro partes está presente en otras culturas mediterráneas, como en Egipto (MacKenzie, 1926: 104), en el mundo semita<sup>797</sup> y en otros ámbitos culturales cercanos a la Península Ibérica<sup>798</sup>. Pero, al margen de axiomas universales, interesa reconstruir la mentalidad e ideología de la Europa Céltica. Por esta razón, hay que valorar la trascendencia de esta subdivisión en la mitología védica-hindú<sup>799</sup> y en las fuentes grecorromanas arcaicas, puesto que evidencian que la estructura cuatripartita pancéltica es de raigambre indoeuropea y que podría atisbarse incluso ya en la Edad del Bronce de la Europa Atlántica y Central (Fontes, 1933; Rees y Rees, 1961: 118 y ss.; Meller, 2004: 46) (Fig. 215).

La cimentación de los conceptos célticos más básicos sobre estructuras cuatripartitas, tal como hemos referido al analizar los conocimientos astronómicos de la Céltica (*vid. supra* § 4.3.I), emana de un conocimiento astronómico preciso, en especial de la observación de los movimientos del Sol, la Luna y las efemérides solsticiales: cuatro estaciones, cuatro fases lunares, cuatro momentos del día, dos solsticios y dos equinoccios. Esta cualidad del mundo céltico ha sido señalada de forma específica por investigadores como A. y B. Rees (1961: 148 y ss.), F. Le Roux y C. Guyonvarc’h (1986: 220 y ss.), M.V. García Quintela (1995), M. Almagro-Gorbea y J. Gran-Aymerich (1991: 207 y ss.), C. Sterckx (2003), J.F. Torres (2005: 296), etc.; aunque también aparece en estudios de diversa índole y orientación, como A. Capalvo (1995; 1996) al analizar la obra de Estrabón.

No obstante, la cosmología cuatripartita céltica parte de una división bipolar todavía más básica (Rees y Rees, 1961: 83 y ss.). Este hecho, que se pondrá de manifiesto al estudiar el calendario céltico (*vid. infra* § 4.3.II.3.b), permite reducir a grande rasgos los conceptos mentales que organizaban y determinaban la vida y creencias de las comunidades hispanocélticas en una configuración positiva y negativa del espacio simbólico y físico. Por ende, para estudiar las cuatriparticiones en la Hispania Céltica se ha de tener en cuenta la estrecha relación de la subdivisión en cuatro partes desde esquemas bipartitos antagónicos como luz/oscuridad o bien/mal.

795 El nombre de *Buen Acuerdo* se remonta a pactos medievales y, en especial, a la frontera entre Castilla y Aragón que se hallaba en esta comarca (Muñoz Bello, 1990: 46), aunque interesa conocer que en este punto se reunían los pueblos de Berruoco, Las Cuerdas y Gallocanta, en cuyo término se halla el templo.

796 La existencia de estructuras arrasadas y algunos fragmentos cerámicos prerromanos en la ermita del Buen Acuerdo remiten a la presencia celtibérica en esta área lacustre (Muñoz Bello, 1990: 38). La presencia también de tradiciones supersticiosas, como rodear a oscuras y a gatas un ara romana que allí hay (*Inf.*: Maru), sugiere ubicar en la zona una divisoria de los poblados celtibéricos del entorno, en concreto, el de El Castellar –junto al Berruoco– y el del cerro de San Pedro, cerca de Cuelas (Burillo, 1980; Muñoz Bello, 1990: 26 y s.).

797 El profeta Daniel (VII 1-7; 7-18) se refiere en el siglo VI a.C. a la sucesión diacrónica de cuatro imperios hasta el Juicio Final y a la batalla de los “cuatro vientos del cielo” con cuatro monstruos, etc.

798 Los símbolos cuatripartitos aparecen en culturas insulares como la guanche (Mederos y Escribano, 2002: fig. 21).

799 Los cuatro puntos cardinales y el centro se concebían como la totalidad del Universo. Cada punto cardinal tiene unas cualidades y personajes míticos propios; el medio es el punto central identificado con la soberanía (MacKenzie, 1926: 31; Rees y Rees, 1961: 118 y ss.; Sterckx, 2002: 3-7 y 40; García Quintela y Santos, 2008: 267 y ss.).



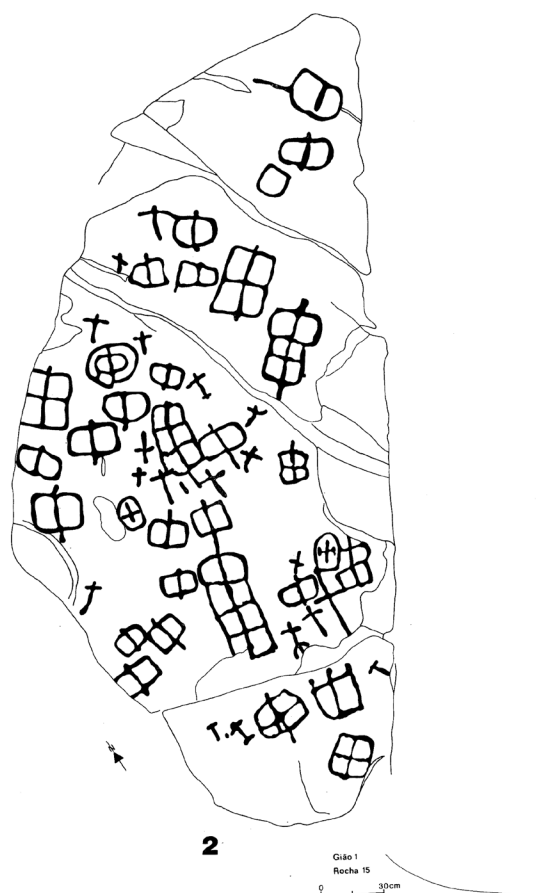


Fig. 215- Símbolos cuatripartitos rupestres, propios de la Edad del Bronce, en Gião (Arcos de Valdevez, P-VC). Los de la roca 15 son algunos de las decenas existentes (Martinho, 1984: 84, Est. II-2).

El concepto cuaternario aparece en el mundo griego<sup>800</sup> y constituyó también la base simbólica de la topografía mítica itálica (Plin., *N.H.* II 55, 143→), romana y en el mundo tardoantiguo<sup>801</sup>. La correspondencia entre la divi-

800 Por ejemplo, entre los cuatro elementos primordiales presocráticos o cuando Platón (*Phad.*) habla de los cuatro grandes ríos (MacKenzie, 1926: 107). Cuatro son las causas que todo físico debía preguntarse según Aristóteles (*Ph.* II 7). Otras creencias griegas redundan en esta idea, como los cuatro diluvios que separaron las áreas geográficas conocidas según Heródoto, en el siglo V a.C. En el mundo médico, Hipócrates en el siglo IV a.C. y Galeno en el siglo II d.C. también describían el cuerpo humano en asociación a los cuatro humores. También en la división de la Atenas preclásica (García Quintela, 1995: 472, nota 6).

801 La ordenación cuatripartita aparece en la *Roma quadrata* que citan las fuentes (Dion. Hal., *A.R.* I 88, 2; App., *Basil. Fr.* I 1A; Plut., *Rom.* IX 4), en el *auguraculum* (Torelli, 1966) y, como muestra la orientación del *kardo* y el *decumanus* (Fron., *Lim.* Fr. 22, 10; Var., *L.L.* VII 2, 7; Plin., *N.H.* XVIII 331), se ha de relacionar con las orientaciones rituales de los trazados de los gromáticos romanos hacia el primer rayo del orto solar (Dumézil, 1954: 55; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 196 y s. con refs.).

Este mismo fundamento reside en otras proyecciones espaciales cuatripartitas recogidas en Varrón (*L.L.* VII 7) y San Isidoro, e implicaría que el espacio augural también estuviera dividido en los puntos cardinales (Liv., *A.U.C.* I 18, 7; Plut., *Num.* VII 6). Todo templo organizaba el espacio circundante según los puntos cardinales, y también el sabio hispalense del siglo VII utiliza el año solar de 365 días para regular el año civil/*annus civilis* según las cuatro direcciones del cielo (Isid., *Etym.* III 42; *Ibid.*, XV 4, 7→; *Id.*, *Rer. Nat.* VI 2 y 4). Los agrimensores romanos –Fron.,

sión cuatripartita del tiempo y la del espacio simbólico y su proyección en el territorio y la organización social en los contextos céltico y romano refuerza el entronque común con cosmologías indoeuropeas previas (Le Roux y Guyonvarc'h, 1986: 304; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 201).

El tiempo en la Europa e Hispania Céltica estaba dividido en cuatro partes tanto en los ciclos anuales (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995) como en ciclos más largos (Sterckx, 2003: 256, 258 y s.), y distintos motivos decorativos célticos muestran que la idea de orden pasa por la cuatripartición (Kruta y Bertuzzi, 2008: 20). La rueda de cuatro radios se considera representación del orden cuatripartito del mundo y aparece incisa en cucharas rituales irlandesas (Raftery, 1984: 264; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 193, fig. 109; Kruta y Bertuzzi, 2008: 13) y asociada a esculturas de Júpiter-*Dagda-Sucellus* (Le Roux y Guyonvarc'h, 1986: 202; Hatt, 1989: 192 y s.). Otros datos arqueológicos son menos nítidos a este respecto<sup>802</sup>.

La cuatripartición de raíz céltica marcaba cuatro partes principales en construcciones galas, como el conocido estanque de Bibracte en relación a las efemérides solsticiales (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 195), y, aunque no muy regulares, se constatan en el santuario galo de Villeneuve-Saint-Germain (Aisne), de ca. 50-15 a.C. (Debord *et alii*, 1988: 134). Esta división simbólica del espacio era viable por la existencia de un punto central onfálico, y así se evidencia también en el cruce de dos vías en ángulo recto en el *oppidum* de Gournay-Sur-Aronde (Brunaux *et alii*, 1985: 24 y s.) y en la importancia ritual de los puntos axiales (*vid. infra*); véase los *ompahlos* pétreos que poseen las cuatro caras esculpidas, como el de Pfalzfeld en Renania, del siglo V a.C., o el de Turoe del siglo I a.C. en Irlanda (Kruta y Bertuzzi, 2008: 20).

A este respecto, la Europa Atlántica y Escandinava aportan un importante conjunto de iconografías prerromanas como las esvásticas (MacKenzie, 1926: 6) y un rico corpus mítico, como las leyendas nórdicas e islandesas en las que se detallan los cuatro ríos de leche de las cuatro zonas del mundo (MacKenzie, 1926: 166). Más paradigmática es la tradicional y legendaria formación de Irlanda desde cuatro llanuras primordiales (*Leabhar Gabhála Éirenn*, 214) y la mencionada primera división mítica en cuatro provincias (*Ibid.*, 221; Rees y Rees, 1961: 102 y ss.) sobre las que posteriormente se crea la provincia de Mide como centro de soberanía y *oenach* u ombligo central (Le Roux, 1961a: 174; García Fernández-Albalat, 1999b: 177 y 180).

Agén., Sic. Fl. (*Agro.* Th. 104→)– y tardoantiguos (Isid., *Etym.* XV, 14 5) articulaban el espacio sobre nociones de los *quadrifinium*.

802 De acuerdo con la interpretación ritual de la vivienda H del castro celtibérico de El Ceremeño (Herrería, *GU*) que propone J. Arenas (2010: 95 y ss.), hemos de llamar la atención sobre que las vajillas presentes sean en número de cuatro –cuatro copas, cuatro urnas y cuatro urnas de tamaño medio–, aunque puede deberse a una mera coincidencia entre el número de oficiantes y el concepto cuatripartito.

La estructura cuatripartita céltica, recurrente en la mitología “celto-irlandesa”<sup>803</sup>, también estructuraba Gales en cuatro partes en torno a Plynlimon<sup>804</sup> (Rees y Rees, 1961: 173-176; Sterckx, 2003: 255) y determinaba las cinco regiones de la Bretaña histórica<sup>805</sup>, pues una de ellas era el centro (Sterckx, 2003: 255). La Tromènie de Landeleau<sup>806</sup> (Finistère, *FR*) se divide en cuatro estaciones (Hascoët, 2002; 2003: 13 y ss.) cuyas divinidades tutelares representan los cuatro festivales pancélticos (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

Los esquemas cuatripartitos que derivaban de las observaciones astronómicas en la Hispania y la Europa Céltica fueron decisivos para la organización del tiempo y para la distribución territorial de las comunidades hispanocélticas. De una parte, ya se ha señalado la distribución del espacio en cuatro zonas, positivas y negativas según su orientación y la fisiografía del lugar (*vid. infra* § 4.3.II.1.a). Los trabajos que estudian la topografía mítica de los paisajes de la Edad del Hierro, como los de X. Ayán (2005), M. Santos y M. García Quintela (2008) y los ejemplos que aquí analizamos, muestran la importancia de la simbología concreta del entorno de cada comunidad hispanocéltica. En segundo lugar, y dentro de un enfoque *meso* y *macro*, las numerosas referencias en las fuentes clásicas a estructuras cuatripartitas territoriales o políticas de la Céltica parecen corroborar que estos esquemas mentales serían determinantes también para la estructuración e identidad étnica de las sociedades y de los grupos gentilicios de la Edad del Hierro.

En Carintia se reunían los cuatro linajes célticos procedentes de los “cuatro montes” para honrar a sus divinidades específicas (Dobesch, 1980: 405 y s.; Fernández Nieto, 1997: 197), y distintos pueblos de la Céltica se organizaban de esta forma (*Ibid.*: 199). Así, los helvecios se dividían en cuatro *pagi* (Caes., *B.G.* I 12, 4), los celtas vindélicos de la *Raetia* del Norte se componían de cuatro pueblos (Plin., *N.H.* III 137), al igual que los celtas transpadanos del territorio en torno al lago Como (Fernández Nieto, 2005: 600, nota 31), y *Cantium*, la actual zona inglesa de Kent, albergaba cuatro soberanos (Caes., *B.G.* V 22, 1). Tal fenómeno

justificaría la existencia de los *petrucorii* –Celt. ‘Cuatro Cuartos, reunión de cuatro grupos’– de Dordoña con capital en Perigueux (*FR*) y los *Tarbelli Quattuorsignani* de la Aquitania (Plin., *N.H.* IV 108; Caes., *B.G.* III 27, 1) (Benveniste, 1969: 72; Almagro-Gorbea, 2009: 111). Es más, espacios públicos como la galería cuatripartita del *oppidum* de Villeneuve-Saint-Germain (Picardía, *FR*) podrían aludir a tal concepto.

La distribución de otros grandes territorios coincide con este esquema, como ocurre con la confederación de las cuatro Galias, que hacia el 42 a.C. estaba formada por tres grupos cisalpinos y uno trasalpino, y que se subdividía –a su vez– en cuatro y con centro en *Lugdunum*-Lyon (Audin, 1962; Le Roux, 1962: 638 y ss.; Sterckx, 2003: 256). Otros datos que reflejan la importancia de esta división y la convivencia de los modelos tripartitos y cuatripartitos son la conocida estructuración de los gálatas en tres grandes pueblos con cuatro tetrarcas cada uno y la reunión de todos ellos en torno a un centro sagrado, el *drunemeton* o ‘santuario del árbol/encina’ (Str., *Geog.* XII 5, 1→); y los repartos de las cuatro provincias irlandesas en tres subdivisiones (Rees y Rees, 1961: 144-156; García Quintela, 1995: 472).

En la Hispania Céltica también se pueden rastrear testimonios de esquemas territoriales e identitarios cuatripartitos a través de las fuentes clásicas y arqueológicas que, como sucede en la Europa Céltica, podrían revelar la amplia y profunda implantación del concepto entre sus sociedades. Esta división en cuatro grupos se ha sugerido en el caso de los pelendones (Hernández Guerra, 1993; Fernández Nieto, 2005: 600, nota 31), pero el pasaje literario más evidente es la composición del *ethnos* celtibero por arévacos, lusones, titos y belos (Str., *Geog.* III 4, 13). La referencia de Estrabón (*Geog.* III 4, 19), según Posidonio, de que «*algunos dicen que los celtiberos se dividen en cuatro partes, [...] mientras que otros hablan de cinco partes*» también ha sido bien esgrimida por M.V. García Quintela (1995: 472 y s.), puesto que la quinta parte correspondería, cuando menos, a un centro sagrado común<sup>807</sup>.

Como se ha señalado, tal criterio podría constataarse arqueológicamente en el yacimiento de los *carietes/caristios* de Gastiburu (Arrazua, *BI*), donde se localizan cuatro gradas<sup>808</sup> fechadas entre los siglos IV y I a.C. en torno a lo que parece ser un agujero de poste. Tanto su excavador, L. Valdes (2009: 140), como otros investigadores (Almagro-

803 Los cuatro reinos cedieron su porción de tierra fronteriza para crear Mide, una quinta provincia central y cuatripartita a su vez, puesto que en cada uno de estos territorios tenía lugar una de las cuatro fiestas estacionales: Munster-*Samain*, Connaught-*Beltaine*, Ulster-*Lughnasad* y Leinster-festín de Tara. Cada provincia, a su vez, se subdividía en cuatro partes y un centro, lo que daba un total de 25 cantones (García Quintela, 1995: 473 y s.; García Fernández-Albalat, 1999b: 177 y ss.). También era tradición irlandesa la existencia de cuatro ciudades fuera del mundo; cuatro eran los druidas principales (Sterckx, 2003: 255); y el paisaje mítico cutripartito también aparece en la batalla de *Mag Tured*, en el *sid Immaram Mael Duin* y en la navegación de los *Ui Corra* (Le Roux y Guyonvarc’h, 1986: 220 y ss.). De hecho, en el pasaje del combate de *Mag Tured* aparece este concepto de la totalidad de cuatro druidas en torno a un centro mágico, como es una fuente sagrada que, al arrojarse hierbas, da la vida a los guerreros sumergidos en ella (*Ibid.*: 103).

804 Montaña de mayor altura en los Montes Cámbricos cuyo nombre en galés significa ‘cinco ríos’.

805 Côtes-d’Armor, Ille-et-Vilaine, Loire-Atlantique, Morbihan y Finisterre.

806 Notre Dame du Lannac’h, Saint Telo, Saint Laurent, Saint Roch (Hascoët, 2003: 13 y ss.).

807 M.V. García Quintela (1995: 473) fue más prudente al respecto del carácter regio del quinto lugar celtibérico que en lo referente a otros centros “de entronización”, como *A Ferradura* (*vid. supra* § 4.2.II.5), puesto que –a nuestro juicio– el parámetro cosmológico cuatripartito pudo albergar en la Hispania Céltica organizaciones políticas de diverso grado.

808 Son cuatro plataformas orientadas al orto y ocaso solsticial que conforman un conjunto cerrado en torno a un espacio central, y en las que no se ha documentado ninguna actividad conocida tipo defensa, necrópolis, habitación, producción, etc. (Valdes y Pujana, 2002; Valdés, 2005 y 2009).

Gorbea, 2006b: 355) interpretamos allí una asamblea supralocal sagrada en la que confluían cuatro comunidades del territorio bajo la advocación de alguna divinidad (Olaetxea *et alii*, 1990: 165; Valdes y Pujana, 2002: 250; Valdés, 2005: fig. 8).

Otros indicios de la importancia del marco cuatripartito podrían estudiarse a través de la iconografía prerromana, como, a modo de hipótesis, podría desprenderse de los motivos centrales de las estelas cántabras de Zurita (Piélagos), Barros I y II (Los Corrales de Buelna) y Lombera I (Rasines) (Peralta, 1996; Torres Martínez, 2010: 726 y s.). Aunque F. Marco (1978) ha relacionado tales símbolos como una asociación entre torques y crecientes lunares<sup>809</sup>, es igualmente interesante enfocar la interpretación desde la composición cuatripartita que aparece en varias de estas estelas, puesto que los cuatro ¿torques?, que engloban a sus unidades respectivas, se disponen en torno a un centro onfálico común (Fig. 216).

Al igual que sucede con las estructuras ternarias, las fuentes medievales y etnográficas de la Península Ibérica aportan un interesante corpus de cuatriparticiones míticas, territoriales e identitarias semejantes a las descritas para el mundo céltico que permiten reforzar tal concepto en las sociedades hispanocélticas. La existencia de este esquema para estructurar los mundos míticos y humanos más básicos en la Edad Media y en el Folklore y las múltiples conexiones con otras simbologías prerromanas que tienen dichas tradiciones suponen fenómenos de pervivencia fundamentales para analizar la Hispania Céltica.

Evidentemente, no todos los elementos del folklore o usos en los que intervengan cuatriparticiones se han de entender como continuidades célticas. De hecho, las inscripciones de símbolos cuatripartitos fueron muy frecuentes en mojoneras de piedra o árboles, al menos desde época romana, y durante los deslindes de la Edad Media y Moderna<sup>810</sup>; y también son habituales los topónimos que aluden a cruces de caminos<sup>811</sup>. Por esta razón, es preferible centrarse en aquellos testimonios que puedan aportar más información.

Algunas leyendas y relatos épicos de la Península Ibérica refuerzan la importancia de las cuatriparticiones en la cosmovisión hispanocéltica del mundo y del Más Allá. Por ejemplo, en la *Vida de San Amaro*, un relato de navegación mítica al Otro Mundo difundido hacia el siglo VII desde la Península Ibérica y que tiene notables elementos de tradi-



Fig. 216- Motivo central de la estela de Barros I (Corrales de Buelna, S), en el que destacamos el esquema cuatripartito con punto central.

ción céltica (*vid. infra*), el Paraíso Terrenal es cuatripartito: el Paraíso es un castillo con cuatro torres de las que fluyen cuatro ríos, con una tienda de campaña gigante mágica en la que hay cuatro fuentes que inducen al sosiego y a olvidar las penurias (Kinkade, 1977: 520 y s.).

En otros casos, la distribución territorial tradicional podría interpretarse junto a los restos arqueológicos existentes. Tal y como señalamos en un trabajo anterior (Balbín *et alii*, 2007: 94 y s.), éste sería el caso del rito de agregación que tenía lugar en la mencionada ermita orensana de San Torcuato, donde acudían las parroquias de Las, Eiras, Laias y Ourantes (Fig. 217-I). La existencia de un altar prerromano junto a la ermita y la cercanía del *oppidum* de San Cibrán de Las, en el que se documentaron epígrafes de *Iovi* y *Sadu Uladu*, sugiere que el lugar era un punto central y supracomunal de un territorio cuatripartito tutelado por una divinidad propiciatoria de la paz en el territorio (Olivares, 2002: 186; Álvarez *et alii*, 2004: 239; García Quintela y Santos, 2004: 68).

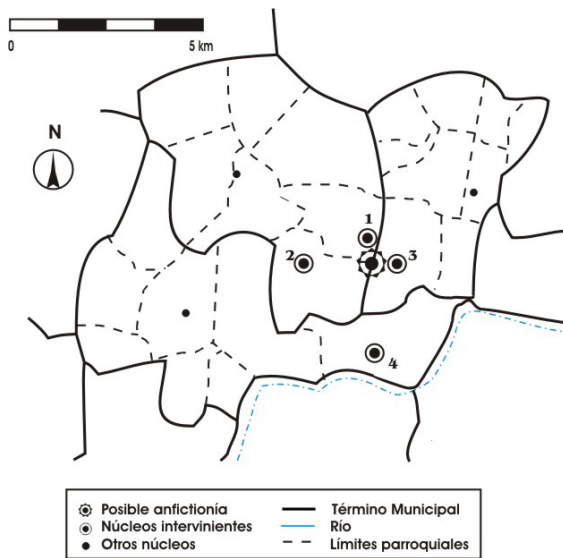
En ese mismo estudio también señalábamos cómo la división cuatripartita aparece en la ermita del Santo del Alto Rey, en la sierra homónima de la provincia de Guadalajara (Balbín *et alii*, 2007: 91 y ss.). Allí convergen tres arciprestazgos –Atienza, Hiendelaencina y Galve de Sorbe– y los términos municipales de cuatro poblaciones serranas –Aldeanueva de Atienza, Prádena de Atienza, Gascuña de Bornoba y Bustares (Fig. 217-II). A pesar de la aparente falta de documentación arqueológica prerromana en tal lugar, aquí podría acreditarse la existencia de nociones cuatripartitas en las sociedades celtibéricas por la propia esencia sagrada y supracomunal de una montaña estéril, tutelada por un Cristo o santo difuso que bien podría haber sincretizado a una divinidad tipo *Taranis*, especialmente por la realización de cuatro montones de piedras en cada

809 La interpretación de los crecientes lunares parece demasiado arriesgada.

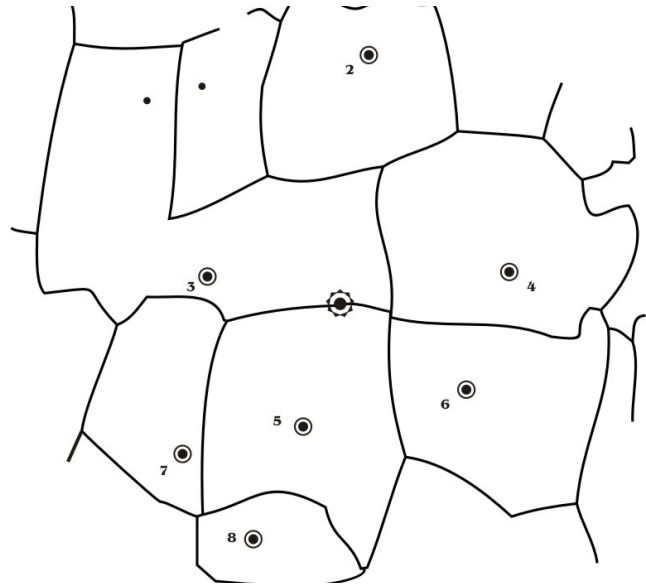
810 *Vid. supra* § 4.2.1.2. Un vistazo al nomenclátor de los mapas topográficos oficiales de España muestra varios mojones de los cuatro términos, como los concernientes a Épila (Z), Ambrona (SO) o Xeraco (V).

811 Conocemos topónimos en los que no se puede aventurar pervivencia histórica alguna, como el *abrevadero de los cuatro caminos* en Madrid (MTN 408) y el paraje de *Cuatro Calles* en la sierra de Guadarrama, o que una ermita cerca de Ajofrín (TO) se denomine *de los cuatro caminos* (Santos Vaquero, 2001: 108).





I



II

Fig. 217- División territorial en torno a las ermitas de (I) San Torcuato en Orense y (II) el Santo del Alto Rey en Guadalajara, en los que se puede apreciar la estructura cuatripartita de las parroquias y pueblos, probablemente pervivencia de espacios simbólicos hispanocélticos.

una de las vertientes del Alto Rey por los peregrinos para ayudar a las ánimas (Fernanz, 1985: 303; Herrera *et alii*, 1990: 58).

Tradiciones como las del Alto Rey vinculan la estructura cuatripartita con el fenómeno de origen, cuando menos, céltico de la metempsicosis. Como se analiza más adelante (*vid. infra* § 4.3.II.4.a), los *amilladoiros*, que así se denominan en el Noroeste, constituyen un fenómeno íntimamente ligado a la tradición prerromana que se manifiesta en numerosos ejemplos en el Centro-Oeste peninsular (Taboada, 1965: 15) y, sin duda, tienen un paralelo directo en los *cairns* de la Europa Atlántica (García Fernández-Albalat, 1999a: 31; Almagro-Gorbea, 2006a).

Otro caso aducible es la *Peña de los Cuatro Jueces*, en la que tenía lugar la asamblea entre los concejos asturianos de Pola de Siero, Gijón, Villaviciosa y Sariego, y que afianza la existencia de cuatriparticiones en la Hispania Céltica. Esta peña se sitúa en la cumbre del Monte Deva, cerca de Gijón, lo que permite vincularla a la bien conocida divinidad céltica *Deva* (*vid. infra* § 4.3.II.3.a). El fenómeno de agregación étnica en las sociedades prerromanas en torno al concepto de cuatripartición se constataría en las cuatro poblaciones de Tudanca > \**touta-n-ca* ‘del pueblo’ y, en Soria, en las cuatro comunidades<sup>812</sup> que confluían en *La piedra de los tres obispos* de Trébago > \**treb-aco* ‘el pueblo’ (Romero y Albertos, 1981: 207 y ss.; Lázaro y Lázaro, 1997; Palomero, 2006).

Como bien muestran anteriores testimonios, el esquema cuatripartito hispanocéltico también podría rastrearse a través de los puntos axiales vinculados a la sacralidad prerromana y posteriormente sincretizados en santos, ermitas o hierofanías marianas. Este es el caso del *castaño de la*

*Espina* (Colunga, O), sobre el que se apareció la virgen de Loreto y en el que, según la tradición, se podían «juntar cuatro párrocos a jugar a la brisca» por ser la división entre parroquias (Abella, 1996: 145). Los cuatro lugares de la Merindad de Valdivielso (BU) también se reunían en torno a la encina de Quecedo (Valdivielso, 2002). Más parecido todavía a un *drunémeton* sería el santuario de Ntra. Sra. de la Carrasca de Bordón (TE)<sup>813</sup> y el de la homónima de Villahermosa (CR), la cual, como su propio nombre y cánticos laudatorios indican, se apareció en una encina “entre cuatro mojoneras”<sup>814</sup>.

Como ha analizado M. Almagro-Gorbea (1995a y 2009), la frecuente organización territorial cuatripartita de la Edad Media en el centro de la Península Ibérica coincide con la relativa continuidad demográfica y de ubicación de los asentamientos prerromanos en áreas como Albarracín (Almagro-Gorbea, 1995a), y evidenciaría la dimensión jurisdiccional y étnica de estructuras políticas similares en la Hispania Céltica (*vid. supra* § 4.2.II.2 y 4.b). El sistema de cuatro *cuadrillas*, *collationes* o *sexmas*<sup>815</sup> fue un esquema de estructuración del territorio en el que las distintas comunidades conformaban una unidad supracomunal con atribuciones judiciales, militares e identitarias muy marcadas. Los pecheros de Soria se agrupaban en *cuadrillas* y cada una elegía en asamblea un *cuadrillero*, que era su máxima autoridad, pues convocaba a los vecinos pecheros para tratar los asuntos que les concernían, cobraba los impuestos y participaba en la elección del procurador. En

813 Entre Teruel y Castellón: Bordón, Mirambel, Olocau y Tronchón.

814 “Entre cuatro mojoneras / te apareciste la primera, / te pusieron a escoger, / y escogiste Villahermosa”, reza el cántico principal a la Virgen de la Carrasca de Villahermosa (Nieto, 2003: 426), pese a que no se ajusta a la división territorial medieval ni moderna.

815 Llama la atención que las *sexmas*, que aluden etimológicamente a seis partes (DRAE, 2001), también fueran originariamente estructuras cuatripartitas.

812 *Vid. nota 432.*

el Sistema Ibérico, entre los cuatro alcaldes de las cuatro *collationes* —que a su vez se dividían en cuatro *cuadrillas* o *sexmas*— salía elegido el *Juez*, una figura que, como *prae-co*, era un cargo político y militar (Gargallo, 1984: 36 y 48; Mantecón, en Almagro-Gorbea, 1994: 58).

Las características de estas instituciones medievales de la Península Ibérica coinciden con la función que F.J. Fernández Nieto (1999: 198) aprecia en el *Drunémenton* prerromano, en tanto que lugar en el que se sucedía la elección de jefe militar y en el que, probablemente relacionado con la celebración de banquetes como el del rey Luern o el de los celtas (Posidon., *Fr.* A295, en *Athen.* IV 152b), también se reafirmaban y ritualizaban los compromisos de la comunidad. Este tipo de celebraciones supracomunales cíclicas en torno a espacios cuatripartitos subsistieron a la religión e instituciones romanas (Dobesch, 1980: 405 y s.) y tenían potestad para juzgar delitos mayores, redistribuir impuestos o dirimir alianzas y reconciliaciones. Tal acto de solemnidad estaba auspiciado por la sacralidad del lugar de celebración, que, como en los casos presentados, ha continuado manifestándose en la tradición jurídica, en el folklore peninsular (Caro Baroja, 1974: 356 y ss.) y en otros tantos petroglifos semejantes.

En definitiva, aunque las representaciones de símbolos cuatripartitos o cuadrados con cruciformes son habituales en la Península Ibérica desde el Bronce Final a época moderna (González y Barroso, 2003: 98 y s.), los estudios sobre orientaciones arqueoastronómicas, las fuentes clásicas y medievales y un elevado número de testimonios del folklore, relacionados entre sí con frecuencia, permiten deducir la importancia de los modelos cuatripartitos en la mentalidad de la Hispania Céltica. Así se podría interpretar la grabación en piedra de un disco cuatripartito en la acrópolis de la Citânia de Sanfins (Sanfins, Paços de Ferreira, *P-O*) (Almagro-Gorbea, c.m.).

De acuerdo con un fenómeno similar en la Europa Céltica, se ha de proseguir en la investigación de las aplicaciones de dicho esquema a todos los campos de la cosmología de las comunidades hispanocélticas. Los ámbitos de aplicación más relevantes atañerían a la división en cuatro partes de los mundos ultraterrenos, del territorio adyacente a cada comunidad y de los grupos supracomunales en los que éstas se desenvolvían. No obstante, ello no debe impedir rastrear la existencia de estos esquemas en otros ámbitos de las sociedades de la Edad del Hierro de la Península Ibérica, ni, por supuesto, llevar a proponer este modelo como el único existente. La noción cuatripartita en este contexto sólo debe considerarse una de las predominantes y, hoy por hoy, la mejor documentada.

### Otras particiones

El número ideal de partes en las que las sociedades de la Hispania Céltica estructuraban su cosmovisión es un tema

tan arduo como artificial. Toda búsqueda de unos esquemas numéricos constantes e inamovibles está basa en retazos de realidades culturales complejas y heterogéneas que, además, los investigadores congelamos de forma artificiosa y diseminada para generalizarlas en la Edad del Hierro.

Aunque haya recurrentes testimonios que apuntan hacia la importancia pancéltica de los principios tripartitos y cuatripartitos, estos fundamentos tuvieron que desarrollarse de forma paralela a otros esquemas propios de cada tradición cultural y a lo largo de la Protohistoria.

Esta realidad se agrava ante la idiosincrasia misma de la forma de alcanzar aspectos intangibles e ideológicos tales como las divisiones ideales. Además de la carga subjetiva que los investigadores podemos verter en toda interpretación de las orientaciones astronómicas de una estructura prerromana y de la predisposición o inventiva de los autores clásicos, el estudio del folklore de la Península Ibérica aumenta considerablemente la confusión en torno al tema del número. La confusión numérica que ha fundamentado los conceptos más variopintos de la cultura popular o la cantidad ideal de veces que se debía realizar un rito para la activación o desactivación de una intencionalidad mágica (*vid. infra* § 4.3.III.2) no ayuda a priori al estudio de las particiones en la Edad del Hierro.

No obstante, y antes que dar por imposible cualquier avance al respecto, lo verdaderamente importante es que tal variedad ejemplifica en la Hispania Céltica un panorama también heterogéneo. Es más, teniendo en cuenta la importancia de la bipolaridad y de la estructuración tripartita, cualquier otro esquema numérico es posible combinando, reduplicando y añadiendo centros onfálicos a unos y otros. Por esta razón, y atendiendo a las divisiones medievales en cuatro, seis o doce comunidades (Almagro-Gorbea, 1995a), se hace necesario plantear en próximos estudios si éstas igualmente pueden responder a distinta escala de las organizaciones asamblearias de orden local, tribal o regional hispanocélticas.

Por ejemplo, la organización de la cofradía de *La Caballada* de Atienza (*GU*), interpretada como pervivencia celtibérica por Fernández Nieto (1997:199), se componía de seis miembros más un jefe anual, y entre las divisiones forales en los reinos hispánicos destacan las mencionadas *sexmas*. Cabe señalar que los eduos se dividían al menos en seis *pagi* y que la distribución en seis partes del territorio podría estar manifestándose en la estela de Lombera II<sup>816</sup>. Este último ejemplo entra en conflicto con la interpretación cuatripartita que se deriva de las otras estelas de la zona (*vid. supra*, Fig. 216). Por tanto, debe invitar a repensar la importancia que se da a este tipo de representaciones. Igualmente, la relación de los seis o siete *ri-tuath* que formaban la asamblea más baja desde la base en la mitología

816 En una cara presenta seis arcos en torno a un centro, mientras que en la otra aparece esculpido un disco de cinco brazos sinestrogíros (Peralta, 1996).

“celto-irlandesa” con la festividad de la *Caballada* y la de *Santerón* (Fernández Nieto, 1997: 189; García Fernández-Albalat, 1999a: 39) implica un gran ejercicio comparativo<sup>817</sup>, aun cuando no faltan elementos históricos<sup>818</sup> y míticos de raigambre indoeuropea (Sergent, 2004: 268-272) y leyendas en la Península Ibérica que también vinculan la partición territorial en siete partes a pasajes escatológicos de posible origen célticos<sup>819</sup>.

El nueve también es un número representativo en la cosmología indoeuropea (Sergent, 2004: 270 y s.), en algunos elementos rituales prerromanos –como los escalones de los altares (Correia, 2010: 150-152)– y del calendario céltico (*vid. infra* § 4.3.II.3.b), y podría estar presente en la mención del Bronce de Botorrita I a *Tritanos de los Statulicos, hijo de Lesso, vindex de los Novantuta*. Según P. de Bernardo (2010: 135) este testimonio apunta hacia un magistrado de una circunscripción compuesta por nueve comunidades, lo cual no desentona con la importancia de esta fracción en nueve en la Tradición Oral de la Céltica y de la Península Ibérica (Alberro, 2005b).

En última instancia, la división en 12 partes también podría encontrar paralelos en toda la tradición organizativa europea desde momentos arcaicos. Esta estructura aparece en los primeros preceptos jurídicos (Alvarado, 1986: 219) sobre las tribus griegas (Pl., *Lg.* VIII 745), las doce cuartas de la *Roma Cuadrata* y la asamblea del *Drunémenton* gálica, compuesta por 12 tetrarcas (Guenon, 1976: 66).

\*

El estudio comparado de las fuentes arqueológicas, las grecolatinas, las históricas y de las tradiciones populares muestra la importancia entre las comunidades de Hispania Céltica de nociones cosmológicas tripartitas y, muy especialmente, de las cuatripartitas. El conocimiento por los pueblos hispanocélticos de los esquemas astronómicos que determinan el comportamiento del mundo animal, vegetal y físico que les rodeaba les permitía interactuar con su contexto, pero también proyectaba una visión cuatripartita a otros sistemas culturales que no tenían por qué depender de tal estructuración. Así, aspectos del mundo cosmológico, como las partes del mundo y del territorio de la comunidad, la configuración de etnias y, junto a ellas, los motivos iconográficos y decorativos documentados arqueológicamente se impregnaron de esta simbología.

817 La relación entre la gradación jerárquica de las sociedades irlandesas míticas establece que hay un supremo rey de Irlanda *ri-ruarech* –‘rey de reyes’– y unos 30 ó 35 *ri-tuath* –‘reyes del pueblo (o de la tribu)’–, si bien B. García añade una categoría intermedia de cinco reyes de las cinco provincias. A falta de más datos, debemos considerar que su denominación de *ard-ri* –‘alto rey’–, coincidiendo literalmente con la advocación de la mencionada ermita del Santo del Alto Rey, es fortuita.

818 Entre otros, siete fueron los reyes romanos y siete eran los tipos de personas del código Justiniano.

819 Junto a un ciervo de oro escondido en el monte de Sofán (Carnota, Muros, C) se halla un barril de veneno que si se toca mata a todos los vecinos de las siete parroquias más próximas (González Fernández, 1989, en Alonso Romero, 2002b: 125).

Este hecho no impide que dentro del necesario panorama polimórfico de unas sociedades cambiantes en el tiempo y en el territorio –o incluso en función del rito o mito concreto– hubiera diversos tipos de divisiones de los espacios simbólicos y distintas particiones con las que se organizaba el mundo exterior según parámetros locales.

Tal y como se analizará a continuación, dentro de estos esquemas de estructuración mítica y territorial en la Hispania Céltica se ha de valorar la importancia ritual, social y económica de los puntos onfálicos en las sociedades prerromanas. La relevancia del centro, ya fuera un pozo, una peña, un árbol, etc., permite inferir que esos lugares tendrían consideración de *nemeton* presidido por alguna divinidad y que en él se desarrollarían rituales de agregación y de resolución de disputas. El hecho de que algunos castros hispanocélticos hayan sido límites para términos municipales posteriores<sup>820</sup> parece mostrar un fenómeno de antropización del paisaje en época histórica. No obstante, es factible proponer que algunos de estos *omphaloi* de estructuras tripartitas y cuatripartitas pudieran haber originado núcleos de población, como expresaría *Nemetobriga* (Puebla de Trives, OR), que acabaron absorbiendo a las comunidades que en ellos confluían y generando un fenómeno identitario ya apreciado en la Céltica (Gerritsen y Roymans, 2006).

#### 4.3.II.2.B.- PUNTOS Y MOMENTOS DE CONEXIÓN CON EL OTRO MUNDO

Los puntos y momentos de conexión con el Otro Mundo eran lugares, elementos físicos u ocasiones a través de los cuales se canalizaba la comunicación con lo sagrado o con el Más Allá, ya fuera con las divinidades, con los antepasados o con otras fuerzas y seres del Inframundo o de la naturaleza. A este respecto, es necesario distinguir entre los conceptos de *territorio mítico del Otro Mundo*, *centro cósmico-punto onfálico* y *punto axial*, en el cual además se pueden diferenciar los *ejes cósmicos-axis mundi* físicos y los *momentos axiales* (Fig. 218).

Aunque el punto de conexión con el Más Allá se suele considerar un lugar o elemento concreto, como se analiza más adelante (*vid. infra* § 4.3.II.3.b), la reconstrucción del calendario mítico hispanocéltico evidencia la creencia en que ciertas fechas eran también un **momento axial** de comunicación con las divinidades y con el Otro Mundo. Además de todo tipo de rituales y sacrificios propios de cada comunidad prerromana, parece común la trascendencia de las efemérides astronómicas de tipo solar y lunar. La relación de los solsticios, equinoccios, lunasticios y ciclos cuadregesimales –entre otras efemérides– con algunas divinidades psicopompas permite inferir la reedición cíclica de momentos de especial comunicación con el Otro Mundo, cuando no la ruptura de las barreras entre el mundo de

820 Véase en Cáceres El Castillejo, entre Salvatierra de Santiago, Robledillo de Trujillo y Zarza de Montánchez; y el Castillejo de la Hoya, entre Berzocana, Aldeacentenera y Garciaz (Martín Bravo, 1999: 199 y § 85).



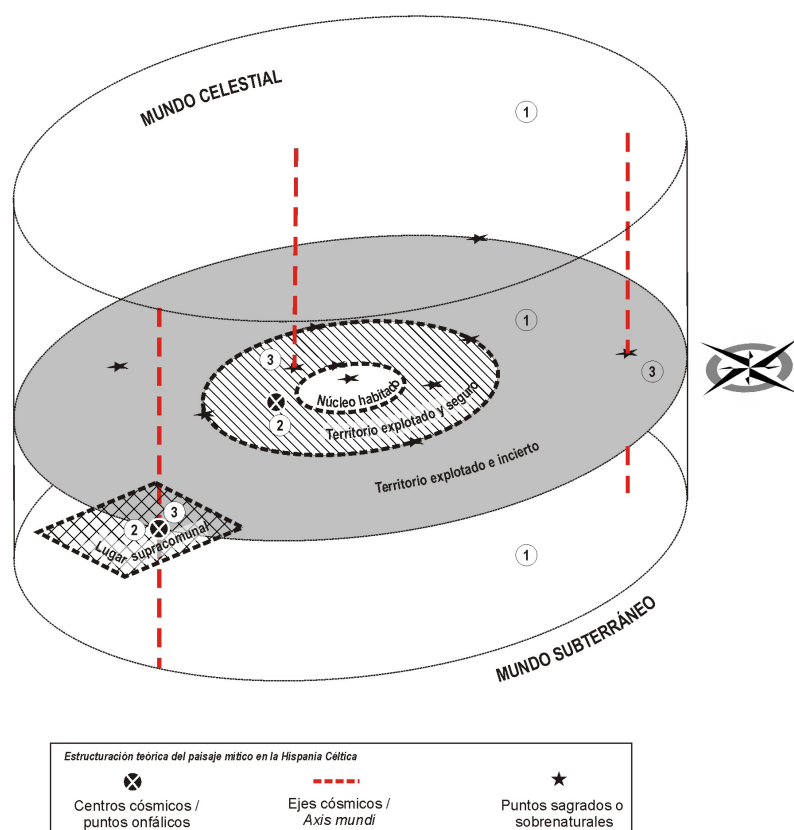


Fig. 218- Esquema de los conceptos de territorio mítico del Otro Mundo (1), centro cósmico-punto onfálico (2) y eje cósmico-axis mundi (3) propuestos para el contexto hispanocéltico.

los vivos y de los muertos y la consiguiente presencia de las ánimas en los dominios antropizados. Las fiestas de *Sa-main* y de *Beltaine*, antagónicas y complementarias, serían las principales encrucijadas entre ambos mundos.

Otro momento axial muy interesante estaría aparejado a la muerte. El fuego y el proceso del paso del difunto al Más Allá se convertirían en vehículos de mensajes de los vivos a sus antepasados y viceversa. La quema de cartas en las piras para los difuntos que hacían los galos (Diod. S., B.H. V 28, 6→) reforzaría la funcionalidad de los ajueros y las armas en las tumbas de la Hispania Céltica como elementos que el fallecido portaría al Otro Mundo. Del mismo modo, la creencia prerromana de que la muerte abría los canales entre ambos mundos y de la cotidianidad de algunos seres del Más Allá podría evidenciarse en las tradiciones populares de transmigración de almas, según las cuales las almas eran, entre otros, los gatos, mariposas o pájaros que aparecían en el escenario de una expiración<sup>821</sup>.

El estudio de los **lugares físicos** de especial relevancia y comunicación con el Más Allá debe tener en cuenta el ca-

rácter mítico no sólo de puntos concretos de la naturaleza, sino también de amplias zonas en los que no tenía por qué haber elementos centrales. Así, dentro de la geografía mítica de las comunidades hispanocélticas podría haber extensiones del territorio por las que vagarían de forma paralela e incontrolada seres y ánimas del Otro Mundo, lo cual no implica que hubiera un punto central dentro de los mismos. Uno de los espacios con más posibilidades para albergar estas características serían las necrópolis (Arenas, 2010: 96 y ss.). Sin embargo, en otros casos es difícil determinar en qué medida se tomaba la parte por el todo o viceversa, como sucedería a la hora de considerar la sacralidad de toda una montaña o sólo de su cumbre, la de un bosque o la de un árbol del mismo, o la del curso de un río o sólo un punto de su orilla. Además, parece claro que hay que superar la visión expresada por diversos autores, como el propio Caro Baroja (1985: 155-165), en relación con los pueblos del Norte y ultrapirenaicos, sobre *cultos naturalistas* de dioses o genios “de las montañas”, “de las fuentes”, “de las cuevas” o “de los bosques”, sino que se trata de divinidades con mitologías complejas y alternantes.

Un concepto básico que distinguiría los lugares de conexión con el Otro Mundo sería su diferenciación simbólica respecto al resto de elementos del territorio y que, precisamente, tales cualidades determinarían el carácter y la relevancia misma del lugar dentro de la geografía mítica de la comunidad hispanocéltica en la que operaba. Las

821 Esta creencia céltica coincide con tradiciones de la Península Ibérica en las que los animales e insectos son reencarnaciones de los difuntos, cuyas leyendas se hallan relacionadas con puntos axiales que habría que considerar hispanocélticos. Dos ejemplos gallegos de este principio se constatan en San Andrés de Teixido, santuario coruñés «no cabo do mundo» (Luque, 1992: 55), y en el monte Ladaíro, en la provincia de Orense (Taboada, 1949: 122 y s.) (vid. *supra et infra*).

causas por las que algunos de estos lugares adquirirían tal condición respecto a otros lugares similares, como se ha señalado, tuvo que depender de factores antropológicos universales y de planteamientos míticos locales, pero también de otras causas. De una parte, es evidente que la mitología céltica pudo asumir la sacralidad ancestral de algunos lugares y determinar que ciertos sucesos o designios fueran clave para elevar un espacio a tal categoría. Además de vaticinios y observaciones astronómicas, ejemplo de ello podían ser los árboles quemados por rayos<sup>822</sup> o la localización de hachas calcolíticas –“piedras de rayo”–, puesto que el rayo era símbolo de una divinidad superior tipo *Taranis* (vid. *infra* § 4.3.II.3.a y IV.1).

Por otro lado, algunas comunidades también pudieron esgrimir razones míticas para legitimar pretensiones político-económicas de posesión de los territorios del entorno. Teniendo en cuenta la existencia en la Antigüedad del fenómeno de sacralizar los límites<sup>823</sup>, no sería extraño que en el mundo prerromano se crearan puntos de conexión con el Otro Mundo ex profeso.

Los textos clásicos y los testimonios arqueológicos muestran la relevancia de estos centros y ejes cósmicos entre algunos pueblos célticos, lo cual favorece el rastreo del fenómeno a través de estructuras singulares como los santuarios, *nemetoi* de frontera, altares, depósitos de materiales y de sacrificios o aras hispanorromanas que parecen continuar estas creencias. La existencia de puntos similares en la geografía mítica de las tradiciones medievales y etnográficas de la Península Ibérica y de la Europa Atlántica y continental también puede aportar un esbozo general de parte de la cosmología de la Hispania Céltica. Esto no es óbice para ser conscientes de que muchas leyendas fueron construidas en épocas muy posteriores.

El abanico de lugares y elementos que se evidencian como puntos de conexión con el Otro Mundo en estas sociedades aparecen constantemente en este trabajo por su preeminencia en rituales sociales, económicos y religiosos de distinto tipo y motivación, razón por la cual es preferible no redundar en lo ya señalado. Los lugares más habituales serían propios de la naturaleza con independencia de que se construyeran recintos o de que albergaran otros hitos artificiales. Grosso modo, se trataría de promontorios, algunas montañas y sus cimas, desfiladeros y centros de valles y mesetas; cruces de caminos; puntos de agua, como manantiales, pozas, ríos y lagos, así como puntos destacados en ellos, como puentes, vados, desembocaduras y confluencias de ríos; bosques y árboles; roquedales con formas especiales, abrigos y cuevas, etc.

Otros *axes mundi* del imaginario hispanocéltico podrían haber sido contruidos ad hoc con finalidad mítica, como postes y pilares, o proceder de mitificaciones de elementos de culturas anteriores, como los monumentos megalíticos o petroglifos. Asimismo, algunos de estos puntos axiales y onfálicos pudieron evolucionar hasta convertirse en poblados, como evidencia el conocido *omphalos* de *Lugdunum-Lyon* (Audin, 1962; *Id.*, 1979: 98 y ss.; Le Roux, 1962: 638 y ss.) y el de *Mediolanum-Milán*, aunque se trata de un topónimo del que existen más de 70 testimonios en Europa (Jullian, 1914; *Id.*, 1921; Guyonvarc'h, 1961: 142 y ss.; Vadé, 1974). En el caso de Nemetóbriga, la capital de los *tiburos* en las cercanías de Trives Viejo o de Puente Navea (Puebla de Trives, OR), la relación entre el río Navea –antiguamente *Naviola* (González y Fernández-Vallés, 1964)– con la diosa *Nabia* se manifiesta tanto filológica como epigráficamente (*HEp*, 2, 1992, 579) y podría mostrar la transformación de un santuario vinculado a tal divinidad guerrera, psicopompa y garante de pactos (vid. *infra* § 4.3.II.3.a). El espacio ritual de la cúspide de *Ulaca* (Solosancho, AV) también pudo haber generado el asentamiento posterior.

La denominación de *punto axial* y *punto onfálico* puede inducir a confusión en tanto que el primero alude a un eje cósmico de conexión entre mundos, y que el *umbilicus* romano (Plin., *N.H.* XVIII 331) o el *omphalos* (Gr. ‘ombligo’) igualmente aparecen en la Antigüedad como canal entre los mundos de los vivos y el Más Allá (Daremberg y Saglio, 1969: 1114 y s. § *mundus*; Eliade, [1949]: 350 y ss.; *Id.*, [1951]: 21-26; Tibon, 1981: 71 y s., 282 y s.; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 211). A nuestro juicio, utilizamos el término onfálico para definir la cualidad añadida del lugar o elemento para ejercer como aglutinador identitario de una comunidad prerromana. Esto es, cualquiera de los *axes mundi* físicos podía desarrollar la función de lugar central absoluto tanto para un pequeño grupo prerromano como para una confederación de pueblos, pero no todos los ejes cósmicos tenían por qué tener características anfictiónicas ni constituir el origen de una división mítica del territorio –tripartita, cuatripartita, etc.– sobre la que se construyera todo lo demás.

La existencia de estos **ejes cósmicos** en la Céltica ha sido estudiada por distintos investigadores (Loth, 1915; Dumézil, 1954: 27 y ss.; *Id.*, 1966: 345 y ss.; Guyonvarc'h, 1961; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 209 con refs.; Sterckx, 2003: con refs.) y puede explicarse en los contextos célticos sin necesidad de grandes influencias exógenas. Al igual que sucederá con el *mundus* clásico (Macr., *Sat.* I 16.18), los *axes mundi* célticos tenían influencias ancestrales mediterráneas e indoeuropeas que muestran un eje cósmico en el que concurría la dimensión celestial, terrenal e infernal. Esta comunicación, no necesariamente positiva, podía ser unidireccional de la persona para con el ser o hecho divino, o bidireccional si tenía lugar una cratofanía o si había consecuencias mágicas aparejadas (vid. *infra* § 4.3.IV.3).

822 En Pajares (CU) existe una encina denominada “*El Dios*” por haber salvado a personas del impacto de rayos (Arenas, 2010: 92).

823 En el contexto romano el acto de deslinde era un ritual sagrado porque se realizaban sacrificios a *Jupiter Terminus* antes de plantar el cipo y, por tanto, su alteración era un sacrilegio que estaba castigado con la muerte (Sículo Flacco, *Th.* 104-105) (Piccaluga, 1974: 112 y s.).

La importancia del **centro onfálico** se ha de analizar en tres niveles territoriales, familiar, comunal y regional, según fuera el lugar de agregación de una estructura familiar –el hogar–, de unidades de poblamiento como *oppida*, castros y aldeas (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 212) o de comunidades étnicas dispersas en el territorio en lugares de marcado carácter anfictiónico supralocal o en recintos sagrados de entidad “nacional” (Loth, 1915; Eliade, [1951]: 21 y ss.).

Los testimonios arqueológicos, literarios y etnográficos de la Europa Continental y Atlántica referentes a piedras centrales son numerosos<sup>824</sup>. En la tradición popular de la Península Ibérica aparecen igualmente relacionados con divisiones del territorio de carácter sagrado (*vid. supra*), e, incluso, los frecuentes cipos también en áreas de montaña y brañas de toda la región cantábrica podrían ser elementos demarcadores y de convergencia de grupos ganaderos (Torres Martínez, 2011: 457). No obstante, este tema se ha de plantear con reservas, puesto que cualquier estela prerromana no debe considerarse como centro cósmico, como se ha pretendido señalar en el caso de la necrópolis vettona de La Osera (contra Baquedano y Martín Escorza, 1998: 89). En esta tesitura se hallan también otros cipos del área galaico-lusitana asociados a castros, como los de Beiro (Carballeda de Avia, *OR*), Cendufe (Viana do Castelo, *P-VC*) o Cortinhas (*P-VR*). También debería interpretarse más como punto axial que como lugar supracomunal Postoloboso (Candeleda, *AV*), donde coincide la existencia de un santuario a *Vaelico* (*vid. infra* § 4.3.II.3.a) con una piedra singular delante de la ermita dedicada a San Bernardo<sup>825</sup> (Fernández, 1986: 965).

Los pueblos hispanocélticos también pudieron haber dado a algunas elevaciones el mismo significado de eje cósmico que evidencian leyendas y mitologías de la Europa Atlántica y Germánica. La mención de Avieno (*Ora mar.* 645-652) a la “*Columna del Sol*” de la Galia –una peña saliente en las fuentes del Ródano que se ha identificado con la Dammastock, entre los cantones de Berna, Valais y Uri (Sterckx, 2003: 252 y s.)– coincide con distintas narraciones acerca de una “*columna universal*” entre el cielo y la cima de una montaña a modo de *umbilico*, sin la cual el cielo se desplomaría, una creencia propia de la

escatología céltica (*vid. supra* § 4.3.I.3)<sup>826</sup>. El estudio de testimonios populares como la *Pena Morcegueira*<sup>827</sup> (Pena Graña, 1991: I, 59; Tenreiro, 2002: 4) o la plantación simbólica de un mayo en la cima del monte Toloño<sup>828</sup>, entre la Rioja y Álava, junto al cual se desarrollaban reuniones supracomunales y relacionado etimológicamente con el dios *Tulonius* (Barandiarán y Manterola, 2000: 914), infiere la existencia de otras montañas sagradas como la mencionada por Justino (*Ep.*, XLIV 3, 6→) en la *Gallaecia* en otras sociedades de la Hispania Céltica.

Un estudio de Fernando Alonso Romero de 1999 sobre las leyendas gallegas y asturianas que versan sobre una viga de oro y otra venenosa o sobre un armazón de vigas de oro también refuerza un concepto céltico, cuando menos, del “eje del mundo”.

Aunque es difícil documentar arqueológicamente en todas las sociedades prerromanas la creencia en ejes cósmicos, hay algunas representaciones nítidas. Una de ellas es la columna que se alza sobre el lomo del caballo de Calaceite (*TE*), trimaterio procedente de una rica tumba de la necrópolis de Les Ferreres y fechado en el siglo VI a.C. También hay testimonios arqueológicos de posibles postes, como el que pudo haber en Gastiburu (*vid. supra*), pero raros. No obstante, la conocida importancia del árbol cósmico<sup>829</sup> en mitos y leyendas atlánticas, con similares funciones a las de las columnas de la Céltica, abre un enorme campo de análisis en la Península Ibérica. El estudio de fuentes históricas, literarias y etnográficas de España y Portugal evidencia la simbología de postes y árboles vinculados a la

826 Este concepto aparece en la literatura medieval bretona, como la *canción de Jodaël*, que alberga un pasaje onírico en el que una columna universal unía el cielo y la más alta montaña en medio de Bretaña (Sterckx, 2003: 253). Esta composición mítica está bien atestiguada arqueológicamente dentro del contexto sincrético galorromano y germano en las denominadas *columnas de Júpiter* (Hatt, 1989) o *cavalier à l'Anguipède*, donde es manifiesta la asimilación con *Taranis* (Debal, 1968; Aldhouse-Green, 1989: 123-187).

827 La leyenda de esta piedra señala que fue puesta por la Virgen María y que si se cae se acaba el mundo (Pena Graña, 1991: I, 59; Tenreiro, 2002: 4).

828 En la cima del Toloño coinciden tres términos municipales: Labastida y Peñacerrada (*VI*) y San Vicente de Sonsierra (*LO*). En la ladera del monte alavés existe la ermita de San Ginés, mientras que en la cima todavía se aprecian las ruinas de la ermita de Toloño. Allí se reunían los pastores de Berganzo, Peñacerrada, Labastida y de otros pueblos de alrededor para festejar la plantada y retirada de un *mayo* a inicios y finales de la temporada de pastos. También mataban una oveja para la fiesta que allí se hacía (Barandiarán y Manterola, 2000: 914).

829 La identificación de la columna universal con los árboles sagrados es patente en la mitología de la Europa Atlántica y de Centroeuropa (Frazer, 1922: 196-199; Sterckx, 1994: 18 y s. con refs.). En Bretaña, la villa mítica armoricana de Ys se sumergió en las aguas porque se taló una gran encina que era el eje de la ciudad (*Id.*, 2003: 253). Otro caso paradigmático es el *Donarseiche*, un roble sagrado de *Thor* entre los germanos alamanes de Geismar (*ALE*), cuya tala fue ordenada por Ingles, obispo de Maguncia, y ejecutada por San Bonifacio en el 723 (Frazer, 1922: 198). Igualmente, a finales del siglo VIII Carlomagno ordenó la destrucción del templo sajón de Eresburgo-Obermarsberg (Marsberg, Westfalia) y de un bosque sagrado en el que se hallaba un tronco denominado *Irmisul*, considerado entre los sajones la *columna universal* que todo lo sujetaba (Rodolfo y Meginhardo, *Trans. S. Alex.* 2→; Eliade, [1949]: 435 y s.) y equiparable al *Yggdrasill*, el árbol cósmico de la mitología escandinavo-germánica.

824 En la Edad del Hierro de Europa Central hay testimonio de *omphalos* ya en el siglo V a.C. en Pfalzfeld en Renania. Además de los señalados anteriormente, también son conocidos los de Kermaria-en-Pont-l'Abbé, del siglo IV a.C., y el de Turoe en Irlanda, del siglo I a.C. (Kruta y Bertuzzi, 2008: 20). La importancia de las piedras onfálicas en Irlanda queda recogida en corpus de Literatura Oral, como el *Ugainn Mor* ‘el gran ombligo’ de Irlanda en Tara (*Leabhar Gabhála*, 221) (Rees y Rees, 1961: 146 y ss.; Loth, 1915 y 1926; Le Roux y Guyonvarc’h, 1986: 304). El *Mabinogi de Llud y Llewelys* señala su existencia en Inglaterra (Loth, 1915), y en la tradición francesa existe la *piedra del medio del mundo* de Amancy, en la Alta Saboya (Deonna, 1926; Sterckx, 2003: 254). Véanse también las piedras de juramentos y entronización (*vid. supra* § 4.2.II.5).

825 Enfrente de la ermita había una piedra hincada a la que se ataban los perros para que el santo, por medio del rito de la cauterización, los preservara de la rabia (Fernández, 1986: 965).



sacralidad cristiana y a otros ritos ajenos a la liturgia católica cuyos fundamentos y paralelos europeos remiten a la cualidad de *axis mundi* de árboles sagrados y onfálicos entre las comunidades hispanocélticas (*vid. supra* § 4.2.II.5 *et infra* § 4.3.II.4.b).

Además de las conocidas menciones al culto a los montes en la Península Ibérica por los autores grecolatinos (Mart., *Ep.* I 49→; IV 55, 23→; Avien., *Ora mar.* 645-652) y posteriores (Just., *Ep.* XLIV 3, 6→; Braul., *Vita* [11] IV 7-11<sup>830</sup>; Mart. Bracar., *Corr. Rust.* VII 4→), la importante tradición oral adscrita a montañas de la Península Ibérica y los numerosos cultos cristianos en cimas de España y Portugal revelan un amplio campo de estudio para profundizar en la relevancia cosmológica de los montes, las divinidades que en ellos se alojaban y otros tantos factores ideológicos inmersos en los cultos prerromanos (Albertos, 1974; Alberro, 2002b: 28 y ss.; García Quintela y Santos, 2008).

Los puntos de agua naturales en cualquiera de sus versiones abren una amplia tipología de *axis mundi* que merecen obras específicas sólo para el análisis de los datos arqueológicos y epigráficos que remiten a contextos religiosos pancélticos (Vaillat, 1932; Bourgeois, 1986; *Id.*, 1992: 36 y s.; García Fernández-Albalat, 1999b: 177 y 187; Alberro, 2007). La tarea pendiente a este respecto es cartografiar en zonas concretas dichos datos y los innumerables testimonios populares y lingüísticos de fenómenos mágicos, seres del inframundo y viajes piscopompos asociados a promontorios, ríos, manantiales, pozas y lagos, así como lugares especiales asociadas a ellos, como confluencias, puentes y vados (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 223 con refs.; Marco Simón, 1994; Tenreiro, 2002: 53 y ss.; Alberro, 2005a: 203). A este respecto, el trabajo realizado por A. Balboa (2005: 40) en relación con la *raiña Lupa* –la reina/*moura* que interactuó legendariamente con el apóstol Santiago– demuestra bien la topografía mítica que evidencia el rastreo de este tipo de testimonios: Lupa, que vive dentro del Pico Sacro y esconde un tesoro en un pozo, conduce a abreviar a sus caballos por galerías hasta el río, también está relacionada con un *Ponte dos Mouros* cercano.

Así pues, si a los conocidos depósitos acuáticos en ríos, lagos, pantanos, charcas, etc. (Torres Martínez, 2011: 461 y ss.), se suma el vínculo de estos lugares con deidades célticas –Airón, *Nabia*, *Deva*, etc. (*vid. infra* § 4.3.II.3.a)– y con creencias de muerte y renacimiento, como los *pozos airones* de la Península Ibérica (Lorrio y Sánchez, 2002; Salas, 2005) y los testimonios de *divona* y de otras tradiciones europeas (Laurent, 1997: 98; Olivares, 2002: 219 y ss.; Aldhouse-Green, 1995a: 89 y ss.; Allason-Jones, 1996), es

posible profundizar en el conocimiento de las creencias en la Hispania Céltica y en la reconstrucción de los paisajes míticos de comunidades específicas.

Esta misma trascendencia se ha de señalar en el estudio etnoarqueológico de la trascendencia mítica y social de las cuevas, piedras y berrocales, donde ya se ha indicado que coinciden elementos ctónicos, acuáticos, divinos, ritos de paso, ceremonias de entronización, actos juraderos, etc. (*vid. supra et infra*). En este sentido, la simbología sobrenatural de las puertas de muralla y de los cruces de caminos desde el mundo prerromano (Str., *Geog.* III 3, 7→) al medieval (Mart. Bracar., *Corr. Rust.* XVI 5→; González Reborado, 1990: 45; Jourdan, 1992: 174 y nota 11) y moderno también muestra algunos actores intervinientes en el paisaje mítico prerromano. Las encrucijadas, lugares simbólicos en el que todo encontraba su destino, bien pudieron ejercer de fronteras limiales vinculadas al Más Allá, como demuestra el abandono de ancianos y enfermos (*vid. supra* § 4.2.III.7), el entierro en ellas de nonatos, las estructuras vinculadas a muertos como los majanos de ánimas (*vid. infra* § 4.3.II.4.a) o el desarrollo de asambleas vecinales medievales.

Sin intención de profundizar más en la enumeración, las llanuras son uno de los territorios de conexión con el Otro Mundo más difíciles de constatar en la Hispania Céltica y de ubicar dentro de la geografía mítica de una comunidad. La importancia simbólica de este concepto mítico está presente en la Literatura medieval de la Europa Atlántica (Alonso Romero, 2002b), y sólo algunos testimonios arqueológicos, como la mención galaico-lusitana a la *Crouga Magareiaica* ‘piedra de la Llanura’ (García Fernández-Albalat, 1999b: 184 y s.), permiten focalizar de nuevo este fenómeno en torno a árboles y piedras onfálicas en campos abiertas. A este respecto, trabajos como el de F.J. Fernández Nieto (1997: 186) sobre la ermita de Santerón (Algarra, CU) evidencian la capacidad para investigar la Hispania Prerromana desde nuevos planteamientos e hipótesis.

Para finalizar, hemos de insistir –una vez más– en que toda división por nuestra parte de la cosmología en la Hispania Céltica es un ejercicio de sistematización, puesto que los conceptos de *centros onfálicos* y *ejes cósmicos* serían totalmente compatibles. De hecho, creemos acertado acabar este capítulo con un etnotexto recogido por Jordán y De la Peña (1993: 278) en Yetas, en la sierra de Segura (AB). En él, más allá de la cuestión pragmática, el deseo de que los rayos caigan en los pozos aflora la relación en el imaginario de la Hispania Céltica del mundo celestial con el infernal y las consecuencias que ello implicaría para las comunidades preindustriales, incluidas las hispanocélticas:

*Que el granizo no caiga  
sobre estos sembrados.  
Que la piedra se vaya  
para otros poblados.  
Que los rayos caigan  
en los pozos.*

5

830 En el monte Distercio, hoy día conocido como el cerro de la Cogolla (Berceo, *LO*), se instaló el eremita San Millán de la Cogolla, donde sufrió «las varias y arteras tentaciones, y las asechanzas que de parte del antiguo engañador de las almas» (Olarte, 1976: § 4). Llama la atención que este lugar de la sierra de la Demanda también se conociera como monte de San Lorenzo (Balboa, 2005: 112), sabiendo del trasfondo sincrético de este santo.

*Que el Señor no nos dé  
su enojo.  
Que criemos bien a nuestro hijos,  
y a nuestro ganado.  
Díselo a Santa Bárbara,  
que está a su lado.*

10

#### 4.3.II.2.C.- EL OTRO MUNDO

La cosmología céltica admitía la existencia de mundos paralelos en los que vivían otros seres mágicos, míticos y las almas de los difuntos, como en los de otras sociedades de la Antigüedad, y es bien conocida la utilización del término gaélico *síodh* o *sídh* para referirse a este concepto céltico (Le Roux, [1970]: 147 y ss.; Mac Cana, 1970: 64 y s.; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 220 y s.; Sterckx, 2003: 258; G. Hily, 2003). La denominación de estos espacios como *Más Allá*, *Infierno*, *Otro Mundo*, *mundo de ultratumba* o *inframundo* contiene características intrínsecas que, de aplicarse al contexto céltico sin ser precisadas, podrían reducir el concepto a una dimensión intangible y nefasta en la que sólo se hallan las almas de los difuntos. Por ello, aunque utilizaremos todos los términos indistintamente, se prefiere el término *Otro Mundo* porque admite la existencia de espíritus y de otros seres de naturaleza no humana sin implicar ubicación física concreta ni jerarquía entre ellos.

El estudio comparativo de las fuentes clásicas y etnoarqueológicas permite inferir en la Hispania Céltica la creencia en un Más Allá paralelo al mundo de los vivos y caracterizado por rasgos aparentemente opuestos, como ser tangible e inmaterial y, a su vez, subterráneo, aéreo y geográficamente concreto (Sergent, 1995a: 355 y ss.; Sterckx, 2003: 258). Todos estos mundos, ya fueran ciertos territorios del entorno o dimensiones invisibles, tenían la misma consideración de realidad paralela, en la que coexistían seres de distinta naturaleza y donde tenían lugar distintos procesos míticos y sociales que articulaban la vida de la comunidad. Por consiguiente, además del conocido mundo subterráneo y de la constante comunicación de seres prodigiosos con los mortales, también debemos suponer en la Edad del Hierro zonas del paisaje inmediato o remoto que eran territorio de tales seres, de espíritus y de sus cualidades mágicas. Evidentemente, las creencias variaban en el tiempo y estarían adaptadas a cada sociedad.

El Otro Mundo estaba presente en el entorno de cada comunidad hispanocéltica con un carácter sobrenatural y en una ubicación geográfica concreta de su territorio. Esta hipótesis se plantea, en primer lugar, sobre la importancia del simbolismo favorable y aciago que implican los esquemas célticos de la frontera y de división cuatripartita del territorio geográfico revisados anteriormente (*vid. supra* § 4.3.II.1.a y 2). La observación astronómica y las orientaciones hacia los puntos cardinales considerados positivos y funestos serían fundamentales, como se aprecia en las *tro-*

*ménie* bretonas (Laurent, 1997; Arzur y Labbé, 1997; Hascoët, 2003) y en otros estudios de paisajes simbólicos de la Hispania Céltica, como el de San Pedro de Cereija en Lugo (Ayán, 2005)<sup>831</sup>. Pero, además de las antedichas orientaciones pancélticas, las topografías míticas y la ubicación del Otro Mundo para cada comunidad bien pudieron depender de características locales, de elementos del territorio con especial vinculación mítica con el Más Allá, como pozos, cuevas o la línea del horizonte (*vid. infra*). Ambas opciones son sumamente interesantes para el estudio de los espacios simbólicos de los castros y *oppida* de la Hispania Céltica.

Otro Más Allá hispanocéltico con forma física inequívoca era el **mar/océano**. Su simbología tendría que ver, no sólo con la equiparación del inmenso fondo submarino con un valle o pradera idílica (Velasco López, 2001: 435 y ss.), sino también por albergar en algún punto una isla en la que algunas almas alcanzarían el Paraíso. Este topos indoeuropeo es bien conocido en la Isla de los Bienaventurados o Eliseas de las mitologías griega y romana (Pin., *Olim.* II, 68-78; Plut., *Consol. ad. Apoll.* XXXVI; *Id.*, *De fac.* XXVI→) y en las fuentes literarias irlandesas y bretonas de los siglos VII-IX (Ross, 1967: 332; Pokorny, 1994: 47-49; Milin, 1993: 97; Aldhouse-Green, 1997: 35; Merdrignac, 2001: 168 y s. y 173; Tenreiro, 2002: 11). La existencia de leyendas similares en la Península Ibérica referentes a islas mágicas cercanas<sup>832</sup> y a santos navegantes que alcanzaron el Más Allá, como San Borondón y San Amaro (*vid. infra* § 4.3.II.2.d y 3.a), permite inferir tal creencia en la Hispania Céltica (Alonso Romero, 1991a y 1991b; García Fernández-Albalat, 1999b: 177).

Sin embargo, ligado a este tema surge la duda de si este Más Allá oceánico pudo estar presente tanto en las zonas costeras como entre las comunidades del interior de la Hispania Céltica. Ante tal disyuntiva cabe establecer dos hipótesis igualmente interesantes. De una parte, parece evidente que mientras los grupos costeros pudieron haber desarrollado mitos marítimos más elaborados basados en islas del Paraíso, los pueblos del interior bien pudieron conceder más importancia al mundo subterráneo, a los ríos, pozas y

831 En la Península Ibérica existen otros territorios donde es viable reconstruir estas topografías míticas a través de la Arqueología y de las fuentes literarias y etnográficas posteriores. Leyendas como las *Pisadas del Diablo* de Frías de Albarracín y Calomarde, en Teruel (Fig. 127), merecen estudios específicos a fin de cartografiar sobre el terreno las más que posibles relaciones con la topografía mítica de poblados celibéricos cercanos, como El Castellar.

832 F. Alonso Romero (1993; 2002b: 127 y ss.) advirtió con acierto que el último salto legendario que da Santiago Matamoros a lomos de su caballo celestial desde Finisterre a Compostela era en realidad hacia el Océano, hacia la Isla del Paraíso a donde se dirige el Sol. La costa atlántica de la Península Ibérica registra varias leyendas relacionadas con el Paraíso, como la *Magna Insula Solistitionis* que visitó Trezenzonio en el siglo XI frente a Galicia, la de *los Aventureros de Lisboa*, etc. (García Quintela y Santos, 2008: § 5). Otras leyendas de islas que aparecen y desaparecen también manifiestan estas creencias, como la de San Borondón en las Islas Canarias. La relación del mito de San Borondón con el monje irlandés del siglo VI San Brandán de Clonfert es evidente (Hernández González, 2002) y, por tanto, están vinculadas con el género de los *immrama* de la Europa Atlántica (*vid. infra* § 4.3.II.2.d).

lagos, más aún cuando incluso hasta el siglo XX el Océano era un paisaje ya mítico en sí mismo por lo remoto: en caso haber concebido el final de la vida en el océano, éste sería un lugar más mítico que físico. En segundo lugar, la relación de divinidades como *Nabia* y *Deva* con el transporte de las almas y las aguas, tanto en ríos de interior como en islas costeras –véase la de *Deva* (Castrillón y Soto del Barco, *O*)–, y con leyendas de embarcaciones milagrosas (vid. *infra* § 4.3.II.2.d) también permite pensar en que el concepto de Paraíso insular bien pudo estar extendido también entre las comunidades hispanocélticas de la Meseta (Marco Simón, 1994).

Otro gran ámbito donde ubicar el inframundo es el **subsuelo**, ya sea en pozas y lagos, en el corazón de montañas o bajo poblados y campos de cultivo. Como se ha referido al tratar la cosmogonía y la escatología (vid. *supra* § 4.3.I), las fuentes clásicas<sup>833</sup> coinciden con numerosas tradiciones de las Islas Británicas, Centroeuropa y de la Península Ibérica en la existencia de un mundo subterráneo paralelo (Sébillot, 1904: 235 y § 4). Los datos que definen este posible inframundo céltico son poco precisos y de características polimórficas, lo cual es totalmente viable dada la variabilidad territorial y temporal de la Céltica. Se trataría de esquemas distintos de conceptos similares, como ocurre con la dificultad de ubicar estos en el mundo subterráneo, aéreo o mítico.

Muchas leyendas de la Península Ibérica corroboran la creencia en un mundo subterráneo, como las que en Galicia describen que los arados tocan los tejados de las casas de los *mouros* que habitan bajo tierra (Tenreiro, 2002: 2), la ciudad entera que se oculta bajo la *Llamúa* de Arancedo (El Franco, *O*) (AA.VV., 1997: 15) o los gnomos que habitan las simas del mítico monte Moncayo (*SO*) según la leyenda de G.A. Bécquer [1992]. En ocasiones este submundo aparece como más grande y más hermoso que el de la superficie<sup>834</sup>, o bien como una Isla del Paraíso como la que pudo visitar el monje gallego Trezenzonio en el siglo XI (Díaz y Díaz, 1985), pero un único Más Allá.

Sin embargo, otras leyendas de la Península Ibérica y de la Europa Atlántica evidencian una sucesión de **varios inframundos** (Balboa, 2005: 126). La navegación mágica de isla en isla de ciertos personajes pseudohistóricos como *San Amaro*, texto muy difundido en la Península Ibérica desde el siglo XV pero retrotraíble al siglo VII (Kinkade, 1977), muestra un Más Allá en el que cada una de las cinco islas a las que arriba el santo podrían representar el viaje

mágico por cada uno de los mundos subterráneos hasta alcanzar el último de ellos, el Paraíso Terrenal (Fig. 219). La originalidad de algunos detalles del *Viaje de San Amaro* respecto a otros *imrrana* o viajes míticos irlandeses y bretones en los que podría haberse inspirado (Kinkade, 1977: 521 y ss.), unida a otros parámetros de origen céltico que todos estos viajes comparten y a la coincidencia de rasgos infernales con otras leyendas de España y Portugal<sup>835</sup>, admite localizar en la Hispania Céltica la creencia de que el *sídh* estaba estructurado en varios estadios o círculos. Otros mitos populares relativos a la sucesión de submundos se han de tomar con más prudencia<sup>836</sup>.

En cuanto a las características y los moradores del Inframundo hispanocéltico, las distintas fuentes analizadas, como el periplo de San Amaro, permiten inferir la distribución de distintas entidades sobrenaturales en varios niveles o lugares. Es evidente que las tradiciones no deben ser tomadas como guías de los inframundos hispanocélticos, pero éstas sí recogen a grandes rasgos las posibles características de la cosmología prerromana. De hecho, de acuerdo a la relación etimológica de los *moros/mouros* con las ánimas-demonios (Menéndez Pelayo, 1978: 292), la constante presencia popular de estos seres en el territorio mítico podría señalar que el alma adquiriría distintas connotaciones tras la muerte.

Los textos grecolatinos y las tradiciones coinciden en poblar el Paraíso con las almas inmortales de los difuntos más virtuosos (Luc., *Phar.* III 446 y 456). Esta tierra, agradable y de vida juvenil y eterna, está situada miticamente al Este, una de las orientaciones favorables bien conocida en la Céltica (Kinkade, 1977: 518 y s.; Sterckx, 2003: 258) (vid. *supra* § 4.3.II.1.a). La similar ubicación legendaria de otros elementos, ánimas y seres también divinales en montañas y otros puntos axiales del territorio confirma la presencia de divinidades superiores habitando el Paraíso. Así lo demuestra la epigrafía, los teónimos y el folklore, como la presencia en el pico Amboto (1.331 m.s.n.m.) del

835 Por ejemplo, el submundo habitado por gigantes y mujeres crueles de la leyenda gallega anteriormente citada (Martínez Risco, 1944: 142) bien puede equipararse al primer inframundo descrito en el *Viaje de San Amaro* (Fig. 219).

836 Es muy interesante la creencia, desde Asturias hasta Andalucía, de que las *pedras de rayo* –hachas pulimentadas calcolíticas y de la Edad del Bronce– eran clavadas por los rayos en el último de los siete *estados* que había debajo de la tierra (Braga, [1885]: 52; del Pan 1943: 98; García Castro, 1988: 438; Puerto, 2006: 26). El hecho de que durante cien años el rayo o piedra remontara todos los estados –en algunas leyendas cambiando de forma en cada uno (Flores Arroyuelo, 2000: 235)– hasta emerger a la superficie con la forma de hacha parece diferenciar cada una de estas etapas como divisiones mágicas del mundo subterráneo.

A pesar de ser artefactos augurales en el mundo céltico (vid. *infra* § 4.3.IV.1), la existencia del *estado* como medida de longitud tradicional basada en la altura media del hombre –equivalente a 7 pies (170 cm)– y el hecho de que «de ordinario la profundidad de los pozos u de otra cosa honda se mide en estados» (RAE, 1732) –7 estados: 11,90 m (S.A. [1886] 1988: Álava; Martínez, 1975)– dificultan remontar estos estados a submundos de origen céltico. Estos no se manifiestan como entornos diferenciados y con su idiosincrasia, como se muestra en el paraíso insular céltico, en los infiernos clásicos o en los descritos en el siglo XIV en la *Divina Comedia* de Dante.

833 Huelga describir la doble vertiente del Hades en el mundo clásico. Los Campos Elíseos para los héroes y rectos, mientras que las almas impías y criminales estaban abocadas al tenebroso Tártaro y al abismo, donde los ríos son lúgubres y varias las calamidades y castigos (Hes., *Th.* 119-120; Hom., *Od.* XI; Virg., *Ae.* VI 539-627; Plut., *Sept.* XVI 159b; Lucian., *Luct.* 2-8).

834 Este concepto es habitual en las leyendas de *moros* (Tenreiro, 2002; Puerto, 2006: 43). Según una leyenda gallega este mundo se situaba en el centro de la Tierra y en él viven gigantes y mujeres crueles que arrojan sus bebés al monte (Martínez Risco, 1944: 142).



FASE DEL INFRAMUNDO	LUGAR	ELEMENTOS DESTACABLES	DURACIÓN
Interestadio [Frontera limial]	Mar	Inicio de la Navegación	7 días y 8 noches
1er Inframundo [aciago]	Isla de la "Tierra Desierta"	- 5 ciudades y 5 castillos - Poblada por alimañas, hombres feos y crueles y mujeres hermosas. - Mensaje sobrenatural salvador (una voz nocturna)	6 meses
2º Inframundo [positivo]	Isla de la "Fuente Clara"	- Tierra sana y alegre - Vida humana de extrema longevidad (más de 300 años)	3 semanas
Interestadio-¿inframundo? [aciago]	El "Mar Cuajado"	- Barcos encallados entre monstruos marinos que se llevan los cadáveres - Revelación sobrenatural salvadora (una doncella acompañada de otras)	
3er Inframundo [neutral]	"Isla Desierta"	- Tierra hostil pero habitada - Animales que luchan a muerte el día de San Juan y que provocan pestes - Hay una abadía con ermitaños - El Paraíso se halla más hacia el Este.	2 días
4º Inframundo [positivo]	Isla del Monasterio de Val de flores	- Tierra hermosa y de abundancia - Monasterio al pie de la sierra - Frailes canosos y virtuosos - Leónites, fraile mágico: * es dominador de leones * indica el camino al Paraíso Terrenal * tiene una revelación sobrenatural (conoce la llegada de San Amaro) * Recibe Baralides (mujer santa) la "rama del árbol del confort", que todo lo calma. - Baralides, mujer divina: * va y viene al Paraíso Terrenal * ha visto y manipulado los 2 árboles mágicos del Paraíso. * es tía de Brígida, habitante del Paraíso	40 días
5º Inframundo [positivo]	Isla del Paraíso- Puerto	- Puerto. Sin incidentes. - Se quedan los hombres de San Amaro - Inicio del viaje del santo al interior de la isla	1 mes
Interestadio [positivo]	Isla del Paraíso- A medio camino	- Viaje de San Amaro solo - Hace noche con ancianos ermitaños	2 días
Interestadio [positivo]	Isla del Paraíso- A medio camino	- Aparece Baralides y le prepara para ir al Paraíso: * Le da una túnica blanca tejida por Brígida - Le acompaña hasta el río	17 días
6º Inframundo [positivo]	Isla del Paraíso- Monasterio Flor de Dueñas [Paraíso]	- Un río hace de frontera del territorio del Paraíso - Descripción del Paraíso: * ubicado sobre una montaña muy alta * es un castillo enorme y de metales preciosos * El castillo tiene 4 torres de las que parten 4 ríos * al pie del castillo, una tienda de campaña gigante mágica con 4 fuentes que permiten un descanso reparador * hay 2 árboles míticos: el de "amor dulce" y "de confort" * también está el manzano del Edén * hay tiendas y árboles altos, pájaros que cantan, niñas felices y doncellas de blanco y rojo * poblado por "dueñas santas de alta sangre" - San Amaro puede ver el Paraíso pero no pasar. No es su tiempo - Se lleva tierra de debajo de los árboles del Paraíso.	1 año para San Amaro (266 para los mortales)
Interestadio [positivo]		- Regreso a la Isla del Monasterio de Val de flores [4º inframundo] - Muerte de San Amaro y enterramiento junto a Baralides y Brígida.	

Fig. 219- Vida de San Amaro (Kinkade, 1977). Sistematización de pasajes y símbolos más destacados para el análisis desde la cosmología céltica.

País Vasco de *Mari/Maitagarri*, un ser supremo de la mitología vasca (Ibero, 1945: 617), como la misma Brígida que viste a San Amaro (Kinkade, 1977: 519 y s.) o la común distribución de Cristo, santos y vírgenes en montañas y manantiales. El viaje de San Amaro también muestra que el Paraíso es el centro de un Más Allá distribuido de forma cuatripartita, puesto que de las cuatro torres parten cuatro ríos junto a una tienda que también alberga cuatro manantiales mágicos (*Ibid.*: 520 y s.).

La Literatura Oral Comparada y la topografía mítica popular también permiten reconstruir un inframundo aciago. Con frecuencia se trata de almas atormentadas, monstruos más o menos antropomorfos, alimañas y otros seres mágicos que se destacan por su actividad nefasta en su *sídh* subterráneo y también fuera de él. Sin embargo, en otras ocasiones estos seres monstruosos son protagonistas de teogonías sociales y divinas de raigambre indoeuropea que replantean el esquema antagónico entre lo aciago y lo positivo. Estos seres son descritos en ocasiones como los primeros pobladores de la tierra, y a ellos se les atribuyen propiedades apotropaicas y tesoros. La isla de seres deformes y malvados que encuentra San Amaro (Kinkade, 1977: 518), la descripción de Gerión por Alfonso X (González García, 1998: 99 y ss.), las narraciones escatológicas populares y algunas leyendas de *mouros* evidencian en Hispania una creencia pancéltica que también perduró en los conocidos *fomoiré* de la mitología irlandesa (Guyonvarc'h, 1980: 17; d'Arbois de Jubainville, 1986: 67 y ss.; García Fernández-Albalat, 1999b: 174; Sterckx, 2003: 259-262).

Una consecuencia del estudio de los *Otros Mundos* hispanocélticos es replantear el concepto mismo de Inframundo ante la constante presencia de estos seres y ánimas en el calendario y en el territorio de las sociedades tradicionales (*vid. infra* § 4.3.II.4.c). Su ámbito de acción refrendaría que el Más Allá céltico era una dimensión paralela a la de los humanos en el plano mítico, pero también su manifestación física y territorial dentro de la geografía mítica de cada comunidad. Esto es, la integración de la **geografía mítica** en la geografía real. En principio, se ha de profundizar en la posible relación entre cada *mundus* de los poblados hispanocélticos con la creencia de que bajo los poblados mismos se pudiera ubicar un mundo subterráneo<sup>837</sup>.

A este respecto es interesante reflexionar sobre la conocida y frecuente localización de los *moros* y *mouros* bajo los castros, como en el castro de Chavaga (Puebla de Brollón, LU) (Ayán, 2005: 150). Desde la Antropología y la (Etno) Arqueología se estiman estas leyendas como constructos contemporáneos de la Otredad, esto es, metáforas creadas por las sociedades posteriores al reinterpretar contextos ya abandonados simbólicamente y funcionalmente (González Reboledo, 1995; González Ruibal, 2003b: 214 y s.). Sin obviar esta hipótesis, desde nuestro punto de vista, la presencia de “moros” en los castros también podría evidenciar la super-

vivencia directamente de una creencia remota de un inframundo paralelo, aunque —ahora sí— totalmente descontrolado por los vivos. De igual modo, como se estudiará más adelante, cabe proponer en la Hispania Céltica la creencia en la existencia de algunos seres de carácter imprevisible que pululaban por el ámbito doméstico.

También, como se ha señalado con anterioridad, se ha de tener en cuenta que alrededor de las comunidades existirían zonas fuera del control mágico de las mismas, y que, independientemente de poder ser explotadas, podrían considerarse territorio del Inframundo. Esta parte del paisaje mítico estaría habitado por seres más o menos funestos —por sus intenciones o por la información que trasmitían— y por las almas de los difuntos (Llinares, 1990a y 1990b). Los trabajos de C. Lisón (1998), X. Ayán (2005) y M. Almagro-Gorbea (2006a) acerca de las procesiones infernales, la toponimia<sup>838</sup> y las piedras de ánimas, respectivamente, son muy ilustrativos de la capacidad de los estudios etnoarqueológicos para profundizar en estos paisajes hispanocélticos de naturaleza incierta.

A tenor de la comparación de fuentes, en este contexto prerromano los seres más malignos o a los que se les tiene miedo parecen no rebasar las fronteras mágicas de las comunidades, puesto que se realizarían rituales mágico-religiosos de delimitación y protección del territorio y de expulsión de espíritus. Ésta sería la función de elementos sagrados, rituales y santuarios de frontera (*vid. supra*). Sin embargo, también se manifiesta inevitable que en momentos muy concretos, como *Samain* y otras fechas del calendario simbólico (Sterckx, 2003: 258), todo tipo de seres del Más Allá vagaran por los propios núcleos de población (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

Por otro lado, la consabida creencia de los celtas en la reencarnación de las almas también puede llevar este mundo de ánimas beneficiosas al paisaje. En este caso, además de la reencarnación en todo tipo de animales, el trabajo de F.J. González García (2001: 338 y ss.) acerca de los ejércitos de árboles que aparecen en las crónicas medievales castellanas evidenciaría en la Hispania Céltica la creencia en la transformación de las almas en árboles y bosques, con la sacralidad y territorialidad de estos espacios que este fenómeno implicaría. Esta creencia tendría su manifestación plástica en el *arte elusivo* que ha estudiado V. Kruta (2000: 429-433).

Sea como fuere el Más Allá en una comunidad hispanocéltica, el espacio y la vida prerromana se articulaba a través de vehículos y medios físicos de comunicación entre ambos mundos. Estos elementos podían ser de naturaleza animal, como los cuervos, caballos y buitres (*vid. infra* §

837 *Vid. supra*, nota 751.

838 Además de los conocidos topónimos relativos a los *mouros* y *moros*, como la *Mourindá* citada por Ayán (2005), sería muy interesante investigar el porqué de la denominación de otros parajes de la Península Ibérica alusivos a las ánimas y los difuntos, como *Tornamueritos* en Brieve de Cameros (LO) y Revillarruz (BU).

4.3.II.3.a y 4.b) y, en especial, lugares que operaban como puntos axiales (Le Roux y Goyonvarc'h, 1986: 281). En este sentido, las fuentes y el Folklore de la Europa Occidental evidencian que a pesar de la importancia mítica de dichos puntos axiales como lugar de conexión entre las distintas dimensiones —ya fueran bosques, roquedales, montañas, cuevas, pozas o ríos—, tales lugares no tenían por qué ser venerados de forma especial ni albergar estructuras duraderas ni rituales específicos. Esta invisibilidad necesita de un análisis del registro etnográfico y etnohistórico que pueda complementar o profundizar en aquellos ámbitos donde la Arqueología no puede avanzar.

Con independencia de la funcionalidad antropológica de las leyendas de paso al Más Allá (Criado Boado, 1986: 251; Llinares y Vázquez, 1990; Aparicio Casado, 1999), éstas evidenciarían en las comunidades prerromanas que el tránsito al Inframundo sólo estaba permitido a los seres del Otro Mundo y a algunos héroes míticos (Sterckx, 2003: 258; Velasco, 2004; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2012: 60). Tal veto del viaje al Otro Mundo al común de los mortales podría reflejar la importancia del mito en ámbitos socioreligiosos como entronizaciones y estructuras jerárquicas en función de mitologías locales (*vid. infra* § 4.3.II.2.d).

Por consiguiente, la excesiva racionalización del mundo por parte de los investigadores debe tener en cuenta que, en sociedades arcaicas tanto de raigambre indoeuropea como mediterránea —como las de la Hispania Prerromana—, los hechos comúnmente considerados como “sobrenaturales” se habrían de analizar integrados en distintos planos de la misma realidad. La ubicación de estos inframundos bajo la tierra o en el cielo es difícil de determinar y, en cierto sentido, es una labor artificial ante la variabilidad de las cosmovisiones que tuvo que albergar la Hispania Céltica. Cabe por ello remarcar la importancia de la heterogeneidad de las concepciones sobre el Otro Mundo y la consideración aciaga de alguna de ellas en función de sus personajes y características. En relación con esta clasificación, aun teniendo en cuenta la dicotomía entre un paraíso agradable y un mundo siniestro poblado de monstruos, también se debe advertir la variabilidad de inframundos en plena consonancia con los distintos tipos de puntos axiales y de viajes psicopompos que se pueden estudiar con esta metodología.

#### 4.3.II.2.d.-VIAJES AL OTRO MUNDO

Las creencias sobre la vida después de la muerte que atribuimos a las comunidades hispanocélticas se han podido exponer con anterioridad, con mayor o menor precisión, en relación con la estructuración del Otro Mundo y con los puntos axiales a través de los cuales se podía penetrar en el Más Allá. Un conocimiento más exhaustivo de esta concepción del inframundo debe responder preguntas acerca de la travesía misma, como quién y cuándo la hacían; si el viaje era inmediatamente posterior a la muerte o cuánto duraba; la existencia de vehículos o de divinidades psicopompas, etc.

En sentido estricto y como en otros tantos ámbitos de la cosmología prerromana, en la Hispania Céltica no hay testimonios arqueológicos inequívocos de la creencia en los viajes psicopompos. El conocimiento de estos viajes en la Edad del Hierro se fundamenta en la interpretación de iconografía vascular y grabados prerromanos y en las descripciones aportadas por las fuentes clásicas (Kappler, 1987; Jimeno *et alii*, 2010: 386). Sin embargo, la combinación de fuentes arqueológicas, la Historia Comparada de las Religiones de la órbita indoeuropea y el estudio del registro etnográfico de la Península Ibérica y Europa (Alonso Romero, 1991a y 2004a; Velasco, 1998; 1999; 2004; Almagro-Gorbea, 2006a; García Quintela y Santos, 2008) permiten inferir también en la Hispania Céltica distintas formas y momentos de acceder al Otro Mundo, independientemente de la ubicación espacial concreta del Más Allá. El momento principal de paso al Otro Mundo era la muerte, pero se pueden deducir otras expediciones en vida como resultado de un viaje mágico realizado por personajes especiales y en situaciones extraordinarias. Esta diversidad de formas responde a variaciones sobre esquemas semejantes de la pervivencia inmortal del alma.

La creencia en la subsistencia del alma de los **difuntos** era una noción generalizada en las sociedades indoeuropeas de la Antigüedad, como el mundo clásico (Hom., *Il.* XXIII 71-73; Pin., *Olim.* II, 56-78) (Dumézil, 1966: 358-362; Velasco, 1998). Era principio básico de los druidas galos (Diod. S., *B.H.* V 28, 6→; Str., *Geog.* IV 4, 4; Caes., *B.G.* VI 14, 5; V. Max., *Fac.* II 6, 10), y las conocidas referencias literarias de que los buitres elevaban al cielo el alma de los guerreros caídos en batalla (Sil. It., *Pun.* III 340-343; Elian., *De nat. anim.* X 22→) y su representación en cerámicas de Numancia y en la ibérica Obulco (Sopeña y Ramón, 2002: 260; Blázquez, 2003a: 73; Jimeno, 2005: n° 295) demuestran la vigencia de este rito y mitología más allá de la Celtiberia. Este viaje del alma sería la última muestra de la creencia en la dualidad y mutabilidad del alma en la Hispania Céltica, que, por ejemplo, ya se ha mencionado en el caso de las metamorfosis de jóvenes y guerreros (*vid. supra* § 4.2.III.3).

En la Hispania Céltica la entrada natural al Más Allá estaba reservada a los muertos. El final de la vida corpórea, tanto por muerte natural como por la muerte violenta del guerrero, implicaba la liberación del alma del fallecido. Sin embargo, la mediación del buitre en la muerte heroica en batalla señala la creencia en un viaje directo al Paraíso reservado a individuos como los guerreros en compensación por su valor. Si se entiende el Paraíso como morada de los valientes y justos, e independientemente del vehículo psicopompo, además del héroe fundador (Sergent, 1999a; Almagro-Gorbea, 2005a), quizás también tendrían semejante acceso directo otros difuntos distinguidos por su relevancia y prestigio social para la comunidad.

La antitética consideración de la exposición de cadáveres en las culturas célticas y el mundo clásico, donde el



abandono del difunto es la muerte más indigna y la más terrible para atormentar las almas (Hom., *Il.* XXIII 181-183), sirve para reflejar la lógica divergencia de aplicación de conceptos transculturales de raigambre indoeuropea e incluso próximo-oriental (*vid. supra* § 4.2.III.7.a y 8.b). Sin embargo, otras formas de acceder al Más Allá sí podrían considerarse comunes a la mitología céltica y grecorromana, como el hecho de que ciertos **individuos especiales** vinculados a la comunidad y favorecidos por la divinidad realizaran en vida uno o más viajes de ida y vuelta al Otro Mundo.

El primer tipo de estos individuos serían los especialistas religiosos a tiempo parcial, como los curanderos y *vates* de la Hispania Céltica, o total, como los equivalentes a los druidas galos (*vid. infra* § 4.3.II.4.d). Tal como también constata la experiencia etnográfica, es posible pensar en estos viajes como forma de abstracción del cuerpo y resolución de males o asuntos desde otra dimensión.

Un segundo grupo de humanos relacionados con el Más Allá lo formaban los héroes fundadores de la comunidad. La identificación en el folklore de la Península Ibérica de travesías semejantes a las de las mitologías próximo-oriental y grecorromana y a la tradición medieval de la Europa Atlántica así lo evidencia (Sébillot, 1904: 423; Sergent, 1999a; Lara Peinado, 2007; Almagro-Gorbea, 2012).

Al igual que sucede con el *mundus* de la mitología etrusco-romana (Daremberg y Saglio, 1969: § *mundus*; Tibon, 1981: 71 y s., 282 y s.; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 207 y 223 con refs.), existen numerosos cuentos y leyendas populares sobre lugares y personajes mágicos a medio camino entre las dimensiones celestiales, terrenales e infernales vetados al común de los mortales. Sólo personajes muy concretos, los héroes, eran los elegidos para acceder al Otro Mundo y salir victoriosos de la empresa, como el frecuente mitema del “tesoro fatídico” subterráneo (Grande del Brío, 1982; Camarena y Chevalier, 1995: § 300 y 301B; Agundez, 1998 y 1999; Sterckx, 2003: 258; Almagro-Gorbea, 2005a; Delpech, 2010)<sup>839</sup>.

El carácter heroico de los fundadores de las distintas comunidades hispanocélticas bien podría haberse sustentado en viajes míticos de ida y vuelta sólo posibles con la concurrencia del favor divino, puesto que, como se aprecia en las cacerías míticas, son los animales representantes de la divinidad los que guían al guerrero al Otro Mundo (Balboa, 2005: 124, 177 y ss.; Velasco López, 2001). Este viaje mítico del héroe fundador también podría haber tenido una faceta social directa vinculada a los soberanos prerromanos si se atiende a las narraciones populares de personajes

que son coronados tras la cópula con moras y otras mujeres mágicas procedentes del Más Allá (Alonso Romero, 1998: 22 y s.; García Quintela y Santos, 2008: 282). Véase el protagonismo de la Reina Lupa en la leyenda de Santiago Apóstol (Balboa, 2005).

Los viajes al Otro Mundo relacionados con santos y santuarios de la Península Ibérica también pueden considerarse adaptaciones cristianas a este tipo de relatos. Además de los santos navegantes (*vid. supra et infra*), lugares y tradiciones como la de la ermita de San Miguel del pico Ereñusarre (Ereño, Arteaga y Cortézubi, *BI*) refuerzan la capacidad mágica de los soberanos para adentrarse en el Más Allá<sup>840</sup>.

En tercer lugar, en la tradición indoeuropea hay guerreros infernales que también poseen capacidad para ir y venir del Inframundo (Velasco, 1999 y 2004). Aunque su naturaleza humana es difusa y, por tanto, podrían ser seres propiamente del Más Allá, este carácter infernal bien podría estar presente en las transformaciones iniciáticas guerreras hispanocélticas. La existencia en la Hispania Prerromana de rituales de iniciación adulta, cuya fase limial podría estar protagonizada por trances de distinta índole (*vid. supra* § 4.2.III.3), ampliaría la posibilidad de viajar al Más Allá a un amplio sector de la sociedad. Esta teoría adscrita en principio a los jóvenes varones no es descabellada si se tiene en cuenta la importancia en estos grupos de la función mágica del mistagogo, así como la creencia prerromana y popular en la *metempsicosis* o transmigración de almas, por la cual se podría traspasar el alma a objetos o piedras en momentos críticos concretos, como batallas o viajes (Sergent, 1995a: 357 y s.) (*vid. infra* § 4.3.II.4.c).

El estudio de los viajes psicopompos de la Hispania Céltica a través de los testimonios arqueológicos, los textos clásicos y otras fuentes posteriores permite precisar su **duración y sentido**. En los viajes de ida y vuelta realizados por personajes especiales se permanecía en el Más Allá un tiempo mítico que no tenía por qué ajustarse al tiempo real del trance físico. En el caso de las ánimas de los difuntos, como ya se ha señalado al tratar de los guerreros caídos en combate, la llegada al Paraíso podía ser instantánea, pero la importancia de otros agentes portadores del alma en estas creencias también debe considerar la esencia del viaje psicopompo como un trayecto.

840 *Vid. supra* § 4.2.II.5: la ermita se sitúa sobre una fortificación y necrópolis medieval (siglos XIII-XVI) si bien pudo tener otra del siglo V (Neira, 2010 y 2011), en correlación con otras ocupaciones de la ladera; desde la punteaguda cima se divisa Guernica, lugar de tradición juradera. Además, está relacionada con ritos circunambulatorios, hay indicios de cuatriparticiones, existe la obligación de visitarla vivo o muerto –como alma– y hay podomorfos inscritos en piedra hechos, según la leyenda, por los pies del Arcángel (Barandiarán, 1972: 80). El sincretismo existente en otros lugares entre San Miguel y el dios céltico *Lug* relaciona aún más este lugar con el Más Allá (*vid. infra* § 4.3.II.3.a). Aunque esta teoría acerca de la capacidad de los soberanos para realizar el viaje psicopompo no fuera viable, no hay duda de la relación entre la soberanía y los puntos de conexión con el Otro Mundo como fuente de legitimidad sagrada.

839 Los trabajos al respecto, bien desgranando leyendas puntuales o bien haciendo compendios de creencias en seres subterráneos, son innumerables en Europa. Por ejemplo, P. Sébillot (1904) le dedicó entero el segundo volumen de su *Folklore*. En España véanse cuentos del tipo *Juanillo el Oso* ya mencionados (Agundez, 1998, 1999a y 1999b; *vid. supra* § 4.2.III.5 nota 550).

Un testimonio tradicional muy interesante que evidencia la creencia hispanocéltica de que tras la muerte proseguía la vida del alma en el Otro Mundo es el rito de poner alimentos en la tumbas de los muertos. Este uso, que puede considerarse el culmen de los banquetes mortuorios con el difunto, es bien conocido en toda Europa desde la Antigüedad (Young, 1977: 38-40) y se documenta arqueológicamente en la Hispania Prerromana en la disposición de alimentos y bebidas junto a los restos del difunto en necrópolis de la Edad del Hierro<sup>841</sup> (*vid supra* § 4.2.III.8).

Estas creencias hispanocélticas son confirmadas por otros interesantes testimonios del folklore de la Península Ibérica y de Europa, como la creencia gallega y asturiana —cuando menos— de que el alma, una vez sepultado el cuerpo, iniciaba un viaje por el río Jordán, para cuya travesía se le dejaban alimentos y bebida al difunto. En la comarca orensana de Castro Caldelas (OR), en el siglo XVII se hacía «*para que el muerto pudiera hacer su viaje por el río Jordán*», mientras que 200 km al Sur, en Santa Isabel do Monte (Terras de Bouro, P-BG), se pudo recoger también la frase que decían al depositar la vasija y viandas junto al ataúd: «*Ahi vae vinho e pao, e cinco reis p'ra pessar's o rio Jordao*» (Hoyos, 1944: 41). En Buscalque, parroquia de San Salvador de Manín (Lovios, OR), esa referencia era puesta en práctica porque había que cruzar —ni más ni menos— el conocido río Limia para enterrar al difunto en la otra orilla (Fraguas, 1973: 64). En relación con esta costumbre, condenada por el inquisidor P. Caravantes en el siglo XVII (Martínez Murguía, [1888]: 228), interesa destacar el vínculo entre la manutención durante el viaje y la importancia del río como símbolo de paso al Más Allá, puesto que se trata de uno de los vehículos psicopompos mejor documentados en la Céltica y en las tradiciones posteriores (Alonso Romero, 2000a: 30; 2004b: 472).

El agua es un elemento de tránsito mágico y de renacer en numerosas culturas (Eliade, [1949]: 299 y ss.) y, como se ha tratado con anterioridad (*vid supra* § 4.3.I), ésta también protagoniza las cosmogonías y escatologías del mundo indoeuropeo. En el contexto cristiano el agua también adquiere connotaciones de renovación de la vida a través de aguas purificadoras, pero la universalidad de este concepto no impide estudiar las características de las creencias existentes en la Hispania Prerromana y en la Europa Céltica. Es más, numerosas tradiciones y leyendas de la Península Ibérica permiten reconstruir el esquema ideológico hispanocéltico sobre el carácter psicopompo del paso de las aguas. Este elemento geográfico no sólo delimitaba la frontera del territorio de los muertos y del Otro Mundo, sino que, además, a través de él los muertos podían alcanzar un Más Allá situado en ocasiones en las islas del Océano que se ubicaban más allá del ocaso del Sol (Almagro-Gorbea y

Gran-Aymerich, 1991; García Fernández-Albalat, 1999b: 177; Alberro, 2002b: 11-28) (*vid. infra*).

Procopio de Cesarea, historiador del siglo VI, refiere que los galos creían en que el último viaje se realizaba a través del agua, testimonio que coincide con la conocida posición de los cursos de agua entre los asentamientos hispanocélticos y sus necrópolis. La recurrente existencia de este patrón topo-ideológico en la Hispania Céltica no hace necesario enumerar todos los casos conocidos. Sirva de ejemplo la posición de la necrópolis celtibérica de Herrería (GU) respecto a su núcleo de El Ceremeño, la de la vettona Mesa de Miranda y su necrópolis de La Osera o la de los célticos de Medellín (Baquedano y Martín Escorza, 1998: 87; Cerdeño y Sagardoy, 2007: 110 y s.; Almagro-Gorbea, 2006c).

Además de topónimos tan sugerentes como el *arroyo de los Muertos*<sup>842</sup> (Madróñera, CC), el romancero castellano y otras leyendas recopiladas en la Península Ibérica recogen innumerables aportaciones sobre lo nefasto de cruzar ríos a ciertas horas o en fechas especiales del calendario<sup>843</sup>, sobre encuentros con el Diablo en los puentes<sup>844</sup>, sobre el amplio espectro de seres mágicos que pueblan puntos<sup>845</sup> y cursos de agua y, en general, sobre la introducción de los vivos en el Más Allá a través de estos. Todas ellas están igualmente basadas en un concepto cuando menos hispanocéltico del paso al Otro Mundo:

[...]

...en Canicosa el pinar  
agüeros contrarios vieron,  
que no son para pasar:

- 25 encima de un seco pino,  
una aguililla caudal,  
mal la aquejaba de muerte,  
el traidor del gavilán.  
Vido el agüero don Nuño:  
30 —Salimos por nuestro mal,  
siete celadas de moros,  
aguardándonos están.

Por Dios os ruego, señores,  
el río no heis de pasar,

842 Este hidrónimo es muy significativo, sobre todo porque en Madroñera se halla el castro de Almorquí del Hierro I y II (Martín Bravo, 1999: 92). Sin embargo, en este caso, como en otros, hay que poner en duda su utilidad para nuestro estudio porque desconocemos la antigüedad del topónimo, que podría aludir a cementerios posteriores, etc.  
843 Por ejemplo en San Juan (Caro Baroja, 1979b), lo cual potencia el significado psicopompo de las fiestas hispanocélticas relacionadas con el solsticio de verano (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

844 Leyendas de estos encuentros se documentan en toda la mítica peninsular como, por ejemplo, en la tradición asturiana (Peña, 2007: 251 y ss.). Este mismo concepto se debe interpretar en los numerosos topónimos de *punto del Diablo*, como el ubicado al oeste del despoblado medieval de Zornoztegi (VT) (Quirós Castillo, 2011: 391 fig. 7).

845 Las leyendas sobre *mouras*, *moras*, *xanas* y todo tipo de seres mágicos que portan al Inframundo a quien interactúa con ellos son innumerables. A lo largo de toda esta investigación se mencionan algunos ejemplos (Alberro, 2002b: 11-28; Tenreiro, 2002).

841 Véanse, por ejemplo, los testimonios de banquetes suntuarios —asadores, calderos, tenazas, parrillas, trébedes o morillos— recogidos en Celtiberia y en Vettonia, o los ajuares de la necrópolis vaccea de Las Ruedas (Lorrio, 1997: 338 y ss.; Cerdeño y Sagardoy, 2007: 119 y s.; Sanz y Romero Carnicero, 2010).

35 *que aquel que el río pasare,  
a Salas no volverá.*

*Respondióle Gonzalvico,  
con ánimo singular,  
era menor en los días,*

40 *mas muy fuerte en pelear:*

*—No digas eso, mi ayo,  
que allá hemos de llegar.  
Dio de espuelas al caballo,  
el río fuera pasar.  
[...]*

Anónimo. Segundo Romance de *Los Siete Infantes de Lara*, c.1000 d.C.

Estas tradiciones podrían mostrar cierto temor prerromano al contacto con este vehículo psicopompo (García Fernández-Albalat, 1999b: 186 y s.), pero otros testimonios permiten inferir una relación más abierta entre las comunidades prerromanas y las almas de los difuntos, al menos en momentos especiales.

La costumbre de que los campesinos lanzaran una cuerda de paja a través del río Tâmega para ayudar a que los insectos fueran al monte Ladairo durante la reunión supracomunal que en su cumbre tenían las comunidades orensanas de Villaza (Monterrey) y Cabreiroá y Pazos (Verín) (Taboada, 1949: 122 y s.), encuentra paralelos en otra tradición recogida por C. Cabal (1931: 385 y ss.) en Asturias y, muy especialmente, en la creencia popular de que los insectos y animales que circundan San Andrés de Teixido (Cedeira, C) son ánimas de los difuntos que peregrinan al lugar para encontrar el descanso eterno, puesto que «*A San Andrés de Teixido vai de morto o que non foi de vivo*» (Luque, 1992: 55; García Fernández-Albalat, 1999a: 59 y ss.).

Este esquema mítico se muestra heredero del mencionado concepto céltico de transmigración de almas (*vid. supra et infra* § 4.3.II.4.c) en piedras, árboles o animales (Aldhouse-Green, 1997: 212; González García, 2001: 338 y ss.; Almagro-Gorbea, 2006a), y manifiesta la bidireccionalidad del viaje psicopompo a través de los elementos de paso que tuviera cada comunidad de la Hispania Céltica. En segundo término, como se ha señalado, se evidencia en ésta y otras creencias atlánticas (Sébillot, 1904: 233) que la cima de algunas montañas era el destino de las ánimas célticas.

La presencia legendaria de ninfas, sirenas y el Diablo en muchos ríos de la Península Ibérica o relacionados con ellos, como en el citado caso de las *Pisadas del Diablo* de Frías de Albarracín y Calomarde en la sierra de Albarracín (*vid. infra* § 4.3.II.3 y 5, Fig. 127)<sup>846</sup>, apuntala el vínculo entre el vehículo psicopompo más visual —la corriente

acuática— y la divinidad prerromana que verdaderamente portaba las almas al Más Allá. Es por ello que la conocida vinculación de algunas **divinidades** hispanocélticas a los ríos (*vid. supra* § 4.3.II.2.c *et infra* 4.3.II.3.a) halla en el trasfondo prerromano de estas leyendas y de otras relacionadas con santos y vírgenes su esencia como deidades portadoras de almas al Otro Mundo.

Un testimonio muy interesante es la extendida relación de San Cristóbal y otros santos con el paso de las aguas en tanto que Hermes portador de las almas. De hecho, aunque algunas tradiciones relacionadas con San Cristóbal puedan resultar equívocas<sup>847</sup>, el santo aparece vinculado con claridad al paso al Más Allá en otros viajes desde el Océano, como se aprecia en una leyenda de Galicia<sup>848</sup>.

Otro buen ejemplo es el culto a la *Senhora das Aguas Feras* (Pédregão Pequeno, Sertã, P-CB), donde coinciden un epígrafe de la diosa *Nabia* y la leyenda de que para pasar un río cercano hay que ofrecer una oración; de lo contrario, el río manda alzarse las aguas y arrastrar al descreído (García Fernández-Albalat, 1999b: 186 y s.). A este respecto, la relación de las principales diosas célticas documentadas en la Península Ibérica —*Brigit*, *Nabia* y *Deva*— con todo tipo de *mouros*, moras encantadas, animales y monstruos que pueblan los ríos y puntos de agua, como más adelante se planteará (*vid. infra* § 4.3.II.3.a), proporciona innumerables testimonios de la función psicopompa de las divinidades en la Hispania Céltica.

Serpientes, jabalís y caballos protagonizan junto a los ríos y pozas otro *topos* de viaje al Más Allá habitual en las leyendas de la Península Ibérica y de la Europa Central y Atlántica que ratifican la importancia psicopompa de estos animales y lugares en Europa Céltica y Germánica (*vid. infra* § 4.3.II.3.a, *passim* y § 4.3.II.4.b). En especial, véase el paso de los ríos a lomos de **caballos** como mitema de los “caballos de agua”.

847 En Boticas (P-V/R) se sumerge a San Cristóbal en medio del río (Almagro-Gorbea, c.p.), y son numerosos los testimonios etnográficos que se conocen al respecto (Bouza, 1963; 1982b: 236 y ss.; Ayán, 2005: 161; García Quintela y Santos, 2008: 262). La difusión transcultural en otras religiones mediterráneas podría haber sintetizado en la Península Ibérica pervivencias prerromanas del valor psicopompo de los ríos.

Sin embargo, se ha de tener cuidado con las tradiciones de sumergir a San Cristóbal en un río, puesto que, además de la propia hagiografía del santo (Montes, 2001: 56 y s.), puede haber otras explicaciones. La primera como forma de atraer lluvias poniendo en contacto directo al ente sagrado con el agua natural. En segundo lugar, como uno de tantos chantajes o castigos a los que se someten los santos en la tradición popular hasta que cumplen lo que se les pide (Veiga de Oliveira, 1984: 152), como sucedía con la efígie de San Pedro en varias localidades de Navarra o en la sierra de Segura (Frazer, 1922: 106; Jordán y De la Peña, 1993: 287). En Jaraíz de la Vera (CC) se rogaba: «*San Bernabé / a las tres ha de llover / y si no llueve / chapuzón con él*» (Lorenzo Vélez, 1981d: 34).

848 Una leyenda de San Pedro de Cervás (Ares, C) narra cómo San Cristóbal fue a visitar mágicamente en barca de piedra la ermita de la Virgen de Chanteiro. Este viaje desde el Océano a tierra firme es bien conocido en la Literatura Oral de la Península Ibérica y Europa Atlántica pero, además, coincide con que la misma Virgen de Chanteiro también se apareció en una fuente —*Fonte da Virxe*— tras llegar igualmente en barca (Cebrián Franco, 1982: 167; Piñeiro y Gómez, 1998: 33). *Vid. infra*.

846 Además de esta leyenda en la que el Diablo no puede cruzar el río (Lázaro Polo, 2008: 29 y s.) y las anteriormente citadas acerca de la relación entre el Demonio y los puentes (*vid. nota* 844), existen otras al respecto. Para las sirenas, *vid. infra* § 4.3.II.4.c.



A. Pena (2004: 141 y s.) y A. Álvarez Peña (2007: 251 y ss.) han recogido con acierto tradiciones orales de Asturias que relacionan el caballo blanco, el agua y el paso al Más Allá con los cuentos de Trasancos (C) y Asturias, respectivamente. Unas narraciones, como la del *Caballín Blancu* de Molleda (Corvera), coinciden con otras europeas<sup>849</sup> al describir cómo un équido infernal porta irremediabilmente a su jinete hacia el agua —el mar, un río o un pozo— y, por tanto, le conduce a la muerte. Como demuestra la leyenda portuguesa citada al inicio del capítulo (Martins Sarmiento, 1998: 165 § 2), este mitema convive en la Península Ibérica con otras versiones del mismo concepto pancéltico en el que el caballo aparece literalmente como puente mágico al Otro Mundo, o en aquellas en las que un caballo y su jinete realizan un salto mágico sobre un río.

Ejemplos de esta creencia son las leyendas del jinete portugués que saltó un cortado del río Sousa en Aguiar de Sousa (Paredes, P-O) en plena caza de un venado/demonio (Coimbra, 2005: 11), o el que hizo Pero Gil con su caballo sobre un profundo barranco kárstico y río en Tramacastilla, en la sierra de Albarracín (Inf.: Almagro-Gorbea); otro salto descomunal fue el del caballo de Santiago Apóstol entre ambas orillas del río Esla, entre Villanófar y San Cipriano de Rueda (LE), dejando sus huellas en las rocas de La Penilla (Puerto, 2006: 111).

Las huellas de équidos legendarios vinculadas a moras, serpientes, cuevas y peñas y especialmente a santos y héroes míticos, como Santiago Matamoros o San Lorenzo (Martínez Ángel, 1998; Coimbra, 2005; Puerto, 2006: 110 y ss.; Álvarez Peña, 2010: 62), aportan rasgos muy interesantes para analizar la función psicopompa del caballo en la Hispania Céltica con independencia del agua. Las leyendas peninsulares protagonizadas por caballos mágicos son numerosas y permiten trasladar el tema psicopompo a otros paisajes míticos del territorio, especialmente montañas. Testimonio de ello serían las huellas del caballo de Roldán en una montaña de la comarca de Valdeorras (OR) y en una peña del monte da Cidade (Riveiro, C) (Feijóo, 1733: V 16, 4; Balboa, 2005: 82), y las del caballo de Santiago en rocas como la Peña del Moro de Codesal, en La Carballeda zamorana (Crespo, 1978: 62).

El mítico salto de este caballo desde el monte Teleno a la localidad de Chana de Somoza (Lucillo, LE) (Puerto, 2006: 111), donde el teónimo Teleno se ha de vincular a la divinidad hispanocéltica *Tuloni* (vid. *infra* § 4.3.II.3.a), también permite intuir en la cosmología prerromana la faceta psicopompa del dios o la entrada al Más Allá en tal lugar. Esta composición mítica es viable dada la conexión sin-

crética entre Santiago Matamoros, San Lorenzo y *Lug*<sup>850</sup>, semejante a las existentes en los contextos galorromanos y centroeuropeos. Ejemplos bien documentados son los *ca-valier à l'Anguipède*, estatuas ecuestres<sup>851</sup> que sincretizan Júpiter con *Taranis* (Debal, 1968; Aldhouse-Green, 1989: 123-187), y las sagas germanas en las que Odín utiliza a su caballo para ir y venir entre el mundo de los vivos y el de los caídos en combate, el *Valholl* (Alonso Romero, 2002b: 129). La deidad céltica ecuestre femenina con una función equivalente era *Epona* o *Rhiannon*, si bien, como se señala más adelante, diosas como *Brigit* en Britania también aúnan caballos y la simbología solar (Oaks, 1986: 77; Pena Graña, 2004b: 137 y ss.).

La variada e importante presencia del caballo en la mentalidad y rituales de la Hispania y Europa Céltica, como en la ideología ecuestre (Benoit, 1954; Almagro-Gorbea y Torres, 1999; Almagro-Gorbea, 2005a), en las entronizaciones (vid. *supra* § 4.2.II.5) o en los sacrificios augurales (Plb., *His.* XII 4b, 2-3; Str., *Geog.* III 3, 7→; Sil. It., *Pun.* III 357-361; Hor., *O.* III 4, 34→), debe relacionarse en su significado profundo con la faceta ctónica y solar de los équidos. No obstante, la función psicopompa del caballo aparece bien definida en el mundo indoeuropeo en relación con conceptos astrales y funerarios desde la Edad del Bronce<sup>852</sup>.

La imagen de caballos que llevan al Sol sobre sus lomos o en un carro del que tiraban en su viaje diario se documenta ya en las culturas escandinavas en torno al 1400 a.C., como en el Carro de Trundholm hallado en Dinamarca (Davidson, 1988: 53; Aldhouse-Green, 1997: 202 y s.; Almagro-Gorbea y Torres, 1999: 79; Kaul, 2004a). En la Península Ibérica, como se ha señalado al analizar las percepciones astronómicas prerromanas (vid. *supra* § 4.3.II.1), también se atestigua la connotación simbólica del caballo en elementos iconográficos celtibéricos, como muestran algunas placas de bronce funerarias celtiberas de, entre otras, Numancia (Garay, SO) y Arcóbriga (Monreal de Ariza, Z) (Jimeno *et alii*, 2010: figs. 6 y 8). En la conocida diadema de Moñes (Piloña, O) confluyen aves con caballos y motivos acuáticos con carácter psicopompo (Marco Simón, 1993a: 505; Blázquez, 1977: 260; Balseiro, 2000) y el mencionado trimaterio de Calaceite (TE), del siglo VI a.C., amplía al mundo ibérico la relación entre el caballo y su función de *axis mundi*.

850 Santiago Matamoros ha sido una de las figuras más significativas de la cosmología tradicional, a través de la cual se puede profundizar en la simbología del dios hispanocéltico *Lug* (vid. *infra* § 4.3.II.3.a).

Se conocen testimonios de culto jacobeo ya en el siglo VIII, aunque la leyenda de Santiago Matamoros a lomos de un caballo blanco y sus virtudes bélicas se expande a partir del año 1100, cuando se recoge en el *Liber Sancti Iacobi* y en la *Historia Seminense* del siglo XII (Reilly, 1969; Cabrilla, 1999: 15; Fernández Gallardo, 2005).

851 Vid. *supra* § 4.3.II.2.II.b.

852 El caballo en los etruscos también llevaba a los difuntos al Hades. Son aspectos ctónicos y psicopompos transculturales relativos al Más Allá en el contexto indoeuropeo (Almagro-Gorbea y Torres, 1999).

849 Véanse el *Brag* de Piktree (Inglaterra); el *Kelpie* de los lochs y el *Each Uisghe* de las Highlands (Escocia); el *Phouka* (Irlanda); el *Cabyl Usthey* (Isla de Man); el *Nenny* y el *Vatnahestur* (Islandia); el *Nykur* escandinavo; el *Kludde* (Bélgica); el *Cheval Mallet* de Poitou y el *Cheval Gauvin* de Jura (Francia); también en la Alta Bretaña francesa estaba la tradición del *Maurioche* y el *Porche* en Dro de Carnac (Coimbra, 2005; Álvarez Peña, 2007: 253).

A este respecto, existen diversas leyendas de caballos de oro escondidos en cuevas o bajo tierra en zonas de Galicia (Alonso Romero, 2002b: 125 y s.), donde también se documentan petroglifos con caballos y símbolos solares, como el monte Louro (Muros, C), que parecen confirmar la simbología ultraterrena del caballo en la Hispania Céltica. Sin embargo, la amplia difusión de leyendas similares con cabras, toros y otros animales y enseres de oro —como las llaves— en la Literatura Oral de la Península Ibérica (Grande del Brío, 1982; Delpech, 2010) y europea<sup>853</sup> invita a interpretar estos elementos áureos de otra forma: más allá de la funcionalidad antropológica de dichas leyendas dentro de las sociedades rurales modernas (Criado Boado, 1986: 251; Llinares y Vázquez, 1990; Aparicio Casado, 1999), también podrían considerarse como metáforas prerromanas de la riqueza y plenitud espiritual del Inframundo.

Otras tradiciones populares de la Península Ibérica protagonizadas por caballos psicopompos y funestos sí aportan más información sobre las características e imagen del mismo en la Hispania Céltica. Y es que, aunque la iconografía del caballo con su jinete aparece en las estelas de Clunia, Lara de los Infantes, Bezares (BU) o Borobia (SO) y en santuarios como Peñalba (TE) y Yecla de Yeltes (SA) (Alfayé, 2005: 218, fig. 2.8), la Arqueología no aporta mucho más. Sin embargo, el folklore es de más utilidad para estudiar la cosmología prerromana y, así, no es descabellado pensar en que dicho caballo celestial fuera de **color blanco** en el imaginario hispanocéltico. Las leyendas muestran que desde Devon (ING) a la aldea de Ceo (Mondariz, PO), donde un herrero muerto galopaba por las noches (Alonso Romero, 2002b: 129), el caballo infernal es blanco, como también lo era el *Zamaria Xurria* del País Vasco o el *Burru Sagráu* de Ribadesella (O), cuya sóla visión ya era presagio de muerte (Álvarez Peña, 2007: 251 y ss.).

El color blanco del caballo psicopompo de las tradiciones populares, como el caballo mismo, pueden haber sido potenciados por otras culturas como el Cristianismo<sup>854</sup>, pero, sin duda, lo albo es el símbolo de la divinidad celeste en el mundo prerromano indoeuropeo, por ejemplo, en los caballos augurales de los germanos (Tac., *Germ.* 10, 3-4), los caballos de Apolo, los de la Aurora, el de Diomedes, etc. En la Celtiberia, blanco era el color de la cierva de Sertorio (Plin., *N.H.* VIII 50, 117), y está en numerosas tradiciones populares relacionadas con el Más Allá. Es patente en la creencia del Norte de Portugal en que los muertos resucitarán el día del Juicio Final vestidos de blanco (Braga, 1924: 328) —similar a la vestimenta que teje Brígida para que San Amaro pueda entrar en el Paraíso (Kinkade, 1977: 519 y s.)—, y, como se tratará más adelante, tendrá que ver con la

identificación de las leyendas de Santiago Matamoros con pasajes de *Lug* ‘el Brillante, Blanco’ y con una amplia tradición de héroes infernales que utilizan su montura blanca como vehículo y emblema guerrero en su viaje desde el Más Allá (*vid. infra* § 4.3.II.3.a)<sup>855</sup>.

La relación del caballo con los viajes míticos al **Océano** o a islas en diversas leyendas de la Península Ibérica permite concretar otra modalidad de viaje psicopompo en el mundo hispanocéltico. F. Alonso Romero (1993 y 2004a; 2002b: 127 y ss.) ha señalado con acierto este mito de paso al Más Allá en el salto de Santiago Matamoros y de su caballo blanco desde el monte Pindo (Carnota, C), puesto que este último salto sería a la Isla del Paraíso. Esta leyenda comparte rasgos con los relatos anteriormente señalados, pero también se asemeja a pasajes de la mitología medieval irlandesa, como el del dios *Manannán*, que cabalga sobre el mar y rescata a tres náufragos que lleva a la *Isla de la Eterna Juventud* (Ross, 1967: 332).

La conocida importancia del Océano y de la isla del Paraíso entre los esquemas del Más Allá de la Céltica permite vincular otras fuentes arqueológicas y folklóricas como testimonio de la creencia en la Hispania Céltica en este tipo de viajes psicopompos a través del mar. Este sería el significado de la diadema de Moñes (Marco Simón, 1994b; García Quintela y Santos, 2008: 47-49) y el de lugares tan significativos como San Andrés de Teixido, relacionado inequívocamente con el viaje de los muertos (Alonso Romero, 1991a y 2004a; Luque, 1992; García Fernández-Albalat, 1999a: 59 y ss.; Almagro-Gorbea, 2009: 122 y s.). Asimismo, M.V. García Quintela y M. Santos (2008: § 5) han señalado a este respecto las acumulaciones de petroglifos en promontorios abiertos al Océano<sup>856</sup>, en los que también aparecen representadas aves solares míticas<sup>857</sup>.

Irlanda, Gales, Cornualles<sup>858</sup>, Bretaña o *Lugdunum* tuvieron evidentes tradiciones paralelas relacionadas con montañas sagradas, con el mar y con caballos (Le Roux, 1962: 638 y ss.; Alonso Romero, 1991a; García Quintela y Santos, 2008: 228). Estas coincidencias son tanto más interesantes en las **travesías marítimas** en barca recogidas en el folklore y en las fuentes medievales de la Península

853 *Vid.* nota 839.

854 Por ejemplo, en el *Apocalipsis* (Juan 6, 2 y 19, 11-13) son conocidos los dos lances en los que aparece un jinete celestial sobre *equus albus* (Fernández Gallardo, 2005: 141); también Judas Macabeo es ayudado por jinetes «resplandecientes» que bajan del cielo o por «un jinete vestido de blanco [...] auxiliar celestial, señal de que el Señor se había compadecido de ellos» (*Macab.* II 10, 29 y II, 8).

855 Véanse los numerosos ejemplos de las tradiciones populares de la Península Ibérica, como los vestidos blancos de los mozos y mozas que personifican *mayo* al Norte de Portugal o en el Sistema Central (Colmenarejo y Fernández, 1989: 108 y ss.; Veiga de Oliveira, 1984: 100), lo cual coincide con la simbología de ciclo luminoso del calendario céltico que se inauguraba en el mes de *Giamonios* (*vid. infra* § 4.3.II.3.b). No obstante, también es el color por excelencia de la pureza en el Cristianismo.

856 En la provincia de Pontevedra, en Santa Tecla (La Guardia), Monteferro (Nigrán) y monte do Facho (Donón, Cangas de Morrazo, PO); en La Coruña, en Corme y en la Torre de Hércules, entre otros.

857 Especialmente destacan leyendas de cuervos (*Corvidae*) y reyezuelos (*Regulus regulus*), como en el cabo de Roca (Sintra, P-LB), en la Iglesia del Cuervo del cabo San Vicente (García Quintela y Santos, 2008: § 5).

858 En la playa de Porthgidden (St. Ives, Cornualles) un caballo galopaba llevando un jinete muerto (Alonso Romero, 2002b: 129).

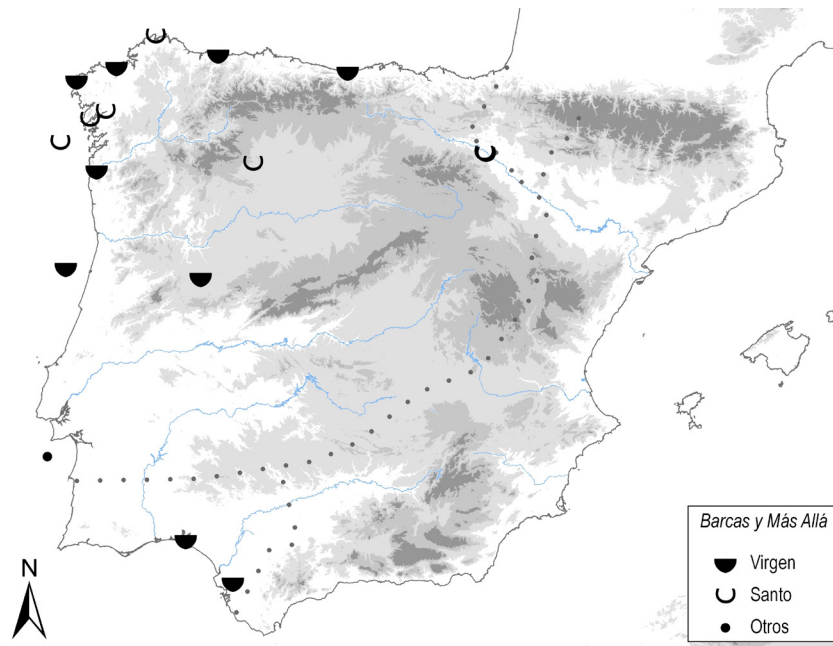


Fig. 220- Distribución de los mitos de viajes psicopompos a través del Océano analizados en el texto según sus características.

Ibérica y de la Europa Atlántica por la inmaterialidad de su información.

Las tradiciones populares y la Literatura Oral de la Península Ibérica ofrecen dos variantes principales según la dirección de la ruta, puesto que los santos navegantes van hacia el Más Allá, mientras que ciertas naves misteriosas o las que pilotan distintas advocaciones de la Virgen y otros santos en barca arriban desde el Otro Mundo al mundo humano (Fig. 220). En estos casos, la continua alusión a las tradiciones en Galicia podría hacer pensar que se trata de conceptos míticos exclusivos del Noroeste peninsular, pero creemos que se ha de tener en cuenta la importancia de la conservación, potenciación y estudio de las tradiciones en estas tierras.

La evidente relación del mito de San Borondón con la figura de San Brandán de Clonfert-Bréanainn, monje irlandés del siglo VI (Mac Mathúna, 1994; Pennick, 1997: 69 y 73; Merdrignac, 2001: 167 y s.; Hernández González, 2002; Ó Donnchadha, 2004) (Fig. 220-222), bien podría señalar la influencia literaria de la *Navigatio Sancti Brendani*, obra fechada en el siglo XI, y de otros *ímmrama* de la Europa Atlántica (vid. *supra* § 4.3.II.2.c) en otros relatos de búsquedas del Paraíso relacionadas con la costa atlántica de la Península Ibérica, como la *Magna Insula Solistitionis* que visitó en el siglo XI el monje galaico Trezenzonio, o el viaje de *los Aventureros de Lisboa*, etc. (Rees y Rees, 1961: 314 y ss.; García Quintela y Santos, 2008: § 5). Sin embargo, la singularidad de otros relatos como la *Vida de San Amaro*, tradición oral muy extendida en la Península Ibérica entre los siglos XV y XVII que han estudiado R.P. Kinkade (1977: 517 y ss.) desde un punto de vista filológico y M. Almagro-Gorbea (2010: 26 y ss.) desde el etnoarqueológico, revela la originalidad hispánica de esta obra



Fig. 221- Devoción popular en Breña y las Islas Británicas a santos que viajaron al Atlántico (Cunliffe, 2004, fig. 10.27).

respecto a sus supuestas fuentes de inspiración irlandesas (Fig. 219). Este hecho refuerza la existencia de diversas tradiciones célticas sobre este motivo mítico.

La conexión de numerosos datos de la *Vida de San Amaro* con distintos rasgos de la cosmología hispanocéltica





Fig. 222- St. Brendan y sus seguidores (Cunliffe, 2004: fig. 3.19).

aquí tratados plantea la necesidad de revisar desde esta óptica los conocidos viajes psicopompos de santos hispanos, así como otros corpora de leyendas análogas susceptibles de ser interpretadas como tradiciones célticas. Por ejemplo, una lectura del viaje de San Amaro permite distinguir el paso al Más Allá como un periplo, en el que aparecen Otros Mundos con distinto grado de tenebrosidad y en el que el tiempo de viaje también responde a parámetros célticos (vid. *infra* § 4.3.II.3.b). San Amaro pasa seis meses en una isla nefasta y 40 días en otra isla preparándose para alcanzar el Paraíso, lo cual podría relacionarse con algún tipo de significado figurado del viaje psicopompo del alma o, incluso, ser una reminiscencia del calendario hispano-céltico que marca el semestre sombrío del calendario y un periodo cuadragesimal de revelación mística.

El segundo gran tema popular de viajes psicopompos por el mar que refuerza esta creencia del Más Allá hispano-céltico son los avistamientos o arribamientos de embarcaciones a la costa, especialmente en la zona gallega. La relación con el Más Allá es doble en el etnotexto del barco que atracó en la península del Barbanza (Riveira, C) preguntando por la mencionada ciudad de Malverde, puesto que su ubicación mítica bajo la laguna del Carregal —en la zona castreña entre el monte do Facho y el monte da Cida-de (López Cuevillas y Bouza-Brey, 1927; Martínez-Risco, 1946: 384)— ya es de por sí un mitema de inframundo bien conocido (vid. *supra* § 4.3.I.3). Con todo, quizás el mejor ejemplo de la importancia del estudio de la narrativa me-

dieval es el *romance del Conde Arnaldos*. En él F. Alonso Romero y M. Almagro-Gorbea (2010) han expuesto la coincidencia del tiempo mítico —la mañana de San Juan— y del rito de paso psicopompo que implicaba en la cosmología céltica el viaje marítimo:

- ¡Quién vudiesse tal ventura, sobre las aguas del mar*  
 2 *como vuo el conde Arnaldos, la mañana de San Juan!*  
*Con vn falcon en la mano, la caça yba caçar;*  
 4 *vio venir vna galera, que a tierra quiere llegar:*  
*las velas traya de seda, la exercia de vn cendal,*  
 6 *marinero que la manda, diziendo viene vn cantar*  
*que la mar fazia en calma, los vientos haze amaynar;*  
 8 *los peces que andan nel hondo, arriba los haze andar;*  
*las aues que andan bolando, nel mastel las faze posar:*  
 10 *Galera, la mi galera, Dios te me guarde de mal,*  
*de los peligros del mundo, sobre aguas de la mar;*  
 12 *de los llanos de Almería, del estrecho de Gibraltar,*  
*y del golfo de Venecia, y de los bancos de Flandes,*  
 14 *y del golfo de Leon, donde suelen peligrar:*  
*Allí fabló el conde Arnaldos, bien oyréys lo que dirá:*  
 16 *Por Dios te ruego, marinero, dígas me ora esse cantar:*  
*Respondióle el marinero, tal respuesta le fue a dar:*  
 18 *Yo no digo esta canción, sino a quien conmigo va.*

Romance del Conde Arnaldos, versión del *Cancionero de Amberes*, 1550 (Rodríguez-Moñino, 1967: 244). El subrayado es nuestro.

El otro gran grupo de tradiciones con esta temática son las leyendas piadosas acerca de la llegada de santos y de la Virgen María a tierra en **barcas mágicas**, a veces de piedra, difundidas por el Noroeste Atlántico de la Península Ibérica (Fig. 220 y nota 848). Desde el punto de vista cristiano estas creencias se conciben como supersticiones o como popularización de conceptos eruditos, como el de María como *nave que guía al mundo*<sup>859</sup>. Sin embargo, como vemos y como ya estudió F. Alonso Romero (1991a, 1991b), las coincidencias con otras tradiciones precristianas y los símbolos relevantes del mundo céltico otorgan a estas fuentes un rango de primer orden ante el silencio o la aleatoria interpretación de otros testimonios procedentes de la Arqueología.

Por ejemplo, *Ntra. Sra. de la Barca* se apareció en la localidad asturiana de Navia a unos pescadores en pleno naufragio sobre un peñasco frente a la costa donde desagua el río Navia que sólo aparece con marea baja<sup>860</sup> (Junceda, 1979: 351). La representación de la Virgen en barca manifiesta de forma plástica la nítida pervivencia de la diosa *Nabia* (vid. *infra* § 4.3.II.3.b). A las costas de San Andrés de Teixido también llegó en una barca que petrificó en la

859 Dogma desarrollado en el siglo XV (Junceda, 1979: 357).

860 El *Peñasco de Nuestra Señora*, que así se denomina, se confunde con el que se halla a unos 300 m., conocido como la *Peña Raimundo* (Junceda, 1979: 351).

orilla, la *Pedra de San Andrés* de Punta Gaveira (Alonso Romero, 1991a: 113 y ss.; *Id.*, 2004a; García Fernández-Albalat, 1999a: 59 y ss.). La *Virgen de la Barca* de Mugía (C), cuyo santuario se conoce al menos desde el siglo XVI, también llegó en barca de piedra y su leyenda igualmente recuerda a la llegada a Galicia del sarcófago de Santiago Apóstol desde el Océano (Cebrián Franco, 1989: 60 y s.; Balboa, 2005: 91-96 y 131). También llegó en barca San Juan de Misarela a Puebla del Caramiñal (C) (Alonso Romero, 1991a: 91 y s.; 1991b) y, por supuesto el Apóstol Santiago a Padrón (Junceda, 1979: 358; Alonso Romero, 1991a: 24 y ss.; Hualde, 1992: 22 y s.)<sup>861</sup>. Como señala F. Alonso (2004: 243), la descripción de Prudencio de los martirios de San Quirino de Yugoslavia y la del diácono Vicente de Zaragoza<sup>862</sup> se basa igualmente en esta creencia céltica, bien porque este autor del siglo IV nacido en Calahorra ya conociera la tradición, bien por tratarse de un mito recurrente también instalado en plena Celtiberia.

Igualmente hay advocaciones de *Nossa Senhora da Barca* al Norte y al interior de Portugal, como en Almeida (P-G)<sup>863</sup>, y de otras vírgenes, como la Virgen de Pastoriza, en Arteijo (C), cuyas leyendas las relacionan con la navegación:

*A Virxe de Pastoriza*

2 *Ten un barquiño no mar*

*Quen llo dou?. Quen llo daría*

4 *¿Quen llo dou, puidollo dar!*

*A Virxe de Pastoriza*

6 *Que si se leva na barca*

*Alá no medio do mar*

8 *Tódalas Aguas aparta!*

Esta tradición, concentrada en las costas del Noroeste de la Península Ibérica, debe relacionarse con un viaje desde el Más Allá documentado en la Europa Atlántica como demuestra la llegada de forma semejante de San Ronan a Locronan o los viajes de otros santos bretones, como Saint Conogan y Saint Vio (Sébillot, 1904: 319; Laurent, 1987: 28 y 30; García Quintela y Santos, 2008). A este respecto, también resultan decisivos los cuentos peninsulares de barcos que navegan por mar y tierra (Camarena y Chevalier, 1995: § 513B), puesto que permite plantear, como ya se ha señalado anteriormente, la presencia del mito del Océano como Más Allá al interior de la Hispania Céltica.

El trasfondo mitológico del viaje en barca hacia el Otro Mundo es un paisaje común en las distintas culturas de Eu-

ropa desde la Prehistoria Reciente. Las barcas portan el Sol ya en las culturas escandinavas de la Edad del Bronce (Kaul, 2004b), y en la Europa Céltica y Germánica se documentan un importante número de representaciones de naves votivas en relación al culto de las aguas, que permiten relacionarlo con otros tantos pasajes míticos de viajes a las islas (Alonso Romero, 1991a: 45 y s.; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 222 y fig. 132 con refs.). La efigie de la diosa *Sequana* sobre una barca con un mascarón de ave procedente de las fuentes del Sena resulta igualmente significativa (Figs. 220 y 223).

Por tanto, aunque en la Península Ibérica hay representaciones de barcos ya en época calcolítica en Los Millares, el estudio conjunto de diversas fuentes evidencia la creencia en viajes psicopompos a través del Océano en la Hispania Céltica o, cuando menos, entre gran parte de los pueblos de su costa Atlántica.

En definitiva, todos estos testimonios etnográficos de la Península Ibérica y de la Europa Atlántica confirman la creencia hispanocéltica en viajes constantes de almas, héroes y divinidades en viaje psicopompo entre el Otro Mundo y ciertos puntos axiales de la costa. De este modo, la importancia de documentar estos viajes no sólo radica en el hecho en sí mismo de la migración sino también en la proyección de estos puntos de contacto con el Más Allá sobre el territorio de las comunidades de la Hispania Céltica.



Fig. 223- Diosa gala *Sequana* sobre una barca, siglos II-I a.C., procedente de las *Fontes Sequanae*. Museo de Dijon.

861 Entre otros lugares donde hay culto a la Virgen de la Barca se encuentran en la parroquia de Goyán (Tomiño, PO).

862 El cadáver de San Quirino navegó sobre una rueda de molino, mientras que el de Vicente arribó gracias a que la pesada roca a la que le habían atado flotó como una barca (Alonso Romero, 2004a: 243).

863 La existencia de una *Nossa Sra. da Barca* en islas, como la del concelho de Madalena do Pico en las Azores, respondería a la implantación de estas creencias continentales en territorios colonizados. Sin embargo, en el caso de la Virgen de la Consolación de Jerez de la Frontera, en la meridional provincia de Cádiz, es difícil determinar si su legendaria aparición a un navegante italiano en una barca en el mar (Carrasco Terriza, 1998: 334) responde a pervivencias de raigambre mediterránea o indoeuropea, si es igualmente una transposición medieval de tradiciones del Norte de la Península Ibérica o un relato posterior. Otro caso parecido es el de Ntra. Sra. de los Milagros de Palos de la Frontera (HU) (*Ibid.*: 225).



tica. La trascendencia de los paisajes míticos en el mundo prerromano debe ser, por tanto, una de las principales líneas de trabajo que genera el análisis conjunto de fuentes etnográficas, etnohistóricas y arqueológicas.

El conocido viaje mítico al Océano del mundo Céltico también debe relacionarse con la arraigada tradición del **Camino de Santiago**. Los atributos mágicos de este trayecto a lo largo del Norte de la Península Ibérica no sólo han sido abordados desde ópticas medievalistas académicas y en otros trabajos poco rigurosos (Cobrerros y Morín, 1982; Fernández Urresti, 2004), sino en interesantes ensayos de larga duración. El estudio del fenómeno a través de fuentes de distinta índole, como las etnográficas, profundiza en una trascendencia simbólica prerromana sobre la que se generalizó la peregrinación medieval en torno a la supuesta tumba del Apóstol Santiago (Alonso Romero, 2001b y 2004a; Pena y Erias, 2006; García Quintela y Santos, 2008: 228).

El sentido del camino de Santiago desde Saliente hasta Poniente y su meta en uno de los *finis terrae* de Europa responde a una simbología solar que encaja, al menos, en los conocimientos arqueoastronómicos y en la ordenación cosmológica del mundo de la Europa Céltica. La ruta del Sol hacia el Oeste era el viaje al Más Allá, y el ocaso solar sobre el horizonte indicaba el trayecto hacia la isla del Paraíso. Esta primera hipótesis, que se basa en la transposición de un mito solar a la realidad física de uno o varios territorios, es factible, pero implicaría aceptar la generalización de la simbología de algunos *finis terrae* en algún momento de la Edad del Hierro y en gran parte de la Céltica.

Se plantea así que en la Europa Céltica hubo más movimientos de ideas y de personas que los comúnmente aceptados, y no sólo por razones económicas<sup>864</sup>. De hecho, es conocida la importancia que tuvo la migración hacia ciertos territorios allende los mares, como la movilidad de los druidas galos hacia la Isla de Mona (Anglesey, Gales) para adquirir conocimientos (Tac., *Ann.* XIV 29, 30 y 32; *Id.*, *Agr.* 14, 3; Plin., *N.H.* IV 16, 103; Diod. S., *B.H.* II 47). Por tanto, es muy posible que tanto el Finisterre bretón como el irlandés en Dingle y el hispanocéltico (Fig. 224) fueran conocidos ya en la Edad del Hierro, sobre todo si se considera que el *Callis Ianus* ‘Camino de Jano’ que cita el *Códice Calixtino* fuera una adaptación romana de una tradición anterior (Alonso Romero, 2001b; Erias y Pena, 2006; Pena Graña, 2008a).

Sin negar la posible existencia de referencias topoastrológicas propias de un imaginario pancéltico, las numerosas tradiciones populares que identificaban la Vía Láctea con el Camino de Santiago (Sébillot, 1904: 34); y la simbología psicopompa que manifiesta esta galaxia desde la

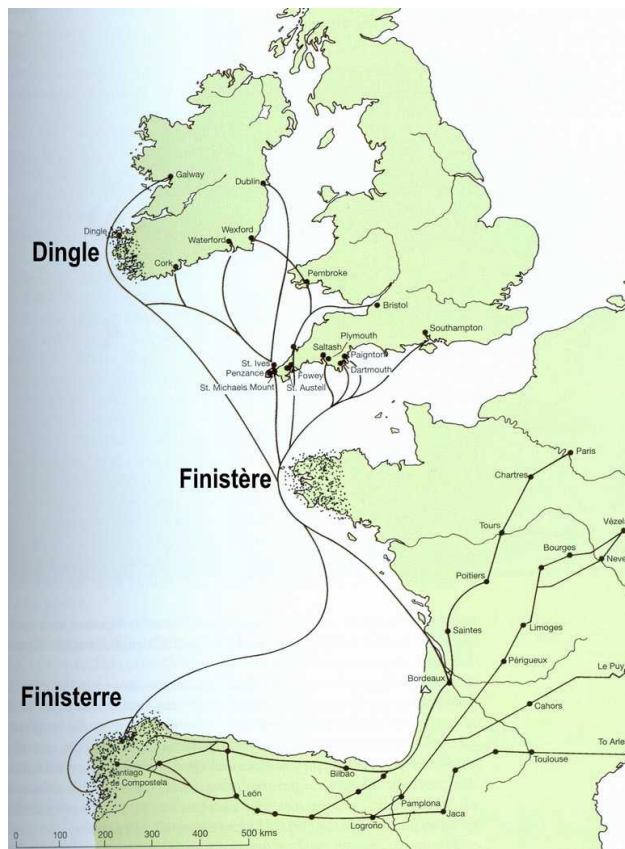


Fig. 224- Principales rutas peregrinas del Camino de Santiago y otros Finisterres (Cunliffe, 2004: fig. 12.2, modificado).

Antigüedad (Erat., *Cat.* 44) proyectan al firmamento un itinerario psicopompo que siempre sería visible para las comunidades de la Hispania Céltica (*vid. supra* § 4.3.II.1). En consecuencia, el mito del viaje de las almas a través de la Vía Láctea no tendía por qué ceñirse de forma exclusiva y territorial a una ruta concreta del Norte de la Península Ibérica.

\*

La muerte y la consideración de todos los planos paralelos que le atañen son ámbitos ideológicos de difícil análisis en las sociedades hispanocélticas. Aunque la muerte es uno de los pocos campos de estudio en los que se hallan testimonios arqueológicos específicos, la interpretación de este inexorable paso sigue enfocándose desde perspectivas opuestas. Evidentemente, toda hipótesis que vaya más allá del análisis arqueométrico de las necrópolis de la Hispania Prerromana responde a planteamientos teóricos que no pueden ser refrendados de la misma forma “objetiva” que la Arqueología. En sentido estricto, incluso las fuentes clásicas existentes al respecto, ya de por sí parcas, deberían ser consideradas con cautela por su propia naturaleza y porque se utilizan para establecer generalizaciones sobre sistemas mentales que, con seguridad, fueron polimórficos y paralelos en el tiempo y en el espacio.

Sin embargo, cualquier estudio de ajuares o de distribución de tumbas reduce a un mero control estadístico y funcional todo un rico universo cosmológico de las comuni-

<sup>864</sup> Esta hipótesis no se ha de interpretar como una forma de rescatar el debate sobre las oleadas de migraciones célticas, sino precisamente como una alternativa interpretativa a la realidad céltica—arqueológica, religiosa, etc.—de gran parte de la Península Ibérica (*vid. supra* § 2.2.1).



dades de la Hispania Céltica respecto a la muerte y al Más Allá, el cual, sin duda, fue más profundo de lo que muestran los restos arqueológicos de las necrópolis o, mejor dicho, de lo que hemos podido rescatar de ellas en función de lo que, por ejemplo, los celtíberos, vettones o trastamáricos vivos que enterraban a sus congéneres desearon depositar en las sepulturas.

Tan interesantes son las conclusiones estadísticas como conocer cómo consideraban y qué implicaciones tenía para la organización territorial más inmediata la proyección de todo un sistema simbólico compuesto por orientaciones astronómicas, creencias acerca de la vida en el Otro Mundo y puntos de contacto especiales con las divinidades. Por esta razón, un aspecto de las sociedades hispanocélticas que debe estudiarse detenidamente es la importancia de todas aquellas fronteras simbólicas de índole religiosa, trascendental o social que pudieron estar operando de forma paralela en el mundo exterior que rodeaba a todos los núcleos y comunidades detectados arqueológicamente.

La comparación de distintos tipos de fuentes, cuya idiosincrasia y tratamiento es también diferente, aporta una metodología de estudio de los territorios simbólicos de la Hispania Céltica altamente sugerente en cuanto a las hipótesis y resultados que de ella se derivan. Aunque no hay fuentes inequívocas que corroboren las creencias en la estructuración del territorio de forma cuatripartita o en un Más Allá polimórfico, la existencia de esquemas mentales similares entre los pueblos de raigambre indoeuropea y en las tradiciones posteriores de la Península Ibérica permiten considerar viables dichos esquemas entre los pueblos hispanocélticos, tal y como se ha comprobado en algunos de los territorios analizados.

La creencia prerromana en el Más Allá trae a colación numerosos temas de estudio cuyo rastreo y análisis abren exponencialmente los campos de estudio a analizar. Los distintos tipos de viajes psicopompos de las ánimas tras la muerte del cuerpo hacia mundos ultraterrenos paralelos y variados pivotan sobre parámetros comunes en toda la Céltica que, probablemente, hunden sus raíces en la Prehistoria Reciente. A este respecto, las aguas salutíferas o algunos relieves destacados no deben considerarse los únicos puntos de comunicación con lo divino, sino que se ha de considerar la importancia como vehículos psicopompos de los ríos y otros puntos de agua, la de animales y árboles y la de otros tantos lugares del paisaje en torno a estas comunidades, puesto que dependían de otras creencias de la mentalidad hispanocéltica.

La realidad dual –cotidiana y mítica– que albergaba el paisaje sólo se puede entender como una doble naturaleza constante e inherente a tales elementos o lugares, que en algunos casos sólo operaría en momentos y escenarios rituales particulares. Evidentemente, la amplia cronología e idiosincrasia de las sociedades hispanocélticas mostrarían creencias relativas al Otro Mundo aparentemente distantes,

si bien en líneas generales se trata de conceptos similares en los que el Más Allá estaría compuesto de varias etapas, al tiempo que el Inframundo y los muertos eran una realidad paralela dentro del paisaje humano.

Las hazañas relacionadas con el Inframundo deben vincularse en primera instancia a divinidades o a personajes especiales de la comunidad y de los grupos familiares, como héroes fundadores, soberanos o especialistas religiosos. Sin embargo, este tipo de análisis también podría ampliar la experiencia mítica del viaje al Más Allá a una mayor parte de la comunidad a través de viajes extrasensoriales inducidos y experimentados en sueños, curaciones o rituales mágicos de índole limial y en directa relación con el calendario ritual de cada comunidad hispanocéltica. Todavía en los siglos XVI y XVII los *Wahrwolff* de Livonia, en las repúblicas bálticas, decían convertirse en “*perros de Dios*” y visitar el reino de los muertos para enfrentarse a los espíritus y favorecer la riqueza vegetal, entre otros días, en las *Doce noches* (Dumézil, 1929: 10; Milin, 1993: 71 y s.; 97 y ss.; Revelard y Kostadinova, 1998: 24 y s.; Kershaw, 2000: 267; Alberro, 2005a: 197 y ss.). ¿Pudieron también albergar estas creencias las fratrías que se infieren en la Hispania Céltica?

#### 4.3.II.3.- DIVINIDADES Y CALENDARIOS RITUALES EN LA HISPANIA CÉLTICA

Algunos rasgos de la religión rústica de la Península Ibérica permiten conocer a través de su análisis etnohistórico y comparativo ciertas características del panteón y del calendario simbólico anual de la Hispania Céltica, y complementan lo que aportan las fuentes escritas y la Arqueología. Algunas fiestas cristianas y sus adaptaciones a los ejes temporales de la Península Ibérica muestran contradicciones con la liturgia oficial y se asemejan a efemérides y deidades del contexto indoeuropeo que evidencian en la Céltica creencias comunes y una concepción del tiempo en ciclos muy semejantes.

La mención a un panteón y a un calendario anual hispanocéltico es una simplificación de los mundos simbólicos y de los calendarios singulares de cada comunidad prerromana (Collis, 2002 y 2003), los cuales también evolucionaron a lo largo de la Edad del Hierro. Por tanto, se han de concebir como sistemas polimórficos basados, sobre todo, en las particularidades climatológicas, socioeconómicas e ideológicas en las que se desarrolló cada sociedad, en especial, en un territorio tan compartimentado –a la par que relacionado– como la Península Ibérica. No obstante, se evidencian pautas comunes entre las divinidades y el calendario anual prerromano, en especial respecto a otros territorios de la Europa Céltica.

Frente a trabajos que se centran superficialmente en el origen prerromano de las fiestas equivalentes a los *Samain*, *Imbolc*, *Beltaine* y *Lugnasad* de la antigua Irlanda, los datos analizados permiten inferir que el año de la Hispania

Céltica se estructuraba coordinando dos ciclos semestrales: los calendarios rituales hispanocélticos estaban directamente vinculados, de una parte, a los ejes solsticiales y equinocciales; y, a su vez, para articular el tiempo intermedio, existían otras efemérides simbólicas cíclicas que venían marcadas por periodos de cuarenta días y por otros eventos astronómicos relacionados (*vid. supra* § 4.3.II.1). El resultado era la existencia de ciclos de nacimiento, regeneración, éxtasis y muerte de la sociedad y de la naturaleza que articulaban regularmente la vida de las comunidades prerromanas y reorganizarlas a corto plazo y ad infinitum.

Distintos atributos de las celebraciones tradicionales de la Península Ibérica se vinculan a fiestas prerromanas y muestran características de divinidades célticas o actos a los que estas divinidades se asociarían. Se trataba del referente sagrado del festival, que validaba las actividades, acuerdos o invocaciones de protección desarrollados en él. La identidad concreta de las deidades replantea la forma de conjugar el panteón pancéltico con la indudable singularización local. Por ello, es arriesgado afirmar que los grandes dioses célticos operaban al unísono y con las mismas características, ni tan siquiera en comarcas vecinas. No obstante, las similitudes entre las ceremonias y fines de los rituales cíclicos populares de la Céltica hispana y europea, e incluso su relación con el calendario romano arcaico, apuntan claramente a un sustrato común de deidades con rasgos y funciones similares, independientemente de que sus nombres y atributos variaran entre sí. En el fondo de la cuestión radica la misma esencia polifacética de un reducido conjunto de divinidades superiores.

El análisis dedicado a las divinidades y al calendario ritual de la Hispania Céltica rastrea y compara fuentes arqueológicas, literarias, históricas y etnográficas de ámbito indoeuropeo, grecolatino, atlántico y, por supuesto, de la Península Ibérica. Como se ha señalado con anterioridad, esta labor es posible gracias a las incoherencias en la integridad doctrinal y ritual del Cristianismo (*vid. supra* § 2.2.II.5). Y es que la principal vía de profundización etnoarqueológica en los atributos simbólicos y festivos de las divinidades hispanocélticas es a través de ritos cristianizados que perviven en la devoción a los santos y en los cultos marianos de la Península Ibérica.

La presencia de características paganas y prerromanas en las festividades y advocaciones cristianas de la Península Ibérica responde a que en las sociedades, tal como enunciaron F. Braudel (2002: 147 y ss.) y otros investigadores, emergen de forma constante y paulatina elementos latentes de estructuras anteriores. Parafraseando el capítulo octavo de G. Woolf (1998), hemos de tener muy presente, con los matices pertinentes, la variable *iberian gods, roman/christian rites*; esto es, se trata de la particularización en la Península Ibérica del conocido fenómeno de suplantación —no generalizada pero sí manifiesta— de cultos paganos a una nueva suerte de politeísmo popular, romano primero y cristiano después.

Este sincretismo, cuya vigencia en la Alta Edad Media es bien conocida (McKenna, 1938; Marco Simón, 1996b; Marco *et alii*, 1999: 40-47; González García, 2001; Almagro-Gorbea, 2010: 82 y ss.), supone procesos de transformación de cultos prerromanos-romanos-cristianos que pueden ser más o menos inconscientes o maniobras totalmente dirigidas tanto por la religión imperante como por los propios devotos de cultos prerromanos (Crespo, 1997: 23 y ss.). M.V. García Quintela y M. Santos (2008: 275 y 277), entre otros, evidencian cómo hay una selección consciente de los pasajes cristianos que mejor encajan con el contexto cultural pagano latente.

En Europa, las pervivencias de ídolos y de divinidades “demoniacas” o “paganas” son bien conocidas durante la Edad Media. Mientras se talaban algunos robles sagrados de Germania (*vid. infra*), en Irlanda los *Tuatha Dé Danann*, aparecen explícitamente identificados como dioses y con los atributos de las divinidades galas, bretonas e indoeuropeas (Frazer, 1922: 196-199; Laurent, 1997; Sterckx, 2003: 259-262; Aldhouse-Green, 1997: 216). Tanto en Irlanda como en la Inglaterra de la Alta Edad Media es bien conocido el proceso de instauración de los distintos santos locales como patrones de las fiestas paganas (Pennick, 1997; McCluskey, 1998: 72; Guibert de la Vaisière, 2003) o la política de sincretismo ejercida por la Iglesia.

Algunas hagiografías en la Península Ibérica y Europa permiten estudiar el pasado céltico, aunque, como se ha señalado, sólo unas pocas evidencian claras pervivencias de divinidades célticas. Esta línea es la que han seguido en Europa investigadores como D. Laurent (1997) para Bretaña, A. Colignon para Valonia (2003) o C. Sterckx (2010) en relación con *Saint Gengoulph*, mientras que en la Península Ibérica destacan los trabajos de J.C. Olivares (1997) y P.R. Moya (2004) en relación a San Marcos, el de L. Castro (2001) respecto a San Torcuato y, en general, la metodología expuesta por García Quintela y Santos (2008). Otros compendios de Etnografía que han analizado la toponimia (González Fernández-Vallés, 1963 y 1964), los ciclos festivos y sus titulares divinos desde principios de siglo XX hasta el mismo J. Caro Baroja (1979a, 1979b; 1984a) también son fuentes primarias que hay que tener en cuenta.

De igual modo se han de tratar los cultos y apariciones marianas. El hecho de que España y Portugal sean los países que conservan más leyendas y tradiciones de santuarios e hierofanías marianas desde el siglo XI<sup>865</sup> aporta un vasto corpus mítico, de cualidades, prácticas y de puntos axiales cuyo análisis resulta muy interesante para el conocimiento de la Hispania Céltica. Más allá de atender sólo a las

865 A mediados del siglo XIX Madoz contabilizaba más de 4.000 santuarios y ermitas dedicados a la Virgen. Hay algunas descripciones y estudios de conjunto de las advocaciones, como los de W. Christian (1976) y la Tesis de P.J. Carvalhinhos (2005a y b) acerca de los 1.195 hierotopónimos de *Nossa Senhora* en Portugal. Los más frecuentes al respecto son recopilaciones de leyendas por comunidades autónomas o por provincias (Simón, 2001; Puerto, 2006: 102).

cuestiones religiosas y sociológicas propias de Edad Moderna<sup>866</sup>, interesa considerar los recurrentes elementos formales y de contenido de las advocaciones de la Virgen que entroncan con el mundo indoeuropeo; sirvan de ejemplo las mencionadas leyendas de viajes marinos de la Virgen (*vid. supra* § 4.3.II.2.d).

A priori no hay elementos de juicio suficientes como para ubicar también en la Edad del Hierro los sucesos cratofánicos que acompañan las epifanías de la Virgen, como luces, ruidos y otras anomalías atmosféricas insólitas. También se ha de tener en cuenta que gran parte de las devociones y lugares de culto tienen su origen en las calamidades de la Edad Media (Pérez de Pareja, 1740: 374), muchas veces elegidos a través de sorteos o métodos aleatorios. Sin embargo, algunos elementos muy significativos para la religión celta, como la equiparación divinidad-encina/piedra/fuente, remiten directamente a formas culturales de las sociedades hispanoceltas (*vid. infra* § 4.3.II.5.b), y existe una indudable relación entre lugares de culto, santos y patrones cristianos y los rasgos prerromanos<sup>867</sup> (Veiga de Oliveira, 1984: 224; Fernández Conde, 1994: 33 y 39).

#### 4.3.II.3.A.- DIVINIDADES HISPANOCÉLTICAS

En el panteón céltico se atestiguan epigráficamente cerca de 400 dioses, la mayoría en contextos romanizados. Esta variedad, que es lógica y necesaria en cronologías y espacios tan dilatados, responde a divinidades aparentemente diferentes, como sucede en las principales religiones de la Antigüedad europea. Se trataría de un politeísmo en el que resaltaría la existencia de dioses mayores y otros menores –los *démones*– que conectan a los dioses y a los hombres (Max. Tyr., *Disert.* VIII 8). Pero el hecho de que el 75% de las deidades hispanocélticas sean locales (Sopeña, 1995: 31; Olivares 2002: 147; *Id.*, 2006), supone un fenómeno de multiplicación de dioses sobre un esquema general de raigambre indoeuropea.

Las diversas síntesis de la religión indoeuropea y céltica

866 Es evidente que el espíritu contrarreformista extendió algunas cualidades de las apariciones marianas y que los santuarios fueron herramientas para la cohesión social y el control del territorio, pero se ha de tratar el fenómeno desde distintos ángulos (contra Rodríguez Becerra, 1997: 203 y 208; contra Romero de Solís, 1997: 46). Dada la amplitud del fenómeno mariano, se ha preferido no entrar en detalles acerca de las contradicciones entre el registro escrito de las leyendas, la época a las que éstas ubican la hierofanía y los testimonios arqueológicos e históricos de culto en la zona.

867 Véase el gran santuario de Mercurio Arverno sobre la cima del Puy-de-Dôme (1.464 m.s.n.m.) (Clermont-Ferrand, Auvergne, *FR*-Puy-de-Dôme). Este santuario, como otros, sobrevivió por sus peregrinos y, cuando estos decayeron, fue sustituido por otros santuarios en la misma ruta, como los de Saint Julián de Brioude, La Mère-Dè du Puy o Saint Martin (Grenier, 1933: 141-144). Otros santuarios de la Península Ibérica también constatan tal pervivencia con conocimiento de la divinidad prerromana, como el culto a *Endovelicus* en el de São Miguel da Mota (Alandroal, *P-E*) y en la ermita de San Bernardo del paraje de Postoloboso (Candeleda, *AV*). En otros lugares no se conoce la divinidad tutelar, pero la suplantación es evidente, como la situación aneja de un altar prerromano y templos medievales en Celanova (*OR*) (Guerra *et alii*, 2005; Schattner *et alii*, 2006; López Quiroga *et alii*, 2007).

(Dúmezil, 1952; De Vries, 1963; Brunaux, 1996; Sterckx, 1996 y 2010; Duval, 1997; Olivares, 2002; Alberro, 2007; Lajoye, 2008; etc.) y el análisis comparativo del registro popular, de los textos grecolatinos y de las fuentes arqueológicas reduce el número de dioses que en esencia presidían las creencias y rituales en la Hispania Céltica.

A su vez, las similitudes entre las deidades estudiadas muestran la existencia de teónimos y facetas diferentes de una misma divinidad. De este modo, los dioses de la Hispania Céltica se caracterizan, al menos, por su dualidad, multifuncionalidad en cuanto a sus cometidos y, cuando no son innominados, por su polimorfismo en su apariencia exterior (Marco Simón, 1993a: 484 y ss.).

Las divinidades principales estudiadas presentan una faceta luminosa a la par que infernal según la situación. Esta **bipolaridad** o **dualismo** es característica del simbolismo indoeuropeo y céltico (Rees y Rees, 1961: 83 y ss.; Benveniste, 1969: 345; Eliade, 1976: 254; Sergent, 1995a: 341 y s.; Aldhouse-Green, 1997: 88 y s.; Sterckx, 2003: 259) y puede tener su reflejo material en algunas representaciones del arte mueble de toda la Europa Céltica (Kurta y Bertuzzi, 2008: 21 y s.), como, por ejemplo, en las máscaras y cabezas bifrontes documentadas desde la Galia hasta Asia Menor, incluida el área vettona (*vid. infra*).

Otro aspecto destacable de las divinidades hispanocélticas es la **confusión** que generan, al menos aparentemente, sus semejantes atributos y funciones (Fig. 225). En primer lugar, estamos de acuerdo con J.C. Olivares (2001a y 2001b) en la existencia de dos áreas de influencia dentro de la religión de la Hispania Céltica, una galaico-lusitana y otra celtíbera, pero ambas están basadas en arquitecturas míticas muy similares, que fueron permeables dentro de los lógicos movimientos peninsulares durante la Edad del Hierro y que no impiden la existencia o expansión de algunos cultos pancélticos<sup>868</sup>.

En segundo término, el polimorfismo fue un fenómeno habitual en la Antigüedad, ya fuera Ártemis representada en las fuentes, en una profunda y boscosa quebrada o en prados floridos (Max. Tyr., *Disert.* II 1); o la asociación del agua en el mundo céltico indistintamente a las divinidades ctónicas y a las solares (Aldhouse-Green, 1995a: 89 y ss.). Este hecho encuentra explicación lógica en la susodicha variedad de dioses locales-familiares, en los largos procesos de sincretismo y también por las propias características polimórficas de los dioses célticos dentro de concepciones cosmológicas más amplias de orden indoeuropeo (Jullian, 1902; Olivares, 2002: 144-146).

Las deidades de la Céltica, además de ofrecer los citados atributos bipolares, también reúnen las tres formas de vida –humana, animal y vegetal–, y así aparecen en diver-

868 Ello no quita que la existencia aislada de algunos epígrafes pueda deberse a dedicatorias de individuos desplazados desde su lugar de origen (Olivares, 2003).



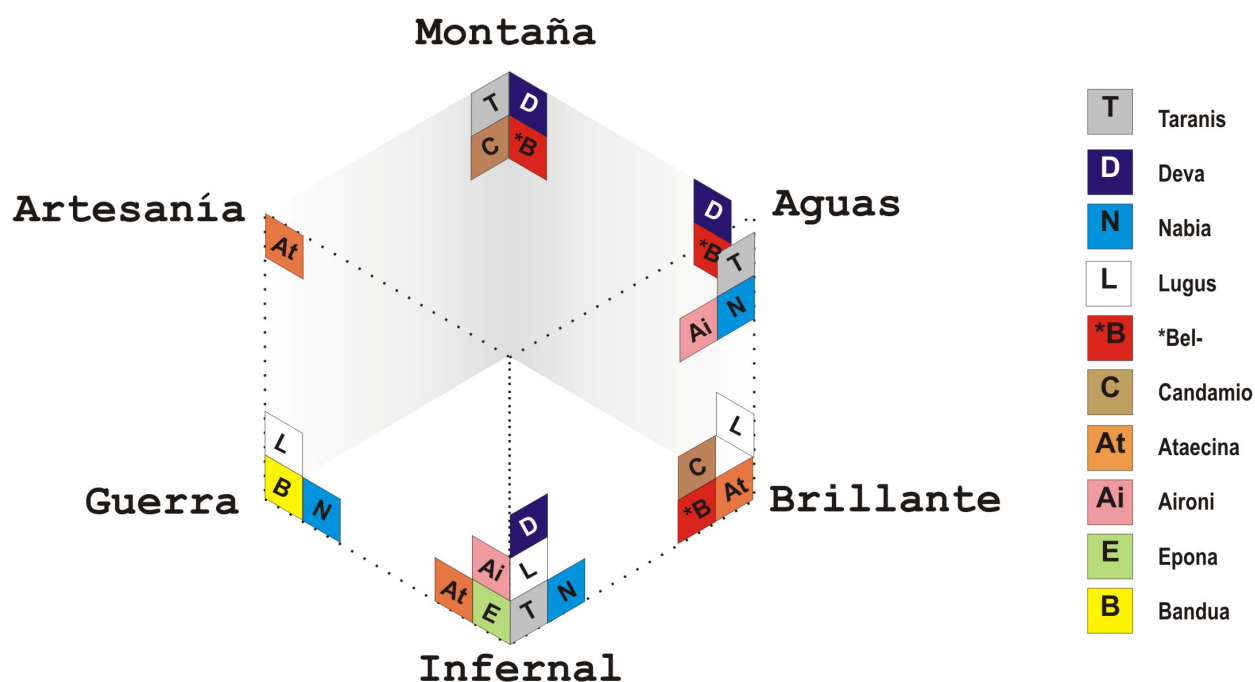


Fig. 225- Esquema de algunas concordancias entre divinidades de la Hispania Céltica.

sas representaciones plásticas (Kruta y Bertuzzi, 2008: 18) e, incluso, podría estar presente la mencionada frecuencia de cuentos populares protagonizados por tres personajes (Camarena y Chevalier, 1995: § 360, 501, 507A, 654). Tal fenómeno se debe vincular al conocido esquema trifuncional de las religiones indoeuropeas y conformaría tres categorías de divinidades: 1) dioses soberanos y jurídicos, 2) dioses guerreros y 3) dioses de la fecundidad y de la producción (Dumézil, *passim*; Aldhouse-Green 1989: § 6). Ahora bien, esta clasificación, más que un esquema rígido, debe entenderse como un conjunto de categorías recurrentes que aporta perfiles generales dentro de las adaptaciones lógicas de cada momento y comunidad (García Quintela, 2001: 11-18).

De hecho, ante el auge de deidades polifuncionales, al uso de divinidades polivalentes del panteón céltico, como *Brigit*, *Lug* y *Taranis*, y de sus homónimos en el santoral cristiano (García Fernández-Albalat, 1999b: 187; Sterckx, 1994 y 2005a), lo que parece evidenciarse es una evolución henoteísta de las sociedades hispanocélticas, en las que uno o varios dioses fueron reverenciados como principales. No obstante, también este fenómeno uniformizador prerromano podría ser explicado desde el registro etnográfico como fruto del manejo indistinto de los entes divinos según las situaciones y los momentos calendáricos y, es más, tales mecanismos en las creencias, hacen viable plantear la hipótesis de que los dioses de algunos santuarios hispanocélticos podrían cambiar de atribuciones o convertirse directamente en otros según las circunstancias, aun teniendo distintas mitologías y rasgos<sup>869</sup>.

Las características de la religión de la Europa y de la Hispania Céltica aumentan los problemas de identificación a través del teónimo y la manifestación externa de las divinidades. Aunque, como ya señaló M<sup>a</sup>.H. Velasco en sus observaciones metodológicas sobre el estudio de la teonimia, esta situación mutatis mutandi es como si los arqueólogos del futuro tuvieran que reconstruir el culto de la España cristiana de hoy día sólo a través del nombre o los iconos de advocaciones locales, o a partir de ruinas de ermitas. La semejanza entre los panteones y mitologías de las culturas protoindoeuropeas y célticas hacen buenas las palabras de Sopeña (1995:31) o de Kristiansen y Larsson (2006: 290) acerca de que entre las cuatrocientas menciones a dioses célticos en Europa estos cambian de nombre, pero no de función.

En cuanto a la **representación** de las divinidades, como apuntaba de forma general el platónico Máximo de Tiro (*Disert.* II 2 y 10) en el siglo II d.C., los dioses no tenían por qué necesitar imágenes. Ello no es óbice para que haya una necesidad humana de representarlos ante la incapacidad de captar la esencia de la divinidad, y esto se hacía según los parámetros de cada cultura<sup>870</sup>. Las sociedades

simple cambio de atributos, como sucedía con la imagen de San Antonio de Padua (13/VI) de Navacepedilla de Corneja (*AI*), a la que se le sustituía el niño por un cerdo cuando se acercaba la festividad de San Antón (17/I), era posible que un mismo espacio sagrado y una misma divinidad pasara de protectora de los animales a otras funciones (Tomé, 1996: 425). Esta forma de entender lo sagrado bien podría aplicarse al mundo prerromano. 870 Jenófanes ya apuntó en el siglo IV a.C. que «*los tracios hacen a sus dioses rubios y con ojos azules, los libios hacen a sus dioses negros y chatos y si los caballos y las vacas pudiesen hacer a sus dioses, los harían con figura de caballo o en forma de vaca*». Por ejemplo, así lo hicieron los griegos con figuras humanas, los persas con el fuego, los frigios con los ríos y los capadocios con un monte (Max. Tyr., *Disert.* II 8).

869 Este sería el fenómeno por el cual una misma talla servía para dos santos distintos, con distinta hagiografía y atribuciones. Sólo con un

galo-célticas, entre otros pueblos (Tac., *Ann.* XIV 29, 30; *Id.*, *Germ.* 9, 3; *Ibid.*, 43, 4), lo manifiestan con los robles y encinas (Max. Tyr., *Disert.* II 8; Luc., *Phar.* I 452) y, tras la romanización, con esculturas figurativas humanas (*Ibid.* III 412-417). El mitema del *robur sacra* y de otras leyendas, como el mencionado San Martiño Pinario-*Esus* (*vid supra* nota 52) (Figs. 17 y 18), son fundamentales para adentrarse en la iconografía divina de la Hispania Céltica, pero la comparación también con otros atributos de las divinidades del mundo céltico europeo en las tradiciones de la Península Ibérica permite inferir su existencia prerromana como cabezas enfrentadas, ruedas o personajes astados. Igualmente, se ha de tener en cuenta las propias adaptaciones y afinidades –*interpretationes*– a los parámetros indígenas y foráneos que operan en los testimonios de religión hispanocéltica (Marco Simón, 1993b: 35 y ss.).

Este sería el caso, por ejemplo, de *Sucellus*, el cual se representa en Hispania como una deidad asemejada a Hércules: barbado, con porra y piel (Oria, 1993; Alfayé, 2009: 352 y s.). La raigambre indígena se evidencia en que la piel que porta sobre sus hombros es de lobo y no de león<sup>871</sup> (García y Bellido, 1966: 125). Esta iconografía, que también podría estar en una figura humana de una jarra numantina –que se interpreta enfundada en una piel de lobo (Sopeña, 1987: 50)–, es similar a la del *Sucellos* galorromano (Aldhouse-Green, 1989: 52-54; Tenreiro, 2009: 268 y s.). Por ello, si tenemos en cuenta que tal simbología sobrevivirá a su vez como efigie del hombre salvaje durante la Edad Media francesa (Lajoye, 2002; 2008), no parece descabellado plantear tal pervivencia en otras leyendas peninsulares similares, como la de *Bassa-Jaon* que recogieran J. Augustin (1879: 279-281) y P. Sébillot (1904: 224) en ambas vertientes de los Pirineos Occidentales, pues se trataba también de un hombre salvaje cubierto de pelos y que porta un garrote. La pervivencia de esta iconografía también podría haber sincretizado –incluso desde momentos arcaicos– con la efigie de seres mitológicos grecorromanos y con la del demonio judeocristiano, puesto que los *s'ryrm* bíblicos se pueden traducir precisamente por ‘los peludos’ o ‘chacal’ (Busto, 2002: 25)<sup>872</sup>.

Otro atributo del *Sucellus* pancéltico, como el martillo, aparece en divinidades hispanas como el *Tongoe Nabia-goi* de la *Fonte do Idolo* de Braga (Olivares, 2002: 226 y ss.), y reafirmaría su relación simbólica con la deidad soberana prerromana en las posibles representaciones de T halladas junto a varios recintos amurallados celtibéricos (Sopeña, 1995: 259 y ss. y 312-315; Alfayé, 2003a: 89 y s.; *Id.*, 2007: 15 y s.).

Los **teónimos** que aportan los textos clásicos e irlandeses sirven para esbozar la religión céltica. A pesar del posible sesgo ideológico de los autores grecolatinos, del espacio y tiempo que los distanciaba de los pueblos prerromanos que describían y de que para ellos los nombres autóctonos parecían de grafía y pronunciación grosera (Marco Simón, 1993a: 482; García-Gelabert y Blázquez, 2006: 90-93; 2007: 109 y s.), los esquemas indoeuropeos básicos que compartían les permitieron aportar los equivalentes en sus sistemas culturales. Siguiendo con el ejemplo anterior, el hecho de que, tras Júpiter, casi la mitad de las inscripciones de la Hispania Céltica estén dedicadas a Hércules también podría ocultar trazas prerromanas de divinidades tipo *Sucellus* u *Ogmios* (Marco Simón, 1993b: 42).

Cuando fallaban tales paralelos podría entenderse que se les tachara de “ateos” a los pueblos autóctonos, véase los *calaicos* (Bermejo, 1994: 11 y ss.). La referencia que señala Estrabón (*Geog.* III 4, 16→), siguiendo a Posidonio, de que los celtíberos y los pueblos del Norte honraban a un dios innominado en los plenilunios introduce el tema de la elipsis de los teónimos.

Frente a autores como Raepsaet-Charlier (1993: 16), estamos de acuerdo con J.C. Olivares (2002: 80) en que las invocaciones genéricas a *deus/a*, *sanctus/a* y la omisión misma del teónimo eran recursos normales dentro de las comunidades prerromanas de Hispania, puesto que tal tipo de formulaciones son propias del mundo indoeuropeo (Hily, 2007: 235 y s.), como entre los *pelasgos*<sup>873</sup> de la Grecia Arcaica (Hdt., *H.* II 52, 1). En primer lugar, hemos de pensar en que se debiera a que, probablemente, la divinidad era bien conocida por los devotos y tampoco había lugar a equívocos. Esto es, se trataría de un fenómeno de funcionalidad o de tabú mágico en el que se recurriría a todo tipo de epiclesis, epítetos ejerciendo de “teónimos sustitutos”, antes que de un estadio de evolución teológica (Sopeña y Ramón, 1994; Torres Martínez, 2011: 502). En aquellos santuarios bien conocidos, como el de *Ataecina* en Santa María del Trampal (Alcuéscar, CC) y el de *Endovelico* en San Miguel da Mota, a pesar de las distintas dificultades, la presencia de la divinidad es patente<sup>874</sup>. Desde este punto de vista, y siguiendo con la divinidad innominada de los celtíberos y de los pueblos del Norte, se puede sugerir la identificación de la Luna vieja con alguna divinidad concreta –como se propuso con *Dis Pater* (Marco Simón, 1993a: 484 y s.; Sopeña y Ramón, 1994)– o que ésta era un atributo más de la deidad que presidiera las celebraciones.

A este respecto, los “teónimos” *Deva* y *\*Band-* de la Hispania Céltica son los que mejor representarían esta prácti-

871 Este testimonio escultórico procede según García y Bellido (1966: 125) de las cercanías de Puebla de Alcocer (BA).

872 No en vano, el Demonio cristiano era uno de esos hijos de Dios que vivía con él en la corte celestial y cuya función, como su propio nombre indica –*Satán* ‘el adversario [de los hombres]’–, era recorrer la tierra para informar a Yavé de todo lo malo que hacían los humanos (Busto, 2002: 24).

873 Referente étnico genérico utilizado ya por Homero para referirse a los antiguos pobladores de la Hélade, de los que se debate su procedencia lingüística indoeuropea o aún anterior.

874 Por ejemplo, en el Cabeço de S. Miguel da Mota, a pesar de que aparece nombrado en más de 80 inscripciones latinas (Abascal, 1995: 80 y ss.; Guerra *et alii*, 2005), no se han documentado materiales atribuibles con seguridad a la Edad del Hierro (Calado, 1993: 61 y s.).

ca de los dioses innominados. *Deva*, a pesar de que más adelante se incluirá como divinidad para referirnos a este proceso, se evidencia como apelación genérica para una divinidad femenina en los propios vocablos indoeuropeos \**diwa* ‘dios’ / \**deiwo* ‘luminoso, celeste’ (Benveniste, 1969: 345).

El término \**Band*<sup>875</sup> es en principio otra denominación genérica para referirse a las divinidades célticas difundida en el área lusitana y equiparable a “*deus*”, por lo que sólo se añadía la alusión a la comunidad de culto –‘al dios de...’-. Pero, por otro lado, también podría tratarse de un dios que refuerza los lazos sociales, como ‘el que ata’ (García Fernández-Albalat 1990; De Bernardo, 2003b; Richert, 2005: 9; De Bernardo y García Quintela, 2008: 276-278), lo cual lo equipararía a otras deidades similares, como *Cosus Oenaegus*<sup>876</sup> ‘el que reúne la asamblea’. De esta forma, \**Band*- también adquiere carácter guerrero, como el *Ares-Cosus* del Duero (Str., *Geog.* III 3, 7→), el *Marte indígena-Neton* de Macrobio (*Sat.*, I 19, 5) y el *Teutates* galo-britano (Olivares, 1997; Aldhouse-Green, 1997: 208 y s.; García Fernández-Albalat, 1999b: 188 y ss. Torres Martínez, 2011: 506 y s.; Almagro-Gorbea y Llorio, 2012). A todas luces es difícil discernir si tras ellos en verdad habría una divinidad principal del panteón celta europeo, si se trataba de un dios de la comunidad –a modo de los Genios ciudadanos– con tales características o si fue tras la conquista romana cuando sus connotaciones guerreras fueron atenuándose (Marco Simón, 1993a: 488 y s.; Olivares, 1999a: 347; *Id.*, 2002: 151 y ss.).

\*

Con estas características, y sin intención de ser exhaustivos, a continuación se exponen aquellas divinidades del panteón hispanocéltico mejor conocidas a través de la metodología etnoarqueológica. El método empleado combina dos aspectos paralelos de las tradiciones populares: por un lado, la geografía mítica, las leyendas y las hagiografías, y, por otro lado, la toponimia.

Las deidades mencionadas en este apartado son sólo algunas de las que ofrecen vías de estudio interesantes a través de sus pervivencias en la Península Ibérica, pues existieron muchas más igualmente fundamentarles para los panteones locales. Algunas tienen importantes santuarios, como el monte do Facho (Donón, *PO*) de *Laribero/Berobreo*, y pueden responder a interesantes mitologías indoeuropeas, como la relación entre el viaje al fin del mundo y el camino de Santiago (Peña y Erias, 2006). Otras divinidades, como *Vurovios*, han dado nombre a comarcas enteras –La Bureba (*BU*)– y, por su ubicación, podría intuirse cierta protección de los confines (Albertos, 1976b; Sanz *et alii*, 2008; Rodríguez Colmenero, 2000; Olivares, 2003: 299; Koch, 2005; Richert, 2005: 24)–, pero no han sido estudiadas en su vertiente mítica y etnoarqueológica. Casos bien

conocidos, como *Niethos*, *Endovellicus* o *Sucellus* (García Bellido, 1966; Olivares, 2002: 222 y ss.; Lajoye, 2002; Almagro-Gorbea, 2002 y 2004; Sterckx, 2005a), no poseen topónimos<sup>877</sup> ni pervivencias aparentes; mientras, otros topónimos, como la mencionada aldea asturiana de Bendueños, con el trasfondo del céltico *Apolo Vindonnus* ‘brillante, puro’ (Sevilla, 1979: 266), trae a colación la existencia en la Hispania Céltica de variadas apariencias, funciones y teónimos de las divinidades tipo *Lug* o \**Bel*- constatadas en Europa (Sergent, 1995b; Sterckx, 1996: 116 y s.).

Se recogen algunos ejemplos de prácticas, leyendas, parajes y mitos de apariciones de la Península Ibérica con pervivencias de divinidades o cultos prerromanos. En segundo lugar, el estudio de los topónimos a escala *macro*, *meso* y *micro*, aunque presenta problemas intrínsecos a su naturaleza (*vid. supra* § 3) y no alcanza todos los nombres históricos y locales que se consiguen con el trabajo de campo, es una vía muy fructífera para el conocimiento de la religión prerromana cuando, paradójicamente, más topónimos se están perdiendo. Para ello se ha seguido el camino explotado ya por P. David (1947), R. Menéndez Pidal (1952), J.M. González Fernández-Vallés (1963 y 1964) o P. Carvalhinhos (2005).

El trabajo de N. Jufer y T. Luginbühl (2001) en la Galia muestra la potencialidad de conjugar epigrafía y toponimia para el estudio del panteón céltico. Para Hispania, M.L. Albertos (1974), M. Sevilla (1979; 1981) y J.C. Olivares (2002) han realizado importantes aportaciones, y recientes trabajos acerca de la religión prerromana del Norte de la Península Ibérica, como los de E.A. Richert (2005) y J.F. Torres Martínez (2011: 501-514), muestran la viabilidad de esta metodología. Es más, dada la más frecuente conservación de tradiciones en las zonas más rurales de la Cornisa Cantábrica, Noroeste y áreas de montaña adyacentes, se puede considerar que el trabajo de Torres Martínez ha sintetizado la mayoría de la documentación existente para toda la Hispania Céltica.

Además de los estudios mencionados, la principal base de datos empleada para España ha sido el *Nomenclátor* del Centro Nacional de Información Geográfica<sup>878</sup>, con el fin

877 A. García y Bellido (1966: 129) ya señaló que el núcleo de *Sucaelo* citado por Plinio (*N.H.* III 10), que corresponde al Cerro de las Cabezas (Fuente Tójar, *CO*), tendría que ver con la divinidad, aunque en relación con tropas galas de César. También llama la atención el topónimo *Sucollos* del *Nomenclátor*, del que derivaría el actual Socuéllamos (*CR*). No obstante, además de desconocer la filiación lingüística celta de *Sucollos*, en las *Relaciones Topográficas* de Felipe II se ignora otro topónimo que no sea el moderno (Viñas y Mey, 1971: 469).

En relación con Endovélico, es conocida la pervivencia semántica del dios en la ubicación de inscripciones a *Vaelico* (Celt. ‘lobo’) en Postoloboso (Candeleda, *AV*), pero también se pueden hacer ejercicios similares con otros topónimos castellanos, como proponemos con Andévalo (*HU*), en las cercanías del santuario de Terena.

878 Centro dependiente del Instituto Geográfico Nacional y consultable digitalmente en [www.cnig.es](http://www.cnig.es) (acceso 2-XI-2009). Precizando los términos de búsqueda, permite localizar automáticamente cualquier topónimo registrado en los mapas topográficos nacionales. La búsqueda de teónimos célticos se realiza sobre mapas de escala 1:25.000, por lo que se considera

875 *Bando*, *Bande*, *Bandua*, etc.

876 Ara en San Mamed de Seavia (Coristanco, *C*): *ILER* 729 (García Fernández-Albalat, 1999b: 190; Richert, 2005: § 86).



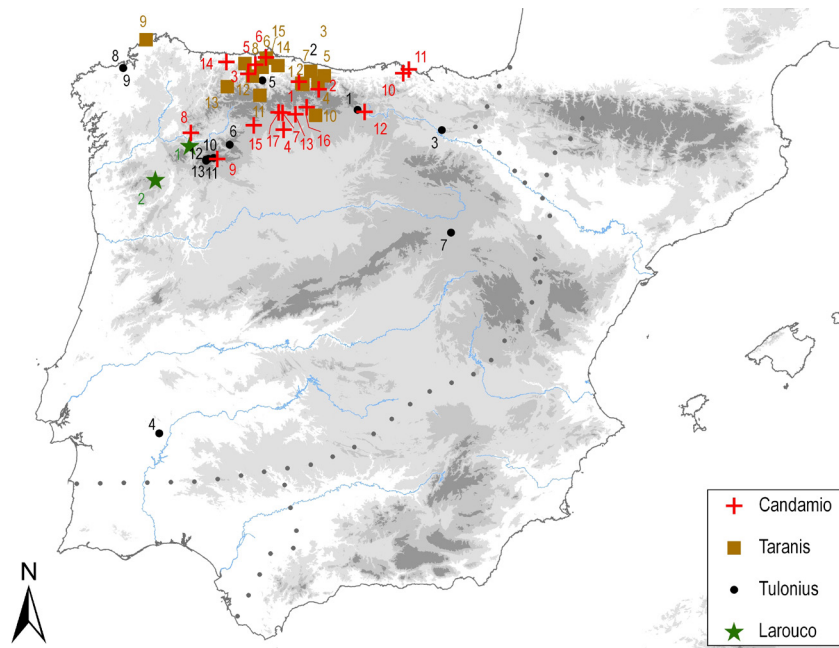


Fig. 226- Distribución de teónimos aparentemente alusivos a divinidades soberanas célticas tipo Taranis en la Península Ibérica. **Taranis**: 1, Peña Taranés; 2, Taranés; 3, Río Taranés; 4, Cuesta Taranos; 5, Tárano; 6, Taraniello; 7, Tárano; 8, Tárano; 9, Taraño; 10, Taranilla; 11, Pico Tarán; 12, Pico Taraniello; 13, Tarano; 14, Taraña; 15, Taraño. **Tulonius**: 1, Terena; 2, Teleña; 3, Toloño; 4, Terena (São Pedro); 5, El Teleno; 6, Pico Teleno; 7, Cabeza de Tolomo; 8, Monte de Toroño; 9, Toroño; 10, Regato de Toroño; 11, Toroño, La Travesía de; 12, Toroño; 13, Toroño, regato de. **Candamio**: 1, Cándanu, muezca del; 2, Candanedo; 3, Candaneirus; 4, Candamia, La; 5, Candamo; 6, Candamo; 7, Candanedo de Fenar; 8, Candamio, monte; 9, Candaneo, El; 10, Candiano; 11, Candina; 12, Candenosa; 13, Candanedo de Boñar; 14, Candanedo; 15, Candanedo; 16, Candanedo, El; 17, Candamio, monte= Candanedo, puerto. **Larouco**: 1, Larouco; 2, Pico de Larouco.

de ofrecer un panorama general y homogéneo en la Península Ibérica. También se han consultado aleatoriamente otros diccionarios geográficos y estadísticos del siglo XIX de ámbito nacional, como el de P. Madoz (1845-1850), o de territorios menores como los obispos (Anónimo, 1886). Por desgracia, para Portugal carecemos de herramientas digitales análogas, por lo que el área lusa sólo ha sido tratada a escala macro a través de diccionarios (Prazeres, 1862) y compilaciones toponímicas (Leite de Vasconcellos, 1900-1901)<sup>879</sup>.

### Taranis y otras divinidades soberanas

El culto a *Taranis* como tal no está atestiguado epigráficamente en época hispanorromana (Olivares, 2002: 169 y ss.). Sin embargo, si se analizan con método etnoarqueológico otros testimonios referentes a *Taranis/Taranus* o a divinidades equivalentes –como *Tulonius*, *Laraucus*, *Reue*, *Salamati*, *Eaeco-Júpiter Solutorius* y *Candamio*<sup>880</sup>–, esta

distribución se expande, al menos, por la Meseta Septentrional (Salas *et alii*, 1983; García Fernández-Albalat, 1999a: 41; *Id.*: 1999b: 188; Olivares, 2002: 171-186; Richert, 2005: 3 y ss.).

Mientras que en Portugal se detecta el macrotopónimo más meridional<sup>881</sup>, las compilaciones realizadas en España (Sevilla, 1979 y 1981; Sopena, 1987: 59; Torres Martínez, 2011: 505-506) confirman la presencia del *Taranis* pan-céltico asociado a aguas y a elevaciones orográficas –por ejemplo, vía *Reue* y *Salamati* (Olivares, 2000)–<sup>882</sup> (Fig. 226). Los “*Taranis*” de la Hispania Céltica eran una divinidad suprema y soberana del panteón que tenía similares atribuciones a las documentadas en divinidades análogas del mundo indoeuropeo, como el Júpiter arcaico romano, el *Dis Pater* galo (Caes., *B.G.* VI 18, 1→), el *Thor* germano o el *Perkūnas* báltico (Saxo Gr., *His. Dan.* VI: 68) (Duval, [1959]; Eliade, 1976: 252; Albertos, 1974: 148; Stražys y Klimka, 1997: 73 y s.; Richert, 2005: 3 y ss.; Sterckx, 2005a; *Id.*, 2010) (Fig. 227).

un registro aceptable para localizar microtopónimos de diversa índole.

879 Los distintos institutos civiles y militares lusos no vuelcan tal información en la Red. Aunque la pervivencia de menos teónimos célticos en Portugal pudiera ser proporcional, queda para futuros trabajos la creación de una cartografía de toda la Hispania Céltica más completa.

880 Entre los topónimos que podrían aludir a la presencia del dios, preferimos no usar aquellas derivaciones más dudosas, como Sierra Gándara –frente a Santander–. Asimismo, cabe la posibilidad de que los topónimos recogidos (Fig. 226) deriven de los vocablos *cándalo/cándano* ‘rama o tronco seco’. Sin embargo, aunque no tuvieran que ver con el sentido etimológico de *Candamio* ‘brillante’, que también identifica esta deidad con las cualidades de otros dioses tipo *Lug* o *\*Bel-* (vid. *infra*),

habría que buscar explicación a la amplia presencia de una voz que es de origen prerromano (RAE, 2011: 422).

881 A priori sólo se documenta la parroquia de São Pedro de Terena, en Alandroal (P-E). Paradójicamente en el mismo municipio donde se encuentra el santuario de Endovélco (Prazeres, 1862: 220; Sterckx, 1998: 41 y s.; Guerra *et alii*, 2005).

882 Aunque algunos núcleos de la Cornisa Cantábrica, Montes de León y Galicia aluden al teónimo, es interesante apreciar su relación con una montaña cercana de referencia, como sucede con el Pico Taranés (1.681 m.s.n.m.) de Ponga (O) o en la aldea de Taranilla (Valderrueda, LE), tras la cual se alza imponente la Peña Corada (1.831 m.s.n.m.).



Fig. 227- Pykoulis, dios de la muerte y el inframundo; Perkūnas, dios del trueno; y Patrimpas, dios de las cosechas y la fertilidad: tríada báltica. Imagen de la supuesta bandera de Videvuto, rey cimbro del s. VI d.C. según Grunau, 1876 (Stražys y Klimka, 1997: fig. 15).

La relación entre estos también es patente en el epígrafe de Quintana del Marco (*LE*) dedicado a *Marti Tilen* (*EAstorga* 00121), a los pies de la sierra del Teleno (2.188 m.s.n.m.). Se trata de un monte de referencia territorial y un punto de explotación minera en el área astur-leonesa desde la Segunda Edad del Hierro (Sopeña, 1987: 59; Rodríguez Colmenero, 2002; Olivares, 2002: 43; Matías Rodríguez, 2006: 217 y ss.), donde, como reza el dicho, muchos años «la nieve nueva se junta con la vieja» (Cabero, 1980: 24). Por ende, además de las semejanzas lingüísticas<sup>883</sup>, sobresale la relación entre las cimas y *Taranis/Tulonius*, como se aprecia en el pico Terena (1.339 m.s.n.m.) de la Montaña palentina, frente al *oppidum* de Monte Bernorio (Torres Martínez, 2011: 506), o en el mencionado monte Toloño (1.271 m.s.n.m.), entre Álava y La Rioja<sup>884</sup>. Algo similar ocurre con *Laraucus* y el pico de Larouco –1.527 m.s.n.m.– (Padornelos-Gralhas, *P-VR*), elevación bien destacada en su entorno<sup>885</sup>.

Estos y otros testimonios demuestran cómo los procesos de larga duración permiten profundizar en las características del *Taranis* hispanocéltico: soberano del panteón, de los cielos en general, del orden y del tiempo, y propiciador de las reuniones y alianzas intercomunitarias, cuyos atributos principales eran la rueda y ciertos *Quercus*. Del mismo modo, se ha de subrayar la faceta acuática de este tipo de divinidad entre los grupos prerromanos del Norte de la

Península Ibérica<sup>886</sup>. Los hidrónimos relacionados etimológicamente con el dios le confieren rasgos fertilizadores y resucitadores atribuidos a dichos ríos y estanques desde la Antigüedad, como el de La Bure de Saint-Dié-des-Vosges (Le Roux y Guyonvarc'h, 1986: 379; Almagro-Gorbea y Gran-Aymrerich, 1991: 219).

Las analogías entre algunas creencias populares<sup>887</sup>, la iconografía de la rueda en las estelas galaicas y de la Meseta de época hispanorromana, y de las representaciones de *Sucellus*, del *Taranis* galo y del *Dagda* irlandés (*vid. infra* § 4.3.II.4.a) caracterizan al *Taranis* de la Hispania Céltica como supremo organizador del tiempo y de la vida. Además de regir sobre el tiempo meteorológico (Aldhouse-Green, 1997: 205 y s.), determinaba al transcurso cíclico y eterno del calendario en el que paralelamente se desarrolla la vida humana, de forma que de su voluntad dependía desplomar el cielo sobre sus cabezas (*vid. supra* § 4.3.I.3 *et infra* § 4.3.II.3.b). De ahí que, lejos de relegarlo a una simple deidad céltica del trueno como sugiere M.J. Aldhouse-Green (1997: 206 y s.), se revela como una divinidad celestial, soberana y compleja (Sergent, 2004: 286 y ss.).

Sin embargo, la cualidad mejor documentada de esta divinidad suprema en la Hispania Céltica es su tutela de asambleas comunitarias y reuniones anfictionicas. A este respecto, el estudio etnohistórico y de las tradiciones de la Península Ibérica refuerza la faceta del Júpiter Óptimo Máximo como fuente de prosperidad y garante de los pactos entre comunidades. Asimismo, se constata en otros sincretismos de divinidades soberanas indígenas y en los primeros momentos de la religión romana (Olivares, 2002: 186 y 226). Algunos casos estudiados mejoran el conocimiento del culto al *Taranis* hispanocéltico, o de otra divinidad equivalente, y permiten ampliar su presencia, al menos, a la Hispania Céltica.

A este respecto, la ermita de San Trocado/Torcuato en el NO de la provincia de Orense<sup>888</sup>, ya estudiada por L. Castro (2001: 232 y ss.), M. García Quintela y M. Santos (2004) y, más recientemente, por mí mismo (Balbín *et alii*, 2007: 95 y ss.), se muestra como un santuario o morada, a priori, de *Taranis*. Aun habiendo materiales del Bronce Final y I Edad del Hierro, el altar y cazoletas talladas en la roca de la cima (Castro, 2001: 234) no responden a un poblamiento de estas épocas. García Quintela y Santos (2004 y 2008) han advertido con gran verosimilitud que el monte se halla

883 La raíz céltica *\*tor-* / *\*ter-* / *\*tur-* significa 'rápido' 'fuerte' y degenera en *\*tol-* / *\*tel-* / *\*tul-*.

884 Sobre el monte Toloño, *vid. supra* § 4.3.II.2.b. En la toponimia de la Península Ibérica se encuentran orónimos e hidrónimos cercanos fonéticamente, como *Toroño*. El que se ubica cerca de la frontera entre Zamora y Orense se conoce desde el siglo XII (Pérez González, 1997: 86) y designa tanto el regato que viene desde la cima –Pico de los Poleiros (2.012 m.s.n.m.)– como partes de la ladera de ese importante relieve de la sierra Segundera (Fig. 226: 10-13). Esto es, a toda la montaña. Esta cercanía lingüística permite sospechar su relación con la deidad, pero no pasa de mera hipótesis.

885 Además de los testimonios epigráficos y la relación fonética (Albertos, 1974: 148; Rodríguez Colmenero, 2002; Richert, 2005: 4-6), es interesante investigar los posibles rituales de agregación, puesto que a los pies se encuentran, entre otros, el Castro do Grou, la Cidá de Saceda (Cualedro, *OR*) y el castro de Rubiós (Penas Truque, 1983: 126 y ss.).

886 La raíz céltica del dios soberano también está presente en el vocablo castellano *toreno*, alusivo a 'barro, río, ciénaga', y se corresponde con los numerosos hidrónimos y apelativos similares existentes en Europa (Aebischer, 1930; Llamazares, 1995: 108 y s.).

887 Entre los numerosos epítetos que recibió el Dios cristiano en Hispania fue frecuente el de *Tonante*, capaz de generar una tormenta (Charlo, 1996; Pérez González, 1997: 131), en clara referencia al habitualmente empleado con el Zeus-Júpiter clásico (Mart., *Ep.* V 55, 1).

888 La ermita de San Trocado se halla en un cerro amesetado homónimo (550 m.s.n.m.) en la divisoria de los términos municipales de San Amaro, Cenlle y Puxín. La capilla controla al Este tanto la confluencia del río Barbantiño con el río Miño como el acceso al interior de Galicia (Balbín *et alii*, 2007: 94 y ss. con refs.).

dentro de un paisaje topoastronómico céltico.

Este monte también ejercería de punto central y aglutinador de una estructura territorial cuatripartita (Fig. 226). La etimología de las parroquias cercanas de Laias y Las –Celt. \**lan*– hace alusión a lugar amesetado y a un espacio ceremonial, y también es razonable relacionar las inscripciones dedicadas a *Iovi* y a *Sadu Uladu* en la *croa* del cercano *oppidum* de San Cibrán de Las (García Quintela y Santos, 2004: 68; García Quintela y De Bernardo, 2008). Según Álvarez *et alii* (2004: 239), \**sed* + \**uledicos* se refiere a una deidad céltica propiciatoria de las alianzas en el territorio, por lo que se trataría de una divinidad superior, tipo el *Reue* galaico-lusitano o el Júpiter Óptimo Máximo en esa zona de la cuenca del Miño.

Otro monte que debe tenerse en cuenta es el ya citado *Santo* del Alto Rey, situado en la sierra alcarreña homónima (*vid. supra* § 4.3.II.2.a *et infra* § 4.3.II.4a). Resulta interesante que en un espacio inhóspito, a 1.852 m.s.n.m., haya existido un punto de reunión de las comunidades de la zona bajo una advocación totalmente difusa (Balbín *et alii*, 2007: 91 y ss.). Este “santo” –y la mencionada existencia de montañas sagradas galaicas relacionadas con rayos y la prohibición de cultivar en ellas (Just., *Ep.* XLIV 3, 6→)– abre un interesante campo de estudio en otros montes y picos que, teniendo o no vínculos lingüísticos o rituales, también muestran un morador y unas características similares. Así, se podría inferir la presencia de una divinidad soberana paralela, como Berobreo, en casos como el de la *Cabeza de El Santo* (1.855 m.s.n.m.) de Breiva de Cameros (*LO*)<sup>889</sup>.

Del mismo modo, la metodología etnoarqueológica permite inferir la relación entre el culto prerromano a una divinidad tipo *Taranis* y algunos árboles. Distintos testimonios arqueológicos y clásicos señalan que en el mundo indoeuropeo y céltico «la imagen del Zeus celta es una elevada encina» (Max. Tyr., *Disert.* II 8→), pues en ella se ubica el oráculo griego más antiguo de Zeus, el de Dodona, sentado sobre una enorme encina (Hom., *Od.* XIV 327 y s.); y con hojas de roble se decoran los mencionados *cavalier à l'Anguipède* de la zona del Rin. El mismo mitema ofrece el *Drunemeton* ‘santuario de la encina’ como lugar en el que se reunía la asamblea gálata (Str., *Geog.* XII 5, 2→) y la veneración de origen precéltico al IE. \**Perk'uno-* ‘dios de la encina’ que se intuye en el Bronce de Botorrita I (Straižys

y Klimka, 1997: 62 y s.; De Bernardo, 2009: 693 y s.; *Id.*: 2010: 125 y ss.).

Las leyendas y tradiciones populares también refuerzan el carácter sagrado y onfálico de algunos de estos árboles en la Hispania Céltica gracias a la proliferación de árboles sagrados, robles y encinas especiales. Algunos, como la mencionada encina-Dios de Pajares (*CU*), están relacionados con el impacto de rayos (Arenas, 2010: 92), mientras que otras leyendas narran la hierofanía de Cristo o de un santo varón en estos árboles<sup>890</sup>. Aunque las apariciones masculinas sobre árboles son menos frecuentes que las marianas-femeninas (*vid. infra* § *Brigit* y § 4.3.II.4.b), aportan pervivencias fundamentales para refrendar dicho vínculo con divinidades superiores en las sociedades hispanocélticas. Aunque todas merecen estudios más detallados<sup>891</sup>, éste parece ser el caso del culto a San Bartolomé de Armuña<sup>892</sup> (*SG*), de la importancia ritual de un roble en la ermita de San Vitores de Zorraquín (*LO*) (Calavia, 1997: 136) y, muy especialmente, el trasfondo del Cristo de la Encina del santuario de Ceclavín (*CC*).

Como ya se ha analizado (Balbín *et alii*, 2007: 93 y s. con refs.), la identificación total del Cristo ceclavínero con la encina<sup>893</sup>, las prácticas allí desarrolladas, la situación del santuario en la confluencia de dos grandes ríos como el Tajo y el Alagón y la presencia de un epígrafe dedicado a la divinidad indígena *Salamati* (*CIL II* 794) permiten equiparar este dios lusitano con las grandes divinidades de origen indoeuropeo descritas (Olivares, 2000: 196-198; 2002: 171-186). Por tanto, se constata la presencia de las cualidades pancélticas de un *Taranis-Thor-Júpiter* como las que pervivieron en Europa hasta la Edad Media<sup>894</sup>.

## Lugus

La presencia de *Lug* en el panteón de la Hispania Céltica se evidencia en los topónimos antiguos y modernos y en los etnónimos documentados desde la Celtiberia a la *Gallaecia*, como los *lugones* astures (Torres Martínez, 2011: 507 y s.). Aunque los testimonios epigráficos son escasos (Sagredo y Hernández, 1996; Olivares, 2002: 203) y no se han de descartar los topónimos influenciados por el *lucus* romano, ‘santuario agreste’, la dispersión y distinta natura-

889 La *Cabeza de El Santo* es una montaña prominente y nevada presidida míticamente por un difuso “santo”. Cerca de allí confluyen en el *Mojón de los Cuatro Términos* los municipios actuales de Brieva, Ventrosa y Viniestra de Arriba de La Rioja, y Montenegro de Cameros de Soria. A este respecto, la hipótesis también podría identificar a *Lug*, puesto que las cumbres que se divisan desde su horizonte son, entre otros, la de El Cuervo y la de San Lorenzo (2.271 m.s.n.m.).

En Portugal es muy fuerte también la devoción tradicional por el *Senhor da Serra*, que, como el de Mirando do Corvo (*P-C*) y el de Belas, aldea de Sintra (*P-LB*), se sitúan en la cima de montañas. No obstante, no conocemos más características de estos que puedan relacionarse con el mundo prerromano.

890 Estas hierofanías no tienen que ver con las leyendas de tallas de la cruz de Cristo a partir del árbol del Paraíso (contra Calavia, 1997: 140).

891 La aparición de San Miguel en una encina de Navalagamella (*M*) fue analizada por W.A. Christian (1990: 138-140) con su habitual enfoque antropológico, lejano de cualquier relación diacrónica. En verdad, da la sensación de estar ante una invención del siglo XV, pero el hecho de que el santo dejara una impronta de su mano en dicho árbol nos remite a simbologías y parámetros ya descritos como susceptibles de ser enmarcados en el contexto céltico.

892 Según su leyenda, el santo se apareció sobre un olmo centenario (*Inf.*: Guerra).

893 La leyenda de aparición del Cristo identifica la quercínea con el mismo Dios (Rosado, 1973: 204).

894 Véanse los casos paradigmáticos de robles sagrados anteriormente mencionados, como el *Donarseiche* de *Thor* entre los germanos alamanes y el *Irmisul* de Eresburgo (*vid. supra* § 4.3.II.2.b *et infra* § 4.3.II.4.b).



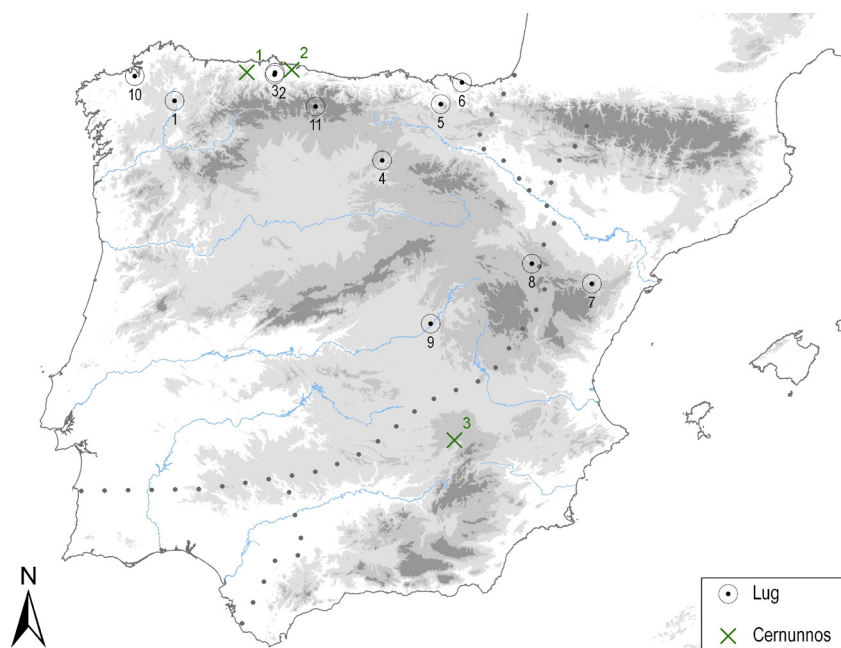


Fig. 228- Distribución de teónimos aparentemente alusivos a Lugus y a Cernunnos en la Península Ibérica. **Lugus:** 1, Lugo; 2, Lugones; 3, Lugo de Llanera; 4, Valdelugo; 5, Lugo de Llanera; 6, Lugo de Llanera; 7, Lugo de Llanera; 8, Lugo de Llanera; 9, Lugo de Llanera; 10, Lugo de Llanera; 11, Lugo de Llanera. **Cernunnos:** 1, Cernunnos; 2, Cernunnos; 3, Cernunnos. Sólo un estudio pormenorizado de cada caso puede confirmar las iniciales semejanzas lingüísticas.

leza de los testimonios referidos a *Lug* (Fig. 228) evidencian su presencia entre las comunidades hispanocélticas de acuerdo con el carácter pancéltico de la divinidad. Las semejanzas entre creencias y prácticas populares de la Península Ibérica y de otras partes de Europa, como Irlanda, donde hubo una importante pervivencia mitológica de la deidad, permiten conocer las características del *Lug* céltico en la Hispania Prerromana (Aldhouse-Green, 1997: 135 y s.; Olivares, 2002: 204 y ss.; Hily, 2007).

*Lug* es una divinidad politécnica, inventora de todas las artes, guía en los caminos (Caes., *B.G.* VI 17, 1→) y, por etimología, es ‘el Luminoso’, aunque también se relaciona con ‘juramento’, ‘héroe’ y ‘negro, cuervo’<sup>895</sup>. Es la divinidad profética por excelencia y también posee el carácter dual de otras deidades: representa la luz y la oscuridad; lo masculino y lo femenino; y, como la misma dualidad infernal del cuervo, es tan negro como deslumbrante, blanco y luminoso. Sin embargo, no es el mismo Sol sino su impulsor, al uso del Apolo griego, como propiciador de los cambios y tropos celestes (Audin, 1962: 153 y ss.; Sergent, 1995b: 75-79; García Quintela y Santos, 2008: 262 y s. y 281).

El carácter de *Lug* coincide o se confunde con la faceta más brillante de *Taranis-Candamio* por la raíz *\*kand-* ‘blanco, resplandeciente’<sup>896</sup>, con el Odín germánico (Saxo Gr., *His. Dan.* VI: 68), y, como ha recogido C. Sterckx (1996), con los distintos teónimos y divinidades defini-

dos como “Apolos célticos” (Sergent, 1995b). También es semejante al Mercurio ‘dador de abundancia’ en la Galia (Caes., *B.G.* VI 17, 1→) y con el Marte guerrero por faceta propiciatoria de la Naturaleza (Sergent, 1995b: 44 y ss.).

Este cariz también se muestra en la tradición irlandesa y centroeuropea de varios santos consagrados a la preservación de las cosechas (MacNeill, 1962; Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 146 y ss.; Guibert de la Vaisière, 2003: 355 y ss.; Sterckx, 2010), así como en los ritos cíclicos de purificación de campos, animales y personas de la Península Ibérica relacionados con San Antón (17/I)<sup>897</sup>, San Vicente (22/I), San Blas (3/II)<sup>898</sup>, San Lorenzo (10/VIII) y San Roque (16/VIII). De este modo, el *Lug* hispanocéltico era protagonista de los principales festivales del calendario, puesto que estos estaban íntimamente relacionados con el renacer de la vida natural, la celebración del éxtasis de la naturaleza y la recolección de las cosechas con la máxima fuerza solar (*vid infra* § 4.3.II.3.b).

Otra característica de *Lug*, también muy importante ritualmente, es su carácter de deidad soberana, que en pri-

<sup>895</sup> *Lugha less*, Gael. *lugh*; Irl. Ant. *lugu*, *laigiu*, ‘positivo’; Scr. *laghás* ‘luz, brillante’; Ing. *Light* ‘luz, brillante’ (Audin, 1962; Hily, 2007: 104 y ss.).

<sup>896</sup> Véase L. *candidus* ‘blanco, sincero’ (Var., *L.L.* VIII 7, 17).

<sup>897</sup> La figura y rituales de San Antón Abad, eremita oriental del siglo III (Montes, 2001: 26), corresponden a un arquetipo de patrón de los animales al cual se solicita su protección con distintas prácticas. Los rituales circunambulatorios y los paralelos con otros santos como Saint-Cornély de Bretaña (Le Rouzic, 2009: 178) remiten, cuando menos, a un contexto de la Edad del Hierro (*vid. infra* § 4.3.II.3.b) que quedó asimilado en sus figuras.

<sup>898</sup> Este obispo y eremita del siglo IV destacó por amansar a las fiestas y combatir el culto a los dioses paganos, los cuales veía como demonios o diablos (Caro Baroja, 1965a: 42 y ss.; Montes, 2001: 38 y s.). Su culto se extendió desde la Edad Media en Francia y en Italia y desde la Reconquista sobre todo en Castilla.



Fig. 229- Representaciones ecuestres de San Jorge (a), Saint Gengoulph (b) (Gennes, FR) y Santiago Matamoros (c) (Cabrillana, 1999: 213, fig. 1; Trenchard, 2009).

mera instancia se revela como una función aglutinadora y propiciadora de pactos y asambleas y, quizás, como sancionadora de las ceremonias de entronización (vid. *infra* § 4.3.II.3.b). Por ejemplo, en la tradición irlandesa mediaba en las alianzas de matrimonio y de amistad (Marco Simón, 1986b; García Fernández-Albalat, 1999b: 179). Como ya señalara D'Arbois de Jubainville (1884: 5 § 138 y s.; 304 y s.), esta cualidad es patente en la reunión y perduración del *Concilium Trium Galliarum* en *Lug(dunum)* en Lyon (FR). La *Asamblea de las Tres Galias* perduró como tal desde su creación por Augusto en el 12 a.C. hasta las invasiones germanas (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 160 y ss.; McCluskey, 1998: 74), y encuentra paralelos en la existencia en la Hispania y en la Europa Céltica de festivales similares al *Lugnasad* irlandés.

La importancia del culto a *Lugus*, o a una divinidad con sus características, en las sociedades célticas se aprecia en la asimilación de sus funciones y pasajes míticos por gran número de santos de la tradición irlandesa (O'Rian, 1977; McCluskey, 1998: 66-75) y centroeuropea. Gracias a estos procesos sincréticos o de suplantación también se confirma en la Península Ibérica el vínculo entre el cuervo y *Lug*, así como la capacidad psicopompa del dios.

En este sentido, los trabajos de Martínez de Escalante y García Quintela y Santos (2008: 306) acerca de los córvidos y las leyendas de San Justo de Lyon (4/VIII)<sup>899</sup>, San Osvaldo de Northumbria (5/VIII)<sup>900</sup> y San Vicente (22/I) en la Península Ibérica, como en el Pico Sacro de Palas de Rey

(LU), refuerzan la simbología pancéltica del cuervo como ave oracular (vid. *infra* § 4.3.II.4.b) y dotan de contenido mítico las representaciones del santuario celtibérico de Peñalba (TE). Éstas se suman así a las ya conocidas en el mundo céltico, como la iconografía numismática de *Lugdunum* y Segeda (Le Roux, 1962: 638 y ss.; Marco Simón, 1986b: 734 y ss.; Birkhan, 1999: § 402; García Quintela y Santos, 2008: 206 y s.).

Del mismo modo, la pervivencia de *Lug* en San Jorge<sup>901</sup> y *Saint Gengoulph*<sup>902</sup>, santos de origen mítico muy venerados en Centroeuropa e Islas Británicas, permite relacionar sus cualidades de jinetes y cazadores (Marco *et alii*, 1999: 110 y ss.) con la idiosincrasia del *Lug* hispanocéltico (Fig. 229). La mencionada caza simbólica del jabalí en la zona de Braganza en jornadas cercanas a los solsticios, como Navidad y San Juan (Dos Santos Júnior, 1975; Veiga de Oliveira, 1984: 160), convertida hoy día en la persecución de un cerdo negro, así como las representaciones de caza semejantes esculpidas en sarcófagos del siglo XIV de Galicia y Portugal (Pena y Erias, 2006: 32 y ss.), proyectan en la Hispania Céltica el bien conocido vínculo del dios con el jabalí (Sébillot, 1904: 165-170; Sergent, 1995b: 82-85; Sterckx, 1998; Olivares, 2002: 206-214). Asimismo, encuentran paralelos en el mitema de la caza mítica que también se representa en el carrito de Mérida y en la fibula oretana del tesoro de "El Engarbo" (Chiclana de Segura, J), procedentes de un contexto orientalizante y de época

899 A San Justo, obispo metropolitano de Lyon en el siglo IV, se le comparó con el ocaso del Sol. Según su leyenda, fue alimentado por los cuervos como el profeta Elías (McCluskey, 1998: 69), lo que sirvió para sustituir el trasfondo de *Lug*.

900 Este rey anglosajón del siglo VII es ejemplo de rey-dios. Según la leyenda, el rey fue cristianizado por monjes irlandeses y, tras él, se cristianizó su pueblo, lo cual le reportó un culto de masas. Por su enfrentamiento con el rey pagano de Mercia le fueron amputadas la cabeza y el brazo derecho —un trofeo de alta simbología celta (vid. *supra* § 4.2.IV.4.b)—, los cuales se conservaron incorruptos y fueron descubiertos por un cuervo (McCluskey, 1998: 67 y s.).

901 *San Jorge* es un santo de origen mítico. Su vida y martirio entre la Capadocia y la Palestina de Diocleciano se reducen a escasos y confusos pasajes apócrifos, pero su culto se extiende desde Inglaterra hasta Rusia. En la Península Ibérica se expandió en la zona mediterránea por ser el patrón de la Corona de Aragón ligado a la Reconquista (Amades, 1980; Marco *et alii*, 1999; Montes, 2001: 109 y s.).

902 *Saint Gengoulph*, *Gengoux* y *Gengoulth*, advocación muy extendida en el Norte de Francia, Alemania —*Gangolf*—, Suiza e Inglaterra —*Gengulphus* o *Gangulphus*— (Trenchard, 2009). Este rey mítico de los burgundios de Haute-Marne (FR) era en el siglo VIII patrón de los artesanos y estaba relacionado con manantiales, con aguas salutíferas y con fiestas de regeneración de la naturaleza (11/V), pero también se representaba como jinete y cazador (Hily, 2007: 245- y s.; Sterckx, 2010).





Fig. 230- Fibula oretana de El Engarbo, fechada entre los siglos II y I a.C. (Chiclana de Segura, J). Museo de Jaén, § CE/DA02821/35.

republicana, respectivamente (Forrer, 1932; Angosto y Cuadrado, 1981; Almagro-Gorbea, 2005a: 163-169, fig. 7; *Ibid.*, 175) (Fig. 230).

Además de otras atribuciones populares de San Lorenzo en las que sospechamos características del dios prerromano<sup>903</sup>, la faceta cazadora que también aparece en algunas leyendas de este santo en la Península Ibérica confirma el carácter propiciatorio y guerrero del *Lug* de la Hispania Céltica. En especial, la caza tiene que ver con monstruos acuáticos, como la muerte del *Culebrón* del Alto río Bernesga (*L*) con una lanza incandescente y otra hazaña similar en el lago de Curavacas de la montaña palentina (Puer- to, 2006: 159).

El *Lug* cazador era, asimismo, un dios guerrero e infernal que en la Hispania Céltica parece caracterizarse como un jinete luminoso, celestial e infernal, que, asimismo, intervenía en los conflictos humanos para lanzar los ejércitos hacia la victoria (AA.VV., 1997: 19). Los atributos de Santiago Matamoros<sup>904</sup> y de otras tradiciones altomedievales

903 San Lorenzo es un mártir paleocristiano del siglo III cuyo culto hispánico se expandió en apenas dos siglos. Sus tradiciones están aparejadas a todo tipo de atributos, como el dolor de dientes en Esposende (*P-BG*) (Veiga de Oliveira, 1984: 288). El santo de la parrilla es un varón de claro trasfondo solar e ígneo vinculado, como su paralelo *Saint Gengoulph*, tanto a reuniones comunitarias en torno a hogueras como a manantiales, aguas salutíferas y a la propiciación de lluvias (Ayán, 2005; García Quintela y Santos, 2008; Sterckx, 2010).

904 En la mítica *batalla de Clavijo* del 844, un combate desconocido históricamente, tuvo lugar la primera aparición milagrosa de Santiago a caballo para derrotar a los musulmanes (Cabranilla, 1999: 74 y 56; Fernández Gallardo, 2005: 139 y 146). En siglos posteriores, Santiago se aparecerá en distintas ocasiones, incluso para dar más solidez a las hazañas de El Cid y a las conquistas andaluzas (*Ibid.*: 163 y ss.).

Las fuentes de los milagros iniciales muestran que las características bélicas de Santiago Matamoros procedían de leyendas de los *indígenas* y de la *turba rusticorum* –entendidos estos como cristianos no doctos– (Fernández Gallardo, 2005: 145). No obstante, según algunos medievalistas, como Fernández Gallardo (2005: 142), la iconografía y tradición de Santiago es de inspiración francesa. Aun así, siendo el referente inmediato el ya mencionado *Saint Gengoulph*, el trabajo de C. Sterckx (2010) en torno a este rey mítico burgundio pone de manifiesto el trasfondo de *Lug*. Por consiguiente, todo parece indicar que la figura de Santiago Matamoros de la Península Ibérica es una pervivencia directa

similares vinculadas al mismo San Lorenzo<sup>905</sup>, San Jorge<sup>906</sup>, San Roque, Roldán y al Arcángel San Miguel en la Península Ibérica (Caro Baroja, 1974: 200-203) constatan la figura de un héroe infernal que utiliza un caballo blanco como vehículo y emblema del paso al Más Allá (*vid. supra* § 4.3.II.2.d). Tanto más evidente es, si cabe, el dicho de los pastores de Borrenes (*LE*) para repeler la niebla en el día del solsticio de verano (Alonso Ponga, 1981c: 21):

«Marcha 'neibla' pou chau de valiaña  
que viene San Juan en caballo blanco  
que viene diciendo, que viene jurando  
que te va a matar, que te va a colgar  
del pico más alto de este llugar»

Estas características, en primer lugar, encuentran paralelos directos en otros santos guerreros europeos<sup>907</sup>, en las sagas medievales irlandesas y, muy significativamente, en las divinidades supremas de la literatura indoeuropea, como el *Wotan-Odin* germano (Tac., *Germ.* 9, 1), el Diomedes de la mitología griega o el pasaje VII 77, 3 del *Rig-Veda* (Sergeant, 1999a: 152 y ss.; Almagro-Gorbea y Torres, 1999: 79)<sup>908</sup>. Desde el punto de vista arqueológico, tal relación

del *Lug* hispanocéltico (*vid. supra* § 4.3.II.2.d); de otro modo, la tradición céltica de la Península Ibérica también pudo facilitar la instalación y adecuación de leyendas medievales europeas igualmente inspiradas en mitos célticos.

905 La existencia de una ermita de San Lorenzo en el monte Pindo (Carnota, C), hoy derruida, vincula directamente a este santo con la leyenda psicopompa del salto mágico de Santiago Apóstol y su caballo desde dicho monte. El culto a este santo aparece también, por ejemplo, en el monte donde San Millán de la Cogolla luchó con los demonios (*vid. supra* § 4.3.II.2.b y d).

906 El culto a San Jorge (23/IV), santo de dudosa historicidad, está bien documentado en la vertiente mediterránea de la Península Ibérica por ser el patrón de la Corona de Aragón y como caballero milagroso durante la Reconquista (Amades, 1980). Esta imagen de guerrero celestial tiene un referente claro en el jinete lancero de la Hispania Prerromana (Almagro-Gorbea, 2005a: 175), si bien las leyendas de apariciones y enfrentamientos con el dragón son un arquetipo del mundo mediterráneo y próximo oriental (Marco *et alii*, 1999: 26-37). Su efigie como caballero de la Cristiandad se extendió desde el siglo V y, con especial éxito, a partir del siglo XI (Marco *et alii*, 1999: *passim*), al tiempo que se dieron interesantes procesos sincréticos: su iconografía y el hecho de que el grito de guerra en los siglos XI y XII fuera dedicado a San Jorge muestran tal fenómeno en relación con Santiago Apóstol como paradigma de guerrero cristiano de la Península Ibérica (*vid. infra* § 4.3.II.4.b).

907 Además del citado *Saint Gengoulph*, a finales del siglo X se narra la milagrosa ayuda de San Severo en un caballo blanco en la batalla de Taller (Landas, *FR*) y de San Martín en la defensa de Tours (Indre-et-Loire, Centre, *FR*); blanco era el caballo de San Jorge en Cerami (Sicilia, *IT*) en 1063 y en la batalla de Antioquía del 1098 (*TUR*), junto a los de San Demetrio y San Mercurio; el de San Wescleslao cuando ayudó a los checos en 1123; igualmente eran los de San Wilfrido y San Cuthberto en la batalla de Hexham (Northumbria, *ING*) en 1465 (Cabrillana, 1999: 38-40; Fernández Gallardo, 2005: 142 y 151).

No obstante, a propósito de la doble faceta infernal, también se ha de prestar atención a las leyendas de la Península Ibérica en las que es el Diablo el que aparece con un caballo mágico que, al igual que los de los santos, deja las huellas de sus herraduras en las rocas (Camarena y Chevalier, 1995: § 530 y 533A; Coimbra, 2005; Lázaro Polo, 2008: 31).

908 Llama la atención, como se ha señalado (*vid. supra* § 4.3.II.2.d), que el arquetipo de jinete celestial a lomos de un caballo blanco aparece en la Biblia, pero también en una creencia popular musulmana-no-coránica ya atestiguada en el siglo IX en Al-Ándalus y desde el Rif hasta Egipto (Cabrillana, 1999: 41 y s.). *Mahdi* es un caudillo musulmán mitológico



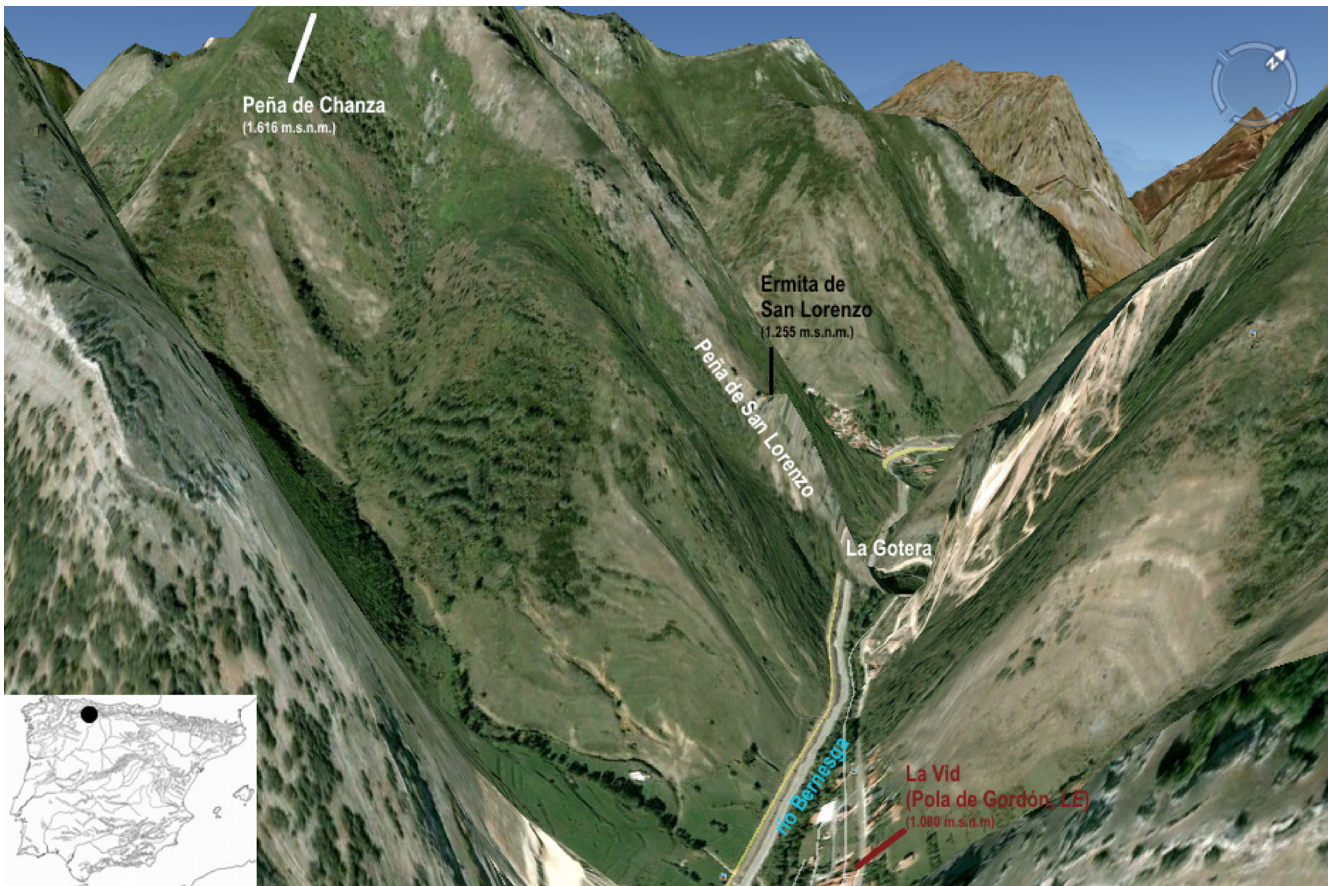


Fig. 231- Ermita de San Lorenzo, en la peña homónima al NO del núcleo de La Vid (Pola de Gordón, LE). Se levanta en un saliente intermedio de la Peña de Chanza y controla el estrecho de La Gotera y el valle que traza el río Bernesga a través de la montaña central leonesa. Cartografía realizada sobre Google Earth y SIGPAC.



Fig. 232- I: La ermita de San Lorenzo y el valle desde el Norte. Según la leyenda, el santo fue llamado para batir una cuélebre que, represando el río con su enorme cuerpo en el estrecho, demandaba del pueblo una oveja diaria. De lo contrario, se retiraría y lo inundaría [escatología] (Díez Alonso, 1982). Foto: Villasimpliz, 2010 (Google Earth).



Fig. 232- II: La capilla de San Lorenzo. Su construcción mítica se hizo, según la leyenda, con las costillas de la serpiente. San Lorenzo la mató con su lanza ayudado por sus dos hermanos. El templo aparece mencionado a fines del siglo XVI como “ermita de San Vicente de La Gotera” en alusión a los tres hermanos protagonistas: San Lorenzo, San Vicente y San Pelayo [triada-lanza] (Díez Alonso, 1982). Foto: A. Mel Lema, 2008 (Google Earth).

que defiende a los creyentes y que viaja mágicamente a grandes distancias sobre otro caballo blanco (vid. *infra* § 4.3.II.4.b).





Fig. 232- III: Herradura grabada en una piedra en la subida a la ermita de San Lorenzo. Esta quedó plasmada, según la leyenda, por una acémila que transportaba los cadáveres de los hermanos de San Lorenzo [équido celestial] (Díez Alonso, 1982). Foto: Moreda, 2006 (Google Earth).

entre el caballo mágico y *Lugus*, ya puesta de manifiesto por D. Gricourt (2002: 123 y ss.), se evidencia en la Hispania Céltica si tenemos en cuenta la localización de una dedicatoria a *Deis Equeunu(bo)* dentro de una encastillada ermita de La Vid (Pola de Gordón, *LE*) dedicada a San Lorenzo. Lo que el autor francés y otros investigadores de la Edad del Hierro (Marco, 1999; Olivares, 2002: 104) no señalan es que, además, en el ascenso a la capilla se halla una herradura grabada en una piedra y que las leyendas relacionadas con este lugar suman tantos testimonios de raigambre céltica que no se pueden justificar como una mera casualidad folklórica (Figs. 231 y 232).

Represente o no las conocidas figuras vasculares numantinas de caballos tricéfalos y de personajes hipocéfalos esta faceta equina del dios (Gricourt, 2002: 124), el carácter psicopompo de *Lug* o de sus equivalentes de las comunidades hispanocélticas se pone de manifiesto igualmente en otras tradiciones de la Península Ibérica. Éste es el caso de la consideración de guardián del Infierno de San Antón en algunas creencias castellanoleonesas, un guardián que, además tiene la “particularidad” de que deja escapar a los condenados cuando Satanás se despista (Alonso Ponga, 1981b: 3). Este perfil también es evidente en los mencionados viajes mágicos de santos desde el Océano (*vid. supra* § 4.3.II.2.d), como el de San Cristóbal hasta la ermita de la Virgen de Chanteiro en Ares (*C*)<sup>909</sup>. En tercer lugar, como se analiza más adelante, esto también se demuestra en las tradiciones del caballo blanco que porta a los muertos al Más Allá<sup>910</sup>.

909 *Vid. nota* 848.

910 Según la leyenda de Santiago Matamoros, el Apóstol transportó mágicamente a un peregrino lorenense muerto y a su compañero vivo hasta Compostela (Cabrellana, 1999: 35), el Más Allá del Finisterre.

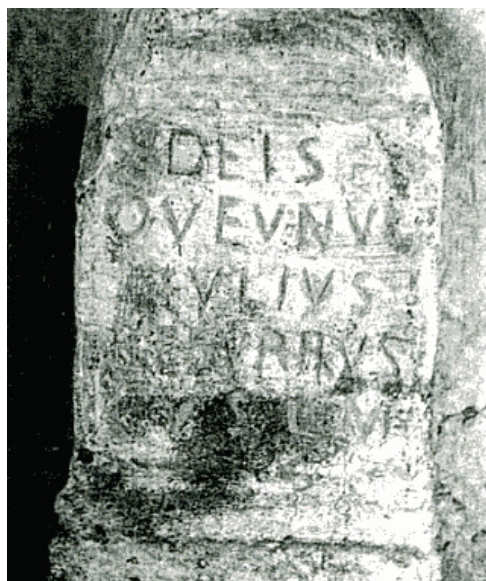


Fig. 232- IV: Inscripción dedicada al *Deis Equeunu(bo)* por un individuo indígena romanizado. Está localizada dentro de la capilla, junto al “túmulo del santo”: *DEIS E / QVEVNV. / IVLIVS / V.S.L.M.* Foto y lectura: Marco Simón (1999: 482 y s., lám. 2).

En última instancia, las características y funciones de *Lugus* en la Europa Céltica y en tradiciones posteriores también podrían relacionarlo con otras divinidades o, directamente, estar asumiendo iconografías y ministerios de lo que nosotros pensamos que son divinidades diferentes.

Por una parte, las funciones oraculares funestas y psicopompas de *Lugus* determinan una clara relación con la diosa *Epona*, puesto que comparte con ella atributos y fines en tanto que vehículo equino de las almas. De hecho, como bien señala Gricourt (2002: 154 y ss.), la maraña de mitologías impide discernir si la relación entre ambas divinidades se trataba de diferentes manifestaciones de la misma divinidad, si eran paredras o, incluso, si *Lugus* podría considerarse hijo de *Epona*.

Algo similar ocurre en el caso de *\*Band-* o *Cernunnos*, con quienes comparte el ser un dios que une y que propicia el entendimiento, pues así se evidencia al tratar la iconografía de la mano en los pactos (*vid. supra* § 4.2.1.5). Como también veremos más adelante, en el caso del dios astado, la relación del ciervo con *Lugus* (Hily, 2007: 613-616) y la representación de estos animales en santuarios de *Lug*, como Peñalba de Villastar (*TE*), refuerza la relación con otras divinidades asociadas a cabezas cornudas (Bouza, 1946; Olivares, 2002: 216; Richert, 2005: 26), con reinterpretaciones locales emanadas de *Lugus* o, directamente, era testimonio de un *Lugus* polimórfico y polifacético. Como bien argumentó M.V. García Quintela (2002: 195-197), éste sería el caso del *Vestius Aloniectus* representado en el santuario costero de Lourizán (*PO*) (Fig. 233).

### \*Bel-

Los teónimos en \*Bel-<sup>911</sup> agrupan de forma genérica una o varias divinidades de raigambre pancéltica –como *Vindonnos* (vid. *infra*)– cuyas *interpretationes* romanas se concretan en el *Apolo Beleno* ‘el Brillante’ y la *Minerva Belisama* ‘la Muy Luminosa’ de la Galia y de los cárnicos (Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 201 y s. con refs.; Sterckx, 1996: 91 y ss.; Aldhouse-Green, 1997: 30 y s.; Olivares, 2002). La pervivencia de esta deidad durante el Imperio Romano se constata epigráficamente (CIL XIII 8; V 741) y en las fuentes clásicas, como en la veneración a *Belinus* en el Nórico (Tert., *Apol.* XXIV 8; *Ad Nat.* II 5 y 8). *Apolo Beleno* era el dios principal de Aquilea (Udine, *ITA*) todavía a mediados del siglo III d.C. (Šašel, 2001 con refs.), y en la Galia del siglo IV d.C. aparecen familias enteras de druidas descendientes del «sagrado linaje del templo de Beleno» ejerciendo de rétores en Burdeos (Aus., *Commem. Prof. Burd.* IV 10).

Sólo el *Obelleginos* de Villabellaco (*P*) se considera testimonio epigráfico de \*Bel- en la Península Ibérica (Peralta, 2003: 434 y s.). Sin embargo, también es acertado relacionar el etnónimo de los *belos* y su *oppidum Contrebia Belaisca* (Botorrita, Z) con \*Bel- dada la mencionada plantación de mayos como pervivencia del día equivalente a *Beltaine* (Díaz y Medrano, 2001: 36 y s.) (vid. *supra* nota 23) (Fig. 234).

En el calendario festivo tradicional de Europa la importancia y trasfondo céltico de la fiesta y ciclo de *Beltaine*, el ‘fuego de *Bel*’, así como la multiplicidad de ritos ígneos y acuáticos que también se asocian a momentos solsticiales (vid. *infra* § 4.3.II.3.b), permiten conocer algunas características de esta divinidad en la Hispania Céltica.

\*Bel-, o sus equivalentes, tenía atributos solares y acuáticos. Esta aparente contradicción se adapta a la bipolaridad de la cosmología indoeuropea. El matiz acuático coincide con la reinterpretación etimológica de *Belinus* realizada por Patrizia de Bernardo (2003a), según la cual el dios aludiría a ‘fuente’ o ‘baño’ sagrado<sup>912</sup>. La conexión se constataría arqueológicamente en la presencia de *Fons B(e)leni* en sendos epígrafes de Münstair/Monastero (*SUI*) y de Beligna (Udine, *ITA*) y por estar asociado a las ninfas en un ara de Aquilea.

En contra de la reducción de este dios a atributos acuáticos (contra Šašel, 2001), la *interpretatio* romana de *Apolo Belenus* muestra un dios sanador y acuático, pero también al portador masculino de la luz por antonomasia en el solsticio de verano. Es esta faceta de dios celestial la que permite equiparar a \*Bel- con la versión más luminosa de *Lug*



Fig. 233- Dios cornudo de Lourizán (PO), asociado al teónimo de Vestius Aloniecus, en el cual se podría hallar la relación entre Lugus y Cernunnos. Imagen: García Quintela (2002: fig.6, retocada por el autor).

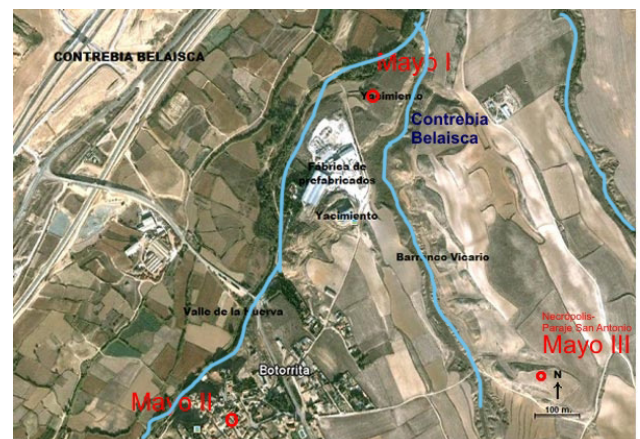


Fig. 234- Relación entre el oppidum de Contrebia Belaisca (Botorrita, Z) con el etnónimo \*Bel- y la plantación de mayos que tenía lugar en el entorno de núcleo celtibérico en el día equivalente a *Beltaine* (Díaz y Medrano, 2001: 36 y s.). Imagen compuesta sobre cartografía de Google Earth.

y con otra pléyade de teónimos de la Europa e Hispania Céltica (Sergent, 1995b; Sterckx, 1996). A este respecto, las tradiciones en torno a las figuras de San Jorge, Santiago Apóstol y San Marcos corroboran en la Península Ibérica la pervivencia de una creencia hispanocéltica similar (vid. *supra et infra* § 4.3.II.3.b).

La presencia de estas ideas también en *Minerva Belisama* refleja a priori una pareja divina de raíces indoeuropeas bajo cuyo patrocinio estaban las fuentes saludables (Olmsted, 1995: 181 y ss.; Aldhouse-Green, 1996: 33-36; Gómez-Pantoja, 1997: 426). Se trata del habitual fenómeno de duplicidad y de ambigüedad de atribuciones y de categorías aparentemente opuestas, como la condición solar/acuática y la masculina/femenina. Es más, \*Bel- concuerda con un personaje mítico de la tradición popular, muy extendido, de características acuáticas, luminosas e ígneas ligadas al solsticio de verano. La madrugada de San Juan y su amanecer es el momento por excelencia para la aparición de una pléyade de brujas, *moras*, *xanas*, *vellas*,

911 La raíz indoeuropea \*b<sup>h</sup>el- alude a ‘luz’ y ‘luminoso’ (Pokorny, 1959: 119; Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 202).

912 Según la investigadora, cabría relacionar el nombre de la divinidad con un término indoeuropeo \*gwel- ‘gotear’, presente en el alemán *Quelle* ‘fuente’ y ‘nacidos’, en el griego *balaneús*, *balaneion* ‘lugar para bañarse’ y en el celta *Belenos* (< \*gwelen- [fuente] -o-s).



*vaqueiras, lavandeiras* y encantadas.

Estas mujeres viven o se hallan presas por hechizo, maldición o ahogamiento y se muestran en su plenitud junto a un estanque o curso de agua (Ibero, 1945; Veiga de Oliveira, 1984: 129 y ss.; Caro Baroja, 1979: 156-174; Flores, 2000: 264; Tenreiro, 2002 y 2004; Puerto, 2006: 145 y ss.; Lázaro Polo, 2008: 26). También se relacionan con la luz de la Luna o del amanecer y con el destello de los cabellos, de la ropa blanca o de objetos metálicos, esto es, la luminosidad de Apolo o, mejor dicho, de *Minerva Belisama*. De acuerdo con tales premisas, la identificación de una divinidad indígena similar a *Belenus* tanto en la Minerva gala (Caes., *B.G.*, VI 17, 2) como en las cuatro inscripciones dedicadas a *Minerva* de un pequeño manantial del río Duratón (Gómez-Pantoja, 1997: 426) traslada a la Celtiberia la equiparación *Belenus*-Minerva y extiende a gran parte de la Península Ibérica prerromana un pasaje mitológico asociado a *\*Bel-*.

### Nabia

*Nabia* o *Nauia* es una deidad femenina de características indoeuropeas testimoniada que ya ha sido objeto de trabajos específicos y de otros de conjunto (García Fernández-Albalat, 1988; Olivares, 1999b con refs.; *Id.*, 2002: 233 y ss.). Su culto, antes que reducirse al contexto lusitano que delimitan las inscripciones (contra Olivares, 2001a; 2001b), es posible observarlo, al menos, en el tercio Norte de la Península Ibérica<sup>913</sup> gracias a la toponimia (González y Fernández-Vallés, 1964: 139 y ss.; Richert, 2005: 7 y 54; Torres Martínez, 2011: 510 y s.). Esta divinidad femenina estaba vinculada a cursos de agua (Plin., *N.H.* IV 111) y a cualidades psicopompas (Alberro, 2007), si bien los trabajos de M<sup>a</sup> L. Albertos (1970: 193 y s.) y de A. Martínez Velasco (2003) permiten ampliar su relación con los valles y los ritos propiciatorios de mujeres y campos. Tanto en la Galia como en la Lusitania también podía ser paredra de *Sucellus* o su equivalente, como el *Tongoe Nabiagoi* de la *Fonte do Idolo* de Braga (Olivares, 2002: 226 y ss.).

La voz *Nabia* está emparentada con la indoeuropea *naua* ‘nava, valle’ –muy usual en el castellano (*DRAE*, 2001)– y se registra en innumerables topónimos desde Friuli a Britania (González, 1964: 139; Albertos, 1970: 193 y s.). Este parentesco lingüístico concuerda con el tema del prado verde en la escatología indoeuropea (Velasco, 2001) y con la ubicación en un desfiladero de la ermita de la Virgen de Angosto de Villanañe (Valdegobía, *VT*), la cual se apareció en el siglo XI cuando la localidad se denominaba por entonces Nabia-Villanabia (Martínez Velasco, 2003). Si se toma su condición popular de *Abogada de los Partos*, *Protectora de los Niños* y *Conservadora de los Campos* (*Ibid.*: 107), la *Nabia* que el culto cristiano suplantó se asemejaría a las cualidades de la *Brigit* céltica (*vid. infra*).

Sin embargo, su aparición en el Angosto en un pozo y cerca de la confluencia de dos ríos concuerda con la relación con las aguas y el Más Allá que manifiestan la gran mayoría de los casos de sincretismo y topónimos de *Nabia* documentados. *Nabia* es el nombre de varios ríos y arroyos –y de sus correspondientes valles y localidades–, sobre todo en la Cornisa Cantábrica y la Región Galaica (Fig. 234).

Por ejemplo, en la localidad asturiana de Navia, donde desagua el río homónimo, *Ntra. Sra. de la Barca* se apareció a unos pescadores en pleno naufragio en un peñasco frente a la costa –que sólo aparece con marea baja<sup>914</sup> (Junceda, 1979: 351)–, lo que implica un mito de paso al Más Allá bien atestiguado en la cosmología céltica. Tal concepción pervivió también en las mencionadas apariciones marianas sobre barcas (*vid. supra* § 4.3.II.2.d *et infra* 4.3.II.4.a). Esta relación es aún más evidente en la mencionada devoción del santuario de la *Senhora das Aguas Feras* de Pêdrogão Pequeno (Sertã, *P-CB*) y la inscripción allí documentada (García Fernández-Albalat, 1999b: 186 y s.)<sup>915</sup>. Este carácter psicopompo es similar a la influencia maligna en los ríos que ejercían otras diosas de la Europa Céltica (*vid. infra* § 4.3.II.4.a), una característica propia de las divinidades que moran en las aguas ya en la Edad del Bronce y que portan a los muertos al *Sídh* (Blázquez Martínez, 1977: 320; Ruiz-Gálvez, 1995; García Fernández-Albalat, 1999b: 187; Olivares, 2002: 233 y ss.; Richert, 2005: 6-8).

Este carácter bélico infernal, que se evidencia en otros epígrafes dedicados a *Nabia Corona* ‘señora de los ejércitos’, en última instancia también hace considerar a *Nabia* como una divinidad aglutinadora de la comunidad. Tal hecho se refuerza con epítetos como *Tongoe* –que la relaciona con los juramentos– y, como se ha señalado (*vid. infra* § 4.2.II.4.b), con la etimología misma de otras deidades acuáticas pancélticas que, como *Coventina*, están asociadas a ritos de agregación en aguas salutíferas (Aldhouse-Green, 1995a; García Fernández-Albalat, 1999b: 185; Alberro, 2004a; Richert, 2005: 7).

En última instancia, los nexos epigráficos y toponímicos refuerza la dualidad polimórfica de *Nabia* o, cuando menos, su equivalencia con divinidades célticas de primer orden que plantea J.C. Olivares (1999b: 233-236). De una parte, es significativa la localización de una inscripción alusiva a *Corono* en el «*alto cabeço da Senhora do Monte*», en Cercedelo (Guimarães, *P-BG*), junto a cuya iglesia también se halló un ara dedicada a Júpiter Óptimo Máximo. A tal carácter montano también se une el matiz acuático del epígrafe de Trujillo dedicado a *Salam(ati) / ac / Nabi(e)* [...] junto al monte Jálama –1.492 m.s.m.– (Rodríguez, en Olivares, 1999b: 235). ¿Sería esta equiparación

913 En Portugal resulta dudoso el topónimo de la parroquia de Navió, en el municipio de Ponte de Lima, en Viana do Castelo (Prazeres, 1862: 156).

914 El Peñasco de Nuestra Señora, que así se denomina, se confunde con el que se halla a unos 300 m., conocido como la *Peña Raimundo* (Junceda, 1979: 351).

915 *Vid. supra* § 4.3.II.2.d.

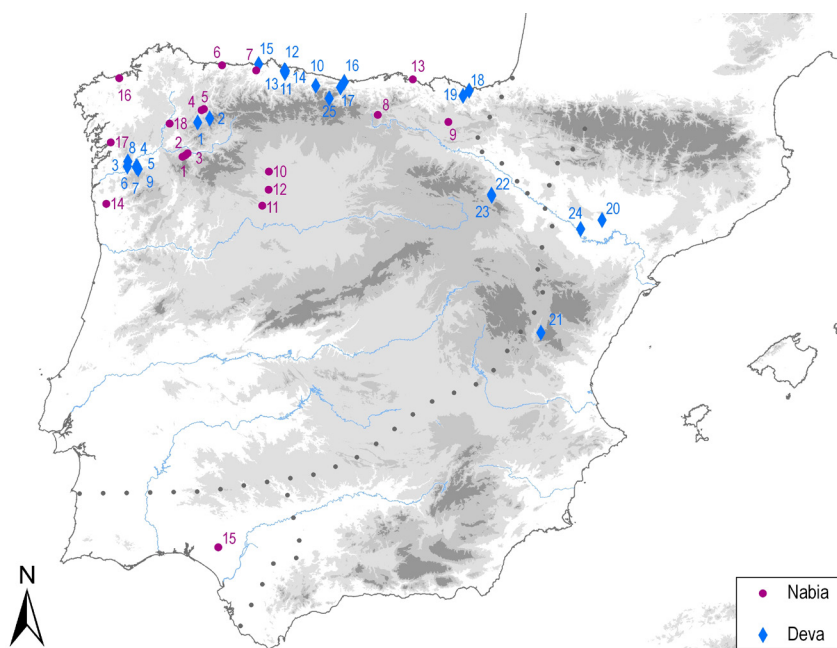


Fig. 235- Distribución de etnónimos más o menos alusivos a Nabia y Deva en la Península Ibérica. **Nabia:** 1, Navea (San Miguel); 2, Puente Navea, A; 3, Navea, río; 4, Navia, río; 5, Navia de Suarna; 6, Navia; 7, Flaionavia (Pravia); 8, Navias; 9, Nabia/Villanabia; 10, Navianos de la Vega; 11, Navianos de Alba; 12, Navianos de Valverde; 13, Sonabia; 14, Navió; 15, Sanabia, regajo de; 16, Naya; 17, Naya; 18, Nay. **Deva:** 1, Deva; 2, Deva, río; 3, Deva, Teso de; 4, Deva, Río; 5, Deva, Río; 6, Aldea de Deva; 7, Freanes de Deva; 8, Pontedeva / Puentedeve; 9, Xinzo de Deva; 10, Río Deva; 11, Deva, Montes; 12, Deva; 13, Deva; 14, Deva, Fuente; 15, Isla de Deva; 16, Ribadedeva; 17, Deva, río; 18, Deba; 19, Deba, río; 20, Valdeva, arroyo de; 21, Riodeva; 22, Dévanos, Muga de; 23, Dévanos; 24, Mudévar; 25, Fuente De.

entre *Taranis-Salamati* / *Nabia-Brigit* la que, desde un primer momento, nos estaría enseñando la coincidencia en el Santuario de Ceclavín (CC) de la mencionada leyenda del Cristo de la Encina, del culto a la Virgen de la Encina y de un epígrafe a *Salamati* (CIL II 794)? Los hechos están ahí; la conexión entre ellos, también.

## Deva

*Deva* (Celt. *devo* 'divino') es una divinidad céltica femenina documentada epigráficamente en la Cueva de la Griega (Pedraza, SG) y en Cabra (CO) (García Fernández-Albalat, 1988; Marco Simón, 1993a: 487). Al igual que *Nabia*, *Deva* aparece en topónimos equívocos<sup>916</sup> y en otros que la relacionan principalmente con las corrientes fluviales (González y Fernández-Vallés, 1963: 278 y s.; Sevilla, 1979: 263). La distribución de los hidrónimos *Deva* concentraría su culto también en la Cornisa Cantábrica y la región galaica (Fig. 235), pero el testimonio segoviano y la existencia de un río Riodeva en Teruel y otros casos dudosos, como el paraje de Muga de Dévanos (SO) y las poblaciones de Dévanos/Débanos (SO), atestiguan este culto en la Celtiberia. Por su parte, la inscripción cordobesa, aisla-

da, podría deberse a algún devoto trasladado hasta allí o a cualquier otra causa excepcional.

La relación de *Deva* con las elevaciones, como muestran los Montes Deva de Asturias, el Teso de Deva en Pontevedra y, quizás, la elevación de Mudévar de la provincia de Zaragoza, se ha esgrimido para ver ciertas cualidades de *mater* primigenia al uso de Gea o de la *Tailtu* irlandesa, la madre y mujer primordial de su mitología medieval (García Fernández-Albalat, 1999b: 185) que protagonizan las cosmogonías del mundo indoeuropeo (vid. *supra* § 4.3.1.1). Sin embargo, la existencia de la necrópolis tumular del Monte Deva (Blas *et alii*, 2007) evidencia nuevamente que tales orónimos y su consideración fúnebre fueran consecuencia de los cursos fluviales que nacen en las montañas y discurren o se encajonan a sus pies. Esta misma simbología evidenciaría el islote de Deva, situado en el mar Cantábrico frente a los concejos asturianos de Castrillón y Soto de Barco, puesto que su constitución como isla en el Océano bien pudo simbolizar el Más Allá o la morada de la deidad para los castros del entorno<sup>917</sup>.

En este sentido, el carácter psicopompo de *Deva* y la coincidencia de la aldea lucense de Deva (Los Nogales) junto al río Navia reafirmarían su equivalencia o identificación con *Nabia* (Olivares, 2002: 226 y ss.; Torres Martínez, 2011: 510 y s.). De hecho, debemos plantear si, como en

<sup>916</sup> Algunos topónimos pueden tener una doble interpretación dentro del mismo contexto de las divinidades célticas, como en el caso de *Andévalo*, en Huelva. Se ha señalado que su santuario y rito moderno podría estar relacionado con *Deva* o con Endovélico. Nos decantamos por el segundo (vid. *infra*).

También desconocemos la existencia de dos de los ríos Deva mencionados por J.M. González (1963: 278), uno tributario de la ría de Vigo y otro del río Limia, en Orense.

<sup>917</sup> Los castros documentados en esta zona son El Campón (La Carcabina, Muros de Nalón) y El Castillo de San Martín, en Soto del Barco (Fanjul, 2005: 28, Lám. III).

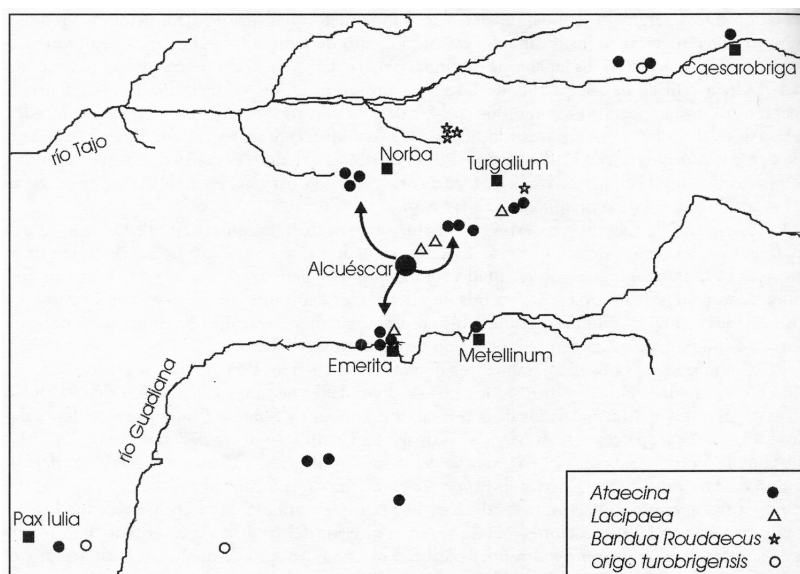


Fig. 236- Distribución de epígrafes de Ataecina en el Guadiana-Tajo Medio según Olivares (2003: 310).

el caso de *\*Band-*, el teónimo *Deva* fue considerado como una reducción genérica de esa diosa innominada que facilitaba el viaje al Más Allá, al uso de las míticas lavanderas del mundo atlántico, empeñadas en pedir ayuda para retocar la mortaja del viandante que, descuidado, le ayudara (Alonso Romero, 2004b: 46 y s.).

### Ataecina-Brigit

*Ataecina* fue una diosa prerromana cuyo culto, aunque aparece en algunos puntos de la Meseta (Fig. 236), tuvo su santuario principal en torno al lugar de la posterior iglesia visigoda de Santa María del Trampal (Alcuéscar, CC). Las más de 20 inscripciones dedicadas a la divinidad del Trampal, datadas entre los siglos I a.C. y III d.C. (Abascal, 1995; Blázquez, 2004: 251), se han relacionado con las referencias a un *Lucus Ferionae* emeritense y evidencian un fenómeno de *interpretatio* entre *Ataecina* y Proserpina (Abascal, 1995: 76 y ss.; *Id.*: 2002b; contra Caballero Zoreda y Sáez, 1999: 18, 323 y s.; García-Bellido, 2001; Alfayé, 2009: 224 y ss.).

*Ataecina* parece mostrar las mismas tres facetas infernal, celeste y propiciadora de las cosechas que albergan otras divinidades del mundo clásico e indoeuropeo (Serv., *In Verg. Aen.* IV 511). Esta triplicidad, que a priori pudiera proceder de la *Astart* próximo-oriental en una zona de conocida influencia orientalizante (Almagro-Gorbea, 1982: 280; *Id.*, 2010; Torres Ortiz, 2002), también puede relacionarse con la celtización de esta área extremeña (Martín Bravo, 1999) y con la sincretización de alguna divinidad similar a la *Brigit* céltica, del mismo modo que ocurrió entre Perséfone y la “Minerva Brillantísima” referida por César (*B.G.* VI 17, 2→) en Galia y con la existente en Bretaña (Aldhouse-Green 1989: § 6; Almagro-Gorbea, 1995b: 83; Olivares, 2002: 149). De hecho, la ya planteada raíz céltica del teónimo *Ate + gena* ‘noche’ (Marco Simón, 1993a: 490)

concuera también con la bipolaridad sombría y luminosa de otras divinidades hispanocélticas femeninas (*vid. infra*).

*Ataecina* fue reverenciada en un importante territorio entre los vettones, lusitanos y betures célticos, aunque el arquetipo de esta diosa parece presente en toda la Hispania Céltica con otras denominaciones, como una divinidad íntimamente relacionada con el solsticio de invierno al uso de otras deidades arcaicas del mundo indoeuropeo, verbi-gracia la *Diva Angerona* de la Península Itálica (Dumézil, 1966: 329; García Quintela y Santos, 2008: 275). Este nexo queda demostrado, además, en el sincretismo de *Ataecina* con Santa Lucía. El nombre de ‘luminosa’, ‘nacida con la primera luz’ de la mártir siciliana (Olivar, 1970: 184 y s.; Montes, 2001: 135), su conmemoración durante el solsticio de invierno del calendario juliano (Caro Baroja, 1978: 335) y los refranes populares, desde el Tirol a la Península Ibérica, alusivos al cómputo del tiempo en su efeméride<sup>918</sup> refuerzan las características de la deidad prerromana.

La convincente relación entre Santa Lucía y *Ataecina* también aporta otras propiedades salutíferas a la diosa hispana, como su intercesión en los problemas visuales (*vid. infra* § 4.3.III.1), lo que ya planteó L. Berrocal (1993: 193) en relación con un depósito de placas oculadas votivas en las proximidades de la ermita de Santa Luzia en Garvão (Ourique, P-B). Esta coincidencia locacional también conecta la divinidad prerromana con la ausencia o presencia de luz (Berrocal, 1992: 193), y algo similar debía suceder en el templo de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, CC) con la diosa céltica *Ataecina*. En el caso de la aislada y conocida ermita cacereña, de factura mozárabe y trazas

918 La efeméride de Santa Lucía (13/XII) no se generalizó en la Península Ibérica hasta el siglo XI (Fábrega, 1954; García Rodríguez, 1966). Los refranes de Galicia o Castilla rezan que «Por Santa Lucía menguan as noites e crecen os días» (Taboada, 1949:136; Caro Baroja, 1978: 335; Díez Barrio, 1984: § 28, 33 y 43).



visigóticas anteriores (Caballero Zoreda y Sáez, 1999), se ubicó un santuario prerromano a juzgar por las inscripciones aparecidas (Abascal, 2002b). Estos testimonios de culto están fechados entre el siglo I a.C. y el III d.C., y las referencias a un *Lucus Ferionae* emeritense señalan según J.M. Abascal (1995: 76 y ss.) y M.P. García-Bellido (2001) un fenómeno de *interpretatio* entre *Ataecina* y Proserpina.

A pesar de que Caballero Zoreda y Sáez (1999: 323 y s.) adviertan de que no hay nexo cronológico entre ambos cultos, pues la devoción a Santa Lucía no se manifestó en el templo hasta los siglos XV o XVI y hubo un colapso del edificio hacia mediados del siglo IX<sup>919</sup>, el poblamiento romano y tardorromano subsiste en el entorno y las coincidencias de los cultos indican la continuidad. Así, la diosa *Ataecina* se manifiesta con características propias del calendario, pues ostenta una faceta infernal, celeste y propiciadora de las cosechas. La combinación en *Ataecina* de una faceta de propiciación de la luz y de una dimensión sanadora identifica de nuevo a esta deidad con *Brigit*, y permite apreciar la presencia de esta diosa madre pancéltica y polifuncional en la Hispania Prerromana.

Aunque la toponimia<sup>920</sup> y los cuentos<sup>921</sup> no ofrecen resultados en nuestro contexto ni hay datos arqueológicos que avalen la presencia en la Hispania Céltica de una diosa *Brigit* como tal, la identificación de sus características en otras divinidades de la Península Ibérica y en advocaciones y prácticas cristianas de aires célticos confirman el carácter pancéltico. *Brigit* está presente en otras divinidades de época romana, como la señalada Minerva gala (Caes., *B.G.* VI 17, 2→), la *Bringindo* de la Raetia (Bregebtz, *AUS*), la *Minerva Belisima* de las inscripciones de St. Lazier (*FR*), la *Brigantia* de Yorkshire y la *Sulius Minerva* de Bath (*ING*), y todas remiten a características de orden indoeuropeo (Aldhouse-Green, 1995a: 89 y ss.; *Id.*, 1996; Alberro, 2002b: 11-27; *Id.*, 2007: 108; Olteanu, 2008).

El trasfondo psicopompo de *Ataecina* está presente también en *Brigit* (Ross, 1967: 323), en las referenciadas *Nabia*, *Deva* y en la *Epona-Iccona Loimmina* ‘luminosa’ de la inscripción de Cabeço das Fraguas (*P-G*). Todas, a su vez, coinciden en la misma condición de diosa madre-*Tailtu* y en la asociación a las artes, al hogar y a las aguas curativas (*vid. supra*) que también evidencian las tradiciones francesas, irlandesas, escocesas y de la Península Ibérica en relación con Santa Brígida de Kildare y su efeméride del 1

de febrero (MacKenzie, 1926: 5; Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 86 y ss.; MacKillop, 1998: 52; Guibert de la Vaissière, 2003; Torres Martínez, 2011: 509).

A este efecto, huelga recordar que las leyendas de santas europeas como la *sancta Belina* de Landreville (Aube, *FR*) y, muy especialmente, la Santa Brígida del siglo VI (†523) y patrona de Irlanda –no su homónima sueca<sup>922</sup>– sincrizaron o sustituyeron mitos, prácticas y cultos prerromanos, hasta el punto de ser equiparada a la misma Virgen María. El *Glosario de Cormac* la consideraba *mater omnium deorum hibernensium*, y aparece en numerosos relatos como *Boand Etain* o *Dana* (Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 86 y ss.; Stercks, 1996: 103 y s.; Guibert de la Vaissière, 2003: 187 y ss.; Aldhouse-Green, 1995a: 198-202). Según Castiñeiras (1995: 29) y García Fernández-Albalat (1999b: 186), esta *Dana-Brigit* aparecería en la Hispania Céltica en su faceta de patrona de los artesanos a través de la costumbre medieval gallega de colocar figurillas femeninas en los telares mientras se invocaba a *Diana*. Esta relación se confirma en el viaje mítico de San Amaro al Más Allá, leyenda hispánica del siglo VII, donde Brígida, que mora en el Paraíso, teje la túnica blanca celestial que debe vestir el santo para acceder al Edén (Kinkade, 1977: 519-521) (Fig. 219).

La faceta psicopompa de esta divinidad también se evidencia de forma sorprendente en otras leyendas de santas de la Península Ibérica bastante peculiares, como la Santa Teresa de una aldea homónima en la *freguesia* de São Vicente de Aljubarrota (Alcobaça, *P-L*)<sup>923</sup>. La patrona aparece representada en su tosca talla de piedra con un libro en una mano y con una llave en la otra, puesto que, según la tradición oral, se trata de la llave con la que la Santa abre y cierra el infierno (!) (Fig. 237). De hecho, «*O filho de Santa Teresa [o de Nossa Senhora] morreu e foi para os infernos. A Senhora, que tinha a chave do inferno, foi lá e trouxe o seu filho*» (Espírito Santo, 2004: 135).

Como es manifiesto, las características de esta santa refuerzan el trasfondo psicopompo de *Ataecina-Brigit*, incluso, a través de la mencionada confusión irlandesa entre Santa Brígida y la Virgen, dado que también a Santa Teresa se la identifica en ocasiones con la misma Virgen. Es más, tanto el atributo de la llave como el protagonismo del hijo infernal de la patrona portuguesa traen igualmente a colación otro posible pasaje de la mitología hispanocéltica. En primer lugar, por la equiparación con la escena de *Epona* con llave que aparece en bajorrelieves medievales de Francia. Por otro lado, por la alusión a algún héroe, bien como parte misma de la filiación mítica entre un dios tipo *Lugus* y su madre (*vid. infra* § *Epona-Iccona*). En este aspecto,

919 En concreto, los autores tachan la identificación *Ataecina-Santa Lucía* como “*falaz*” (Caballero Zoreda y Sáez, 1999: 18).

920 Los topónimos contruidos con *brig-* proceden del sufijo céltico alusivo a ‘núcleo habitado’ (García Alonso, 2006).

921 Ya se ha mencionado (*vid. supra* § 4.2.III.3) el sugerente testimonio de cuentos-tipo como *La muchacha lobo* (Camarena y Chevalier, 1995: § 409), unas cualidades infernales de este animal presente en divinidades tipo *Ataecina-Brigit* y, de forma palmaria, en la conocida imagen ibérica de la señora de los lobos de la cueva de la Nariz en Umbria de Salchite (Moratalla, *MU*). Por su parte, el cuento de *La santa vaca* (*Ibid.*: § 511A) también sería necesario analizarlo sin perder de vista la relación que la Santa Brígida atlántica tiene con dicho animal.

922 La otra Santa Brígida (†1373) fue una aristócrata sueca que, tras hacer el *Camino de Santiago*, envió y se convirtió en una de las religiosas con más peso en Roma a finales del siglo XIV. Se la conmemora el 23 de julio (Montes, 2001: 39 y s.).

923 La leyenda y trasfondo prerromano de esta Santa Teresa fue rescatada por M. Espírito Santo (2004: 134 y ss.), pero dentro de la línea del autor, se interpreta –forzadamente a nuestro juicio– como un mitema orientalizante de *Istar* o *Isis*.

cabría recordar la evidente similitud entre la leyenda de Santa Teresa y la consideración de guardián del Infierno que tiene San Antón en algunas localidades castellanas y, por qué no plantearlo, el ¿casual? patrón de la parroquia supralocal: San Vicente (*vid. supra* § *Lugus*).

Otro aspecto interesante de la diosa tipo *Brigit* en la Hispania Céltica analizable desde la Literatura Clásica, la Arqueología y la Etnografía es el carácter de divinidad soberana femenina que aúna las tres funciones indoeuropeas –guerra, videncia y producción– (Olivares, 2002: 244; Sergeant, 2004: 457 y ss.). Además de que la *Brighid* de las sagas irlandesas aparece descrita como tríada de hermanas trifuncionales –jefa, sanadora y herrera–, de la recurrente presencia de las “Tres Marías” en el folklore cristianizado europeo (Audin, 1979: 94) y de los testimonios de la Antigüedad a tres deidades diferentes, como las *Matres* o las «*tria virginis ora Dianae*» que menciona Servio (*In Verg. Aen.* IV 511) en el siglo IV d.C., hay creencias de la Península Ibérica que también proyectan un esquema similar en las comunidades celtohispanas. Además de las *Matres Gallicae*, *Brigeacae* y *Usae* –procedentes ambas de las localidades burgalesas de Coruña del Conde y Peñalba de Castro– y de las testimoniadas en Laguardia (VI), Canales de la Sierra (LO), Muro (SO) o Duratón (SG) (Blázquez, 1970: 67 y 75; Torres Martínez, 2011: 510), esta trinidad indígena parece más evidente si se tiene en cuenta en altares como el de San Esteban del Toral (Bembibre, LE), publicado por Hernández y García (1992), donde las *Matres* aparecen ligadas a divinidades eminentemente prerromanas como *Cosus*<sup>924</sup>.

Además de la recurrente representación de la tríada Santa Ana-Virgen María-Niño Jesús (Fig. 238), éste podría ser el caso en Vizcaya de las Santas Marinas, tres hermanas vírgenes «*que se veían desde sus respectivas moradas*» en el monte Arrola –paraje de Guesuri (Orozco)–, en Ganguren-gane (Galdácano) y en las peñas de Urduliz, en un triángulo de 40 km al Oeste de la ría de Bilbao (Echegaray Corta, 1932a: 27)<sup>925</sup>. M. Tenreiro (2002: 53 y s.) y A. Pena Graña (2004b: 141 y ss.) también aciertan con esta clave triple céltica en los casos de las tres hermanas *mouras* que con frecuencia aparecen en el folklore gallego asociadas a fuentes y manantiales, pero vinculadas a una misma divinidad (Alberro, 2007: 102 y ss.)<sup>926</sup>. Asimismo, en el mencionado refrán leonés<sup>927</sup> coincide la identificación de las



Fig. 237- Escultura de Santa Teresa portando la llave del Infierno. Ermita de Casais de Santa Teresa (Ataija, São Vicente de Aljubarrota, Alcobaça, P-L) (Espírito Santo, 2004: fig. 28).



Fig. 238- Tríada de Santa Ana, la Virgen María y Jesucristo niño en Portugal, lugar indeterminado (Espírito Santo, 1990: fig. 9). El trasfondo prerromano para este tipo de tríada ya fue propuesto por los excavadores del santuario ibérico de Coímbra del Barranco Ancho de Jumilla (MU), datado entre el siglo III y el c.180 a.C., puesto que para los autores la advocación de la Abuela Santa Ana allí presente parece haber sustituido un antiguo culto a una diosa madre tipo Deméter (García Cano, 1997: 246 y s.).

924 MA·TRI / BUS·PA / · / CVS·VE· / NA SA+++ > Ma·tri/bus·PA(...) / CVS·ue/na(e) sa[cru(m?)]] (Hernández y García, 1992: 149).

925 En sus artículos sobre las Santas Marinas vascas, Bonifacio de Echegaray (1932a y b) sólo menciona esta leyenda y se limita a criticar –con razón– la ligereza de Schulten al identificar estos topónimos con antiguos santuarios de *Venus Marina* para navegantes.

926 A.J. Pena Graña (2004b: 141 y ss.) reinterpreta en este sentido la leyenda recogida por V. Martínez Risco acerca de la triple Ana Manana en Trasancos (Narón, C). Por su parte, la fuente de Laureana (Casadelos, Neda, C), donde cada noche de San Juan se aparecen las hermanas Laureana, Aureana y Ana, ha servido a M. Tenreiro (2002: 53 y s., nota 7) para ver también en la terminación -ana una misma divinidad, quizás la *Anu* o *Danu* de la literatura irlandesa (Alberro, 2003e: 89).

927 «Tú te pierdes como las Tres Marías en el mes de mayo» (Puerto,

2006: 17; *vid. supra* nota 726).





Fig. 239- Roble de Santa Mariña, en el castro de Armea (Aguas Santas, Allariz, OR). Foto: [www.allariz.com/turismo/cs/turismo.asp?op=578&id=584](http://www.allariz.com/turismo/cs/turismo.asp?op=578&id=584) (acceso 25-VIII-2011).

tres estrellas del cinturón de Orión como las “Tres Marías” –las “Tres Vírgenes” en Gascuña (Sébillot, 1904: 32) o las “Tres Hermanas” del folclore lituano (Stražys y Klimka, 1997: 76)– con el significado del fin del ciclo de *Brigit* y el protagonismo astronómico de tales estrellas.

B. García Fernández-Albalat (1999b: 185) también ha señalado la posibilidad de rastrear a *Brigit* en alguna de sus funciones, como evidencia la costumbre medieval gallega de colocar figurillas femeninas en los telares al tiempo que se invocaba a *Diana* (Castiñeiras, 1995: 29), puesto que *Dana* es uno de los teónimos de *Brigit* en su faceta de patrona de los artesanos. Del mismo modo, las innumerables leyendas que en la Península Ibérica equiparan a *mouras* y encantadas con serpientes y bichas que habitan en el monte o en el inframundo (Camarena y Chevalier, 1995: § 507C) también podrían haber fosilizado una faceta de diosa-serpiente como parte de una triplicidad bien conocida en la iconografía indoeuropea, céltica y romana (Aldhouse-Green, 1995a: 169-171; Sergent, 2004: 457 y ss.; Alberro, 2007: 92 y ss.).

El hecho de que en otras leyendas irlandesas Santa Brígida-*Brigit* fuera, a su vez, madre de otras tríadas (Aldhouse-Green, 1995a: 198-202; Laurent y Treguer, 1997: 57; McCluskey, 1998: 65; Guibert de la Vaissière, 2003: 187 y ss.; Sterckx, 2004: 25 y s.) también incide en la faceta teogónica anteriormente descrita (*vid. supra* § 4.3.I.1 y 2) que pudo albergar en la Hispania Céltica: una madre primige-

nia y fundadora del orden establecido (*vid. supra* § 4.3.I.2).

A pesar de que en la Península Ibérica el culto a Santa Brígida fue infrecuente (Fábrega, 1954; García Rodríguez, 1966), su distribución<sup>928</sup>, sus prácticas y creencias son más que significativas<sup>929</sup>, y donde esta advocación no tenía implantación, *Brigit* y su ciclo festivo de primavera aparecen en festividades anexas, como la Virgen de la Candelaria (2/II), o bajo santos que remiten a una advocación céltica masculina equivalente o paredra de *Brigit* (*vid. supra* § *Lug*). Del mismo modo, el testimonio de mujeres míticas de la tradición irlandesa y peninsular relacionadas con el ganado (Velasco López, 2001; Balboa, 2005: 67), así como la amplia difusión de fiestas en torno a esos primeros días de febrero en las que se representa la muerte y resurrección de “rebaños vacunos-humanos” refuerzan esta simbología divina y pasajes mitológicos hispanocélticos (*vid. infra*).

En última instancia, el hecho de que Santa Brígida instalara su monasterio donde se hallaba una encina sagrada, que pervivió hasta el siglo X, y de que el mismo topónimo de Kildare (*Cill Dara*) signifique ‘la Iglesia de la Encina’ (Sterckx, 2003: 251), ratifica la consabida relación entre las quercíneas y las divinidades superiores de la religión céltica (*vid. infra* § 4.3.II.4.b). Por un lado, la simetría de este rasgo con las más de 70 leyendas de apariciones marianas sólo en quercíneas de España y Portugal, y también su relación con aguas milagrosas (Fig. 239)<sup>930</sup>, permite inferir que el culto a *Brigit* o a una divinidad femenina similar en la Hispania Prerromana estaba ampliamente difundido entre los grupos célticos de la Península Ibérica. Este hecho

928 La devoción se concentró especialmente en el Norte de Portugal y de España, como en Galicia, Asturias y León, en la comarca de Valencia de Don Juan, la antigua Cuyananza (Bartolomé, 2005). En menor medida se testimonia en Aragón (Palo, *H*), Cataluña, Extremadura y Andalucía. En todos los casos es difícil discernir si se trata de una u otra santa (Bartolomé, 2005: nota 29). La presencia de esta devoción en la Meseta Sur, como en el valle de Alcudia (Chillón y Almodóvar del Campo, *CR*) al menos desde el siglo XVI (Campos, 1986: 167; Acosta, 1998: 262 y 297; López García, 2002: 102), sugiere una dispersión mayor o su importación a través de contactos ganaderos (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

929 Por ejemplo, en el Pozo de Guadalajara, de donde la Santa es patrona junto a San Mateo al menos desde el siglo XVI, se conocen subastas populares y matrimonios ficticios entre los mayordomos (López de los Mozos, 1989). Además, en el pueblo existía una leyenda que vinculaba al copatrón con San Donato y, como el santoral ambos ocupaban el 21 y 22 de septiembre, la coincidencia apunta hacia el equinoccio de otoño, la fecha opuesta a Santa Brígida en el calendario (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

Otro caso bien estudiado es el de la fraternidad de los *Brígidos* de Izagre (*vid. infra* § 4.3.II.3.b), cuyos paralelos se hallan en Irlanda y en el resto de fraternidades de la Península Ibérica (Revelard y Kostadinova, 1998: 14; Bartolomé, 2005: 154; Moya-Maleno, 2007).

930 Véase a este respecto la Virgen de Cortes (*AB*), que se apareció sobre una encina que tenía un manantial a sus pies. Este hecho, unido a su intercesión en las sequías desde el siglo XVI, le dio el sobrenombre de *Virgen de las Aguas* (Pérez de Pareja, 1740: 312). Por su parte, el culto a Santa Mariña de Aguas Santas (Aguas Santas, Allariz, OR) está vinculado al *Carballo da Santa/Roble de la Santa* –ya desaparecido– en la zona Sur del castro de Armea, un enclave poblado desde el mundo prerromano hasta época medieval. En este lugar también se han hallado aras romanas que representan a una divinidad de la fecundidad, una representación de cabeza cortada y un petroglifo con un roble (García Fernández-Albalat, 1999a: 54-58) (Fig. 239).



podría evidenciarse en la raíz etimológica de la *Drusuna* de Olmillos (SO), y quizás también en Segóbriga (Olivares, 2002: 124 y s.).

Del mismo modo, la conocida relación de Zeus-Júpiter-*Taranis* con las encinas sagradas y con el trueno/rayo (Alldhouse-Green, 1997: 210) bien podría situar a estas *Brigit* hispanocélticas como su paredra y rastrear su presencia, incluso –aunque sólo se trate de una hipótesis–, si aceptamos que la arraigada devoción peninsular y atlántica a Santa Bárbara y a otras patronas de tales fenómenos atmosféricos muestran una tradición pancéltica (vid. *infra* § 4.3.IV.1).

En definitiva, unos y otros indicios coinciden con el amplio conocimiento que tenemos de diosas soberanas célticas, singulares a la par que polifuncionales (Olivares, 1999b: 236 y ss.; Alberro, 2003e), y permiten inferir en la Hispania Céltica cierta preeminencia de deidades como *Ataecina-Brigit-Navia-Deva* o de cualquiera de sus representaciones.

### Airo(nis)

*Airo(nis)* es una divinidad atestiguada en los cultos hispanocélticos por un ara votiva del siglo I d.C. en las proximidades de la Fuente Redonda de Uclés (CU) y, muy probablemente, en un grabado de la Cueva de la Griega de Pedraza, en Segovia (HEp, 7, 1997, 753), que está ligada a las aguas y al Más Allá. Como se ha señalado anteriormente (vid. *supra* § 4.3.II.2.c), los trabajos de M. Salas (2005), A. Lorrio y M.D. Sánchez (2002) y J.L. Puerto (2006: 46) han podido documentar en la Península Ibérica más de sesenta ejemplos de pozos, charcas y, en menor medida, corrientes de agua con el hidrónimo Airón (Fig. 240).

La amplia dispersión de este topónimo, desde Lugo hasta Málaga, puede deberse a la generalización del término castellano desde el siglo XVI para designar todo pozo o cavidad profunda de la que es imposible conocer su profundidad (DRAE, 1726: 144; Puerto, 2006: 45). Pero es precisamente este cariz de punto axial que hace desaparecer todo lo que cae y su presencia en lugares sagrados posteriores, como el Pozo Airón de la iglesia de la Sey en Valeria (CU) (Salas, 2005: 115), lo que caracteriza al dios *Aironis* como una deidad masculina acuática e infernal paralela a *Nabia* o *Deva*. También es interesante la posible relación de Airón con el dios *Ariounis* que se documenta en una inscripción de Santomé de Nocelo (San Mamede de Sobreganade, Porquera, OR), puesto que enlazaría de nuevo el panteón celtibérico con el galaico (García Alonso, 2010).

La concentración de *pozos airones* en lo que fue la Hispania Céltica, así como en otras zonas de Europa Occidental, como el Norte de Italia, Francia o Inglaterra (Quintero Atuari, 1904; Salas, 2005: 86, 102 y s.), refuerza la existencia de este culto hispanocéltico y permite relacionarlo en la Céltica con otras divinidades masculinas asociadas

a pozos y difuntos (Fig. 132)<sup>931</sup>, pero también a otras narraciones europeas similares<sup>932</sup>. Como se ha señalado con anterioridad, las leyendas asociadas a estas pozos y manantiales “airones”, como en La Almachia de Cuenca (Salas, 2005), se ha de relacionar con la simbología prerromana del paso al Más Allá a través de los cursos de agua y de grutas. Del mismo modo, se infiere la importancia capital de estos puntos en la topografía mítica de cada comunidad, así como la realización de sacrificios relacionados con este dios infernal.



Fig. 240- Distribución de los principales topónimos de Aironis en la Península Ibérica (no actualizado). Abajo: El Pozo Airón de La Almachia (CU) (Salas, 2005).

931 Con motivo de la draga de la *Fontaine-Blanche* de Plougastel-Daoulas (Bretaña), Eveillard *et alii* (1977) dieron a conocer la estatua de un varón con torques que, si bien se hallaba en la fuente, tiene connotaciones de fecundidad al sostener su falo –mutilado– con la mano derecha (Fig. 132).

932 Véase, por ejemplo, la nota 692 y P. Audin (1979 y 1980).

### Jano céltico

*Ianus* es una divinidad primigenia del panteón itálico (Ov., *Fas.* II, 53-57; Macr., *Sat.*, I 9) que tiene paralelos en el mundo griego (Dumézil, 1966, 322-328; Scullard, 1981) y en el mundo céltico con un nombre que desconocemos (Aldhouse-Green, 1997: 178 y s.). La presencia en la Hispania Céltica de una divinidad semejante al Jano clásico no está testimoniada epigráficamente, ni tampoco se ha sugerido su presencia (Olivares, 2002: 90), pero su culto sí se podría considerar a través de la relación de esculturas prerromanas y de su recurrente presencia en las tradiciones populares.

Desde un punto de vista antropológico, J. Caro Baroja (1979a: 167 y ss.) ya se percató de la relación entre esta divinidad y las fiestas de invierno y del carnaval tradicional de la Península Ibérica y Europa Central. Estas prácticas aparecen de forma transcultural protagonizadas por personajes que cargaban una vieja o portaban cabezas con las caras enfrentadas de un niño y una anciana. Estas figuras, que incluso fueron implantadas por los andalusíes al Norte de Marruecos (Granja, 1969: 42), aparecen en el carnaval de Silió (S), una práctica que ya de por sí se denomina la *B/Vijanera*. En este día –actualmente el primer domingo del año–, que se equipara el despertar del oso con el cambio de ciclo, intervienen grupos tan significativos como los *zamarrones* anteriormente expuestos (vid. *supra* § 4.2.III.3).

Sea correcta o no la reducción lingüística entre *Bijanera* y el Bi(fronte)-Jano, este motivo tiene paralelos directos en las “cabezas gemelas” que ya se documentan en las tumbas principescas centroeuropeas. Este es el caso del cipo rematado con una cabeza bifronte en el túmulo de Tübingen-Kilchberg (Bade-Wuttemberg, Baviera, *ALE*), fechado en el siglo VI d.C. (Frey, 1991: 81). A partir del siglo V a.C. estas representaciones aparecen por toda la Céltica y en distintos soportes, tanto en las máscaras de bronce en el arte mueble (Kurta y Bertuzzi, 2008: 21 y s.) como en piedra. Los testimonios de Roquepertuse y Kergonniou (*FR*), Nová Hut’ y Brno (*CZ*), Galacia (*TUR*) y otros “Janos bifrontes” celtas (Aldhouse-Green, 1997: 115; Éveillard, 2001: 47; Dandoy *et alii*, 2002: 45; Kruta y Bertuzzi, 2008: 62 y ss.) son una evidencia arqueológica nítida de la dicotomía bipolar céltica (vid. *supra* § 4.3.II.1) que se aprecia en distintos campos de su pensamiento. La presencia de janiformes en la Península Ibérica, como el de Candelario en la Salamanca vettona<sup>933</sup> (Fig. 241), en el santuario de Peñalba de Villastar (*TE*) e incluso en una cuenta de pasta vítrea de la tumba 144 de la necrópolis vaccea de Las Ruedas, del siglo II a.C., muestra que las tradiciones posteriores se fundamentan en cultos de la Hispania Céltica (Lorrio, 1997: fig. 125, 5; Alfayé, 2009: 89 y ss.; *Ibid.*, 357 y s.; Sanz y Romero, 2010: 416; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2012).

933 Con independencia de si esta escultura está hecha sobre un mazo minero previo (Alfayé, 2009: 357 y s.), la identificación con la deidad pancéltica es notable.



Fig. 241- “Jano céltico” de Candelario (SA). Escultura realizada sobre lo que parece un martillo de apenas 10 cm de longitud. Foto: <http://imageshack.us/photo/my-images/488/dsc07785mq7.jpg> (acceso 20-V-2012).



Fig. 242- Zamarracos de la Bijanera de Silió (S) y Pico Jano al fondo. Foto: *www* (s.a.).

La ubicación de las cabezas gemelas de Roquepertuse en un santuario sobre un monte (Aldhouse-Green, 1997: 178 y s.) también invita a seguir estudiando los topónimos de la Cornisa Cantábrica alusivos a Jano/-a<sup>934</sup> (Serna y Gómez, 2010: 129), como el Pico Jano (1.290 m.s.n.m.) que se alza en el valle del Alto Besaya como referente topográfico para los *zamarracos* de la mencionada *bijanera* (Fig. 242); aunque etimológicamente parecen estar más relacionados con

934 Los orónimos más evidentes, señalados por M.L. Serna y G. Gómez (2010: 129-134), son dos elevaciones, *Pico Jano* –uno en el límite entre Vega de Liébana y Camaleño y otro sobre Bárcena de Pie de Concha (S)– y *Monte Jano* –sobre Ruenes, en el valle de Peñamellera (O)–. A ellas se les podrían unir otros posibles topónimos derivados, como *Montehano* –en mitad de las marismas de Santoña (S)– y otros dos montes *Jana*, uno sobre Trescares y otro sobre Narganes. Aunque los contextos arqueológicos son medievales –Montehano– o romanos, como ocurre en el puesto militar romano del primer Pico Jano, en éste caso se trata de un paisaje circundado de necrópolis megalíticas y del castro del Llan de la Peña (Dobarganes).



derivaciones de *pico fano* ‘pico despuntado’ (Gutiérrez Cebreros, 2010).

Por consiguiente, la presencia en el folklore de representaciones plásticas y de tradiciones de seres bifrontes similares sitúa en la Hispania Céltica rasgos inmateriales de una forma indoeuropea de entender el cambio de ciclo como un proceso de muerte y resurrección. De hecho, aunque los topónimos y tradiciones de carnaval hubieran sido instauradas o potenciadas oficialmente en épocas posteriores<sup>935</sup>, estarían aprovechando el substrato cultural previo de un “Jano” de las comunidades hispanocélticas.

### Gemelos divinos

Otra forma arcaica de concebir dos mundos dicotómicos en Eurasia son los héroes gemelos-mellizos, entre otros, los *Ashvins/Nāsatyas* del *Rig-Veda* (I 116) y su hijos *Nakula/Sahadeva* del *Mahabharata*; los griegos Cástor y Pólux, Rómulo y Remo de Roma; los gemelos de Macha en la Irlanda medieval; la pareja real artúrica *Bran* ‘el cuervo’ y *Belis* ‘el pequeño’ que recoge Chrétien de Troyes; los gemelos reales *Marin* y *Louvel* que se asimilan al nacimiento de *Merlín* y *Blaise*<sup>936</sup> en las composiciones bretonas del siglo XII; o los *dos Haddingjar* de la mitología escandinava (Wikander, en Alberro, 2003f: 39 y ss.; Lindow, 2002: 157; Carrillo, 2003: 247-252; Benozzo, 2006a: 36 y s.; Hily, 2007: 195-208; Kruta y Bertuzzi, 2008: 21 y s.). Tácito (*Germ.* 43, 4) menciona también en territorio naharvalo<sup>937</sup> la existencia de un bosque presidido por *Alcis*, una antigua divinidad que se veneraba como a dos jóvenes hermanos que recordaban a los gemelos romanos; Diodoro de Sicilia (*B.H.* IV 56, 4) también señala que los celtas del Océano adoraban a los Dióscuros.

No es nuestra intención conocer si este mitema responde a unos parámetros antropológicos profundos quizás ya detectables en las representaciones rupestres del Levante y Sureste de la Península Ibérica (Jordán y Molina, 1998). La infrecuencia de los embarazos gemelares fue causa suficiente como para dotar de un contenido mágico a estos sucesos, y así se ha puesto de manifiesto en la figura ibérica de la “Diosa Madre” de La Serreta (Alcoy, *A*) que amamanta a gemelos (Lorrio *et alii*, 2010: 242 con refs.). Aun ubicando el origen de esta mitología en el Mediterráneo, hay indicios en toda la franja de conexión del mundo ibérico y meseteño de su inclusión entre los mitos, cuando menos, de la Celtiberia. De una parte, ésta es una de las hipótesis de muerte de los gemelos enterrados en un lagar del *oppidum* de El Molón (Camporrobles, *V*) (Lorrio *et alii*,

2010); mientras, en las tierras conquenses, M. Almagro-Gorbea (c.p.) también ha mostrado como factible que la representación de un jinete con dos caballos en denarios olcades –aunque icónicamente relacionables con el SO de la Península Ibérica (Arévalo, 2003: 65)– remita a un mito del hermano muerto (Fig. 171). En última instancia, otro de los testimonios que podrían estar aludiendo a esta simbología en la Hispania Prerromana serían las mencionadas cabezas gemelas, las cuales anteriormente atribuimos a una divinidad tipo *Jano Céltico*.

Junto a estas interpretaciones iconográficas, consideramos igualmente valiosas, para asentar estos mellizos divinos entre las comunidades hispanocélticas, las fuentes tardías que narran el caudillaje de los vándalos asdingos por los hermanos Raos y Raptos, así como el análisis comparativo realizado por M. Alberro (2003f: 39 y ss.) entre las tradiciones indoeuropeas y las versiones de El Cid, pues hay una tradición paralela de cantares medievales que lo describen como mellizo bastardo de una villana violada. Rodrigo Díaz de Vivar asume tales características de guerrero total y virtuoso frente a su mellizo bipolar, de perfil rudo y agrícola (*Ibid.*: 54 y s.; *Id.*, 2004c: 327 y ss.).

Aun sin buscar otras menciones a gemelos en las fuentes medievales de la Península Ibérica, un mínimo estudio del folklore y de la Literatura Oral también podría traslucir la presencia de esta pareja a través de distintos tipos de vínculos, como hermanos de madre, los pactos de sangre anteriormente comentados (*vid. supra* § 4.2.I.5), hermanos de fe y otras parejas divinas o heroicas con cualidades semejantes a las de los gemelos. Así podría constatarse en el contexto cristiano en las figuras de varias parejas de santos: San Demetrio y San Mercurio, San Wilfrido y San Cuthberto, San Cosme y San Damián, Abdón y Senén, Justo y Pastor, Facundo y Primitivo, etc. Algunas de las cuales son tradiciones hagiográficas de origen hispánico, como la devoción a San Protasio y San Gervasio en la aldea riojana de Morales (Corporales) y la de San Bonoso y San Maximiano en Arjona (*J*).

Es evidente que tales santos no tienen por qué ser una pervivencia inequívoca del arquetipo de *Dióscuros* indoeuropeos (contra Atienza, 1997: 85) y, por consiguiente, la creencia en unas deidades gemelas hispanocélticas similares constituye a día de hoy una mera sospecha. Sólo un estudio hagiográfico e iconográfico más profundo de los testimonios medievales y prerromanos que permitan establecer relaciones tanto en el significante legendario como en su significado mítico pueden confirmar esta creencia prerromana.

### Cernunnos

El teónimo *Cernunnos* no está registrado en la epigrafía de Hispania (Olivares, 2002: 216). Este hecho, al igual que sucede con *Brigit*, resulta llamativo, puesto que se trata de uno de los dioses pancélticos mejor documentados, en

935 Véase la representación explícita de su carácter bipolar en las Saturnales romanas como dos individuos, uno joven y otro viejo (*vid. infra* § 4.3.II.3.b).

936 La leyenda de Guillermo de Inglaterra es una composición del siglo XII atribuida a Chrétien de Troyes, en la que el nombre alusivo al lobo de *Blaise* –*bleizh*– se ha de relacionar con el aspecto de osezn que se atribuía a Merlín (Kruta y Bertuzzi, 2008: 21 y s.).

937 En Polonia, entre las cuencas de los ríos Warta y Vístula.





Fig. 243- Arriba: representación de Cernunnos en el caldero de Gunderstrup (Kaul, 1991: 538). Abajo: representación en cerámica numantina de los siglos II-I a.C. (Museo Numantino, n° inv. N1989), propuesta como Cernunnos sin contar con que la orientación original de la pieza puede mostrar a un lobo en vista cenital. Foto: Jimeno (2005: § 273). Retocada y orientada según orientación original de F. Romero Carnicero (1976), en S. Alfayé (2003: fig. 4).

especial a través de su iconografía de varón que porta torques y atributos de bóvidos y ciervos, como la cornamenta (Celt. \*cern- ‘el cornudo’). También se asocia a serpientes y calderos (Blázquez, 1975: 55; Aldhouse-Green, 1992: 230 y ss.; Renero, 1999: 44; Olivares, 2002: 149 y s. y 214; Boekhoorn, 2008: 34).

En la Península Ibérica no existe ninguna imagen paradigmática de Cernunnos como la del caldero de Gundersstrup, del siglo I a.C. (Fig. 243) (Kaul, 1991: 538), pero la presencia de Cernunnos o de una divinidad equivalente

en la Céltica Hispana se muestra en algunos testimonios arqueológicos y en algunas pervivencias prerromanas en el folklore. En las sociedades de la Hispania Céltica, Cernunnos compartía rasgos similares a los de Europa (Bober, 1951: 26 y s.; Aldhouse-Green, 1997: 59 y ss.; Gricourt y Hollard, 2010), como una divinidad reencarnada y propiciadora de los pactos y de la abundancia.

El dios *Vestius Aloniecus* cumple el perfil de Cernunnos, puesto que sus inscripciones aparecen en Lourizán (PO) asociadas a una cabeza cornuda (Bouza, 1946; Olivares, 2002: 216). Su culto se concentraría en Lusitania (Richert, 2005: 26), pero también aparece en Celtiberia, por ejemplo en Peñalba de Villastar (TE), asociado a varios grabados de ciervos. A él también se vincula una serpiente cornuda en Arcóbriga (Monreal de Ariza, Z) y una peculiar representación antropomorfa en un vaso de Numancia del siglo I a.C. (Renero, 1999: 57 y s.; Alfayé, 2003: fig. 4). También se ha de poner en relación con esta iconografía el culto al ciervo en la Hispania Prerromana que señalaron varios autores clásicos (Fron., I 11, 13; Gell., N.A. XV, 22; Plut., Sert. XI 2-4, Plin., N.H. VIII 50, 117; V. Max., Fac. I 2, 4), y que se evidencia en varias representaciones hispanocélticas de cérvidos<sup>938</sup>.

Como ha ensayado S. Alfayé (2003: fig. 2, 2009: anexo 4), la identificación de Cernunnos en cerámicas numantinas y en posibles pervivencias en el folklore es compleja. Unas veces parece que el interés por hallar a esta divinidad es más fuerte que el análisis de la iconografía (Fig. 243); por otro lado, existen numerosas tradiciones de personajes con cuernos o atributos de ciervo referentes a Satanás que, aun pudiendo proceder de un origen común ancestral, interfieren en su interpretación (pre)histórica<sup>939</sup>.

Más próximos a este culto céltico podrían estar algunos santos centroeuropeos cuyas hagiografías los relacionan con ciervos. La leyenda del santo que topa con un ciervo sagrado que porta un crucifijo en la cornamenta se atribuía ya a San Eustaquio, mártir romano del siglo II, y posteriormente fue muy celebrada en la Europa Medieval mediante San Huberto, en el siglo VIII (Bib. hagiog. lat., § 3994-4002). La presencia de este mitema cristiano en la Península Ibérica está atestiguado a finales del siglo XV en el retablo del obispo Acuña de la catedral de Burgos, y también a principios del siglo XIX en contextos pastoriles de Salamanca (Gómez Bárcena, 1994; Gabaudán, 1996),

938 El ciervo aparece en una estela geminada lusitana de procedencia desconocida, en una estela de Rabanales (ZA), en una estela vadiniense de Ponga (O) junto a un caballo y en una estela del Museo de León asociado a un jabalí. Otros testimonios arqueológicos, como el jarro y la figurita de bronce de la Colección Calzadilla, la cierva hispana del *British Museum*, el kernos de Mérida, el ciervo de La Codosera (BA) y un bronce de Coruche (Portugal) parecen importaciones orientalizantes (Salinas de Frías, 2010a: 616 y s.).

939 Este problema también se halla en Europa, por ejemplo en el caso del hombre-cornudo que fue encerrado en una cueva francesa por un joven (Sébillot, 1904: 435): ¿se trata de una adaptación del relato del Demonio o del minotauro; un culto a Cernunnos; o a otro tipo de mitología prerromana?

una sacralidad que bien pudo reforzarse a través de un sustrato previo. Ejemplo de ello serían otras leyendas cristianas parecidas cuyo guión proyecta de forma inequívoca mitos hispanocélticos, como el mencionado salto sobre el río Sousa (*vid supra*) (Coimbra, 2005: 11) y el milagro de D. Fuas Roupinho, acaecido en Nazaré (*P-L*). Según la leyenda del siglo XVII, este supuesto alcaide de Porto de Mós en 1179 perseguía a un ciervo y, cuando el animal —el mismo Demonio según la tradición— se lanzó al mar por un acantilado, el caballero sólo pudo parar su caballo por intercesión de la Virgen, un hecho divino que dejó marcada «a pegada do cavalo» (Fig. 244). La narración, mal-llevada al mundo orientalizante por M. Espírito Santo (2004: 203 y ss.) y con acierto por F. Coimbra (2005), deja entrever varios mitemas del mundo atlántico y céltico ya analizados: una divinidad que, equiparada con el cérvido, guía el salto hacia el Océano; y un salto final al Más Allá testimoniado por las huellas de los cascos del caballo, perfectamente equiparable al del caballo de Santiago en el mítico monte Pindo (Carnota, C) (Alonso Romero, 2002b: 127 y ss.; Balboa, 2005: 44).

El trasfondo de una divinidad equiparada con el ciervo también podría rastrearse en la larga y variada tradición de disfrazarse de este animal en la Península Ibérica. La denuncia en el siglo IV de San Paciano (*Paraen.* I 2→), obispo de Barcelona, a los que hacían el ciervo es similar a la que promulga el Concilio de Auxerre del 573-603<sup>940</sup>, que establece una relación ineludible con el disfraz de ciervo que vestían algunas fratrías invernales de Asturias (Moya-Maleno, 2007) (Fig. 142).

La concordancia a lo largo de varios siglos entre las fechas del calendario y el motivo del disfraz con las fratrías permite, además, ahondar en el trasfondo del ritual, puesto que podría remitir a una divinidad que une con lazos indisolubles a todos los integrantes del grupo, que, como el dios, son guerreros que han vencido a la muerte (Renero, 1999: 44). De hecho, tal sentido de pacto guerrero o asamblea auspiciada por *Cernunnos* también concuerda con el significado que F.J. Fernández Nieto (1997: 193 y ss.) otorga al *Día de la Cernina* en *La Caballada* de Atienza (*GU*), tras el *Día del Sege* o ‘de la Victoria’. Como ya analizamos (Balbín *et alii*, 2007: 91 y ss.), el término *cernina* aparece en topónimos antiguos<sup>941</sup> y otros modernos, e invita a profundizar en su aparente relación con el dios astado.

La dispersión del culto a *Cernunnos* o a una divinidad similar en la Hispania Céltica podría considerarse más generalizado si se tienen en cuenta los mencionados testimonios del folklore, así como la presencia individual de sus atribu-

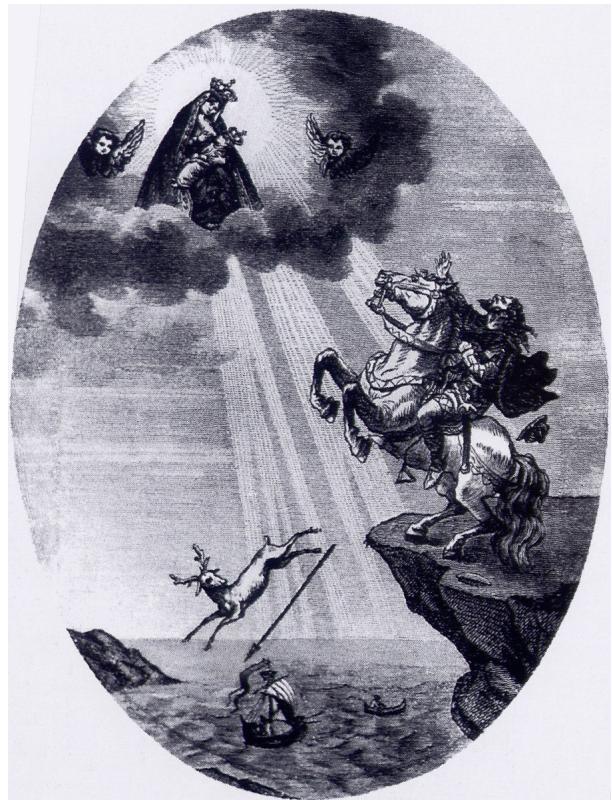


Fig. 244- Estampa típica de la intercesión mariana para evitar el despeñamiento por el acantilado de D. Fuas Roupinho en la persecución de un ciervo en Nazaré (*P-L*) (Espírito Santo, 2004: fig. 62).

tos, como el caldero o el torques, en el registro etnográfico de la Península Ibérica. En este último caso, es viable el estudio del dios a través del trasfondo prerromano de San Torcuato. Además de ser ‘el santo que porta el torques’, L. Castro (1993: 155 y ss.; 2001: 240) ha profundizado en la contradictoria hagiografía del Varón Apostólico, que aparece relacionado con prácticas anfictionicas tradicionales y contextos rituales célticos que ahondan en su identificación con *Cernunnos* u otra divinidad análoga, cuando menos en el área galaica<sup>942</sup>.

No obstante, *Cernunnos* tampoco se salva del enrevesado polimorfismo e interconexión entre divinidades de la Céltica. De una parte, la consideración del torques y el caldero como atributos de *Cernunnos* que han pervivido en la tradición popular podría contradecir la relación de dichos ejemplos con otras divinidades superiores tipo *Taranis*. Pero, como señala Boekhoorn (2008: 36), *Cernunnos* también puede ser asimilado al “Júpiter celta”. Ejemplo de ello podría ser en Bretaña la figura de *Saint Thélau/T(h)élo*, para cuyos feligreses se trata de un “*bon Dieu*” que fue llevado a lomos de un ciervo, o en leyenda y *troménie* de Lan-

940 «Non licet kalendis Ianuarii vetulo aut cervolo facere vel streneas diabolicas observare, sed in ipsa die sic omnia beneficia tribuantur, sicut et reliquis diebus» (*C. Autis.* § 1, en Maassen, 1956: 179).

941 La acepción de *Cernina* como *trampa en el juego* es moderna, puesto que aparece por primera vez en el *DRAE* en 1925. Sin embargo, *Cernina* ya es mencionado como topónimo de un poblado abandonado al Norte de Villamanrique (*CR*) en el siglo XIII (Corchado, 1971: 73).

942 La devoción a Torcuato es a priori un culto oriental difundido durante la Alta Edad Media que está presente en Guadix (*GR*), Toledo, Santo Domingo de la Calzada (*BU*) y Oviedo y, en especial, en el área galaico-portuguesa: Cabaços (Moimenta da Veira, Portugal), Guimarães, el monasterio de Celanova (Santa Comba de San Torcuato, Bande, *OR*) y San Torcuato de Alfóz, cerca de Allariz (*OR*) (Castro, 1993 y 2001).





Fig. 245- Cernunnos galorromano, tricéfalo procedente de Condat (arriba) y tríada de la estela de Reims (abajo) (Bober, 1951: 23, figs. 5 y 13).

deleau, en la que se le relaciona con una encina sagrada, el símbolo por excelencia de *Taranis* (Giraudon, 1997b: 36 y s.; Arzur y Labbé, 1997; Hascoët, 2003).

En nuestro contexto, éste también podría ser el caso de la ermita de San Trocado/Torcuato, en las cercanías del *oppidum* de San Cibrán de Las (OR), donde la relación entre los atributos del santo y el “Cernunnos hispanocéltico” es muy cercana. Algo similar ocurriría en el caso del *Santo* del Alto Rey: resulta interesante que en este montano punto de reunión de las comunidades de la zona una de las leyendas de la ermita fuera la existencia de un caldero de oro escondido en sus inmediaciones (Anónimo, 1886: 10; Herrera *et alii*: 25 y ss.). Este recipiente remite al caldero en el que el dios astado fue despedazado y cocido para después resucitar y que es fuente inagotable de alimentos, renovación vital, fertilidad agrícola y prosperidad comercial (Renéro, 1999: 44; Olivares, 2002: 149), y que aparece en depósitos rituales del Bronce Final y de la Hispania Céltica (*vid. infra* § 4.3.II.4.a). Asimismo, el punto onfálico en una montaña se corresponde con los orónimos que recoge F. Marco (1993a: 487) relacionados con *Cernunnos*, como la sierra de Cermoño (Salas, O) y la cima de Cermuño en Coro (Villaviciosa, O).

En segundo lugar, la relación entre *Lugus* y el ciervo que ha puesto de manifiesto G. Hily (2007: 613-616) en no sólo redunda en los rasgos comunes entre *Cernunnos* y *Lugus* como divinidades de pactos, sino que también podría evidenciarse arqueológicamente en los mencionados grabados de ciervos en Peñalba de Villastar (TE), un santuario donde la presencia de *Lugus* parece clara, así como en la mencionada asociación del dios cornudo representado en Lourizán (García Quintela, 2002a: 195 y ss.). Esta equiparación también tendría sentido dentro del bien conocido carácter triple con el que se representa a *Cernunnos* en la Galia, bien una divinidad tricéfala, como la de Condat Condat (Perigueux) o el Étang-sur-Arroux (Saône-et-Loire), bien junto a los dioses que más podrían parecerse a *Lugus* en la *interpretatio* romana, como en la estela de Reims, donde el dios astado aparece junto a Mercurio y Apolo (Reboreda y Castro, 2004: 151) (Fig. 245).

En última instancia, y por mencionar otra línea a investigar, hemos de referirnos a la existencia de cuentos y leyendas en la Península Ibérica que narran la dualidad de mujeres-ciervo. Es necesario analizar desde una perspectiva transversal cuentos-tipo como el de *la princesa transformada cierva* (Camarena y Chevalier, 1995: § 401) o la propia leyenda de G.A. Bécquer de *La corza blanca* para dirimir la existencia —o no— de nexos con el conocido pasaje de la cierva sertoriana y, en definitiva, para poder definir si el conjunto de atributos remite a una versión femenina de *Cernunnos* o a otra diosa.

### Epona-Iccona

Las numerosas representaciones de caballos y símbolos solares o de ultratumba, como en las estelas vadinienses, en el équido de Calaceite (TE) o en la consabida diadema de Moñes (Blázquez, 1977: 260; Balseiro, 2000), muestran la conocida relación entre los caballos y el Más Allá en el mundo indoeuropeo (*vid. supra* § 4.3.II.2.d). En este sentido, el culto a *Epona* aparece documentado en la Hispania Céltica con atributos semejantes a los de la Céltica, como figura femenina a caballo (Celt. \*epo-, \*ekuo- ‘caballo’) que transporta a los muertos (Oaks, 1986; Aldhouse-Green, 1995a: 184-187; Olivares, 2002: 32 y 246-254; Sergeant, 2004: 435 y ss.; Alfayé, 2009: 348 y ss.). La iconografía usual de *Epona* en monedas y figuras galas y germanas prerromanas (Blázquez, 1977: 260; Aldhouse-Green, 1989: 16-24; Boekhoorn, 2008) evidencia la conocida importancia del caballo como animal psicopompo que llega al Más Allá a través del agua (Le Roux, 1955b: 112; Gabaldón, 2003: 229; Almagro-Gorbea y Torres, 1999: 79 y ss.).

La Arqueología, los textos clásicos y la Literatura Oral (Puerto, 2006: 111; Álvarez Peña, 2007: 251 y ss.) ofrecen de forma más o menos directa un vasto corpus simbólico del mitema del caballo ctónico de la Europa Céltica y del mundo indoeuropeo. En la Península Ibérica se documenta a *Epona* en la epigrafía de Palencia, Burgos, Guadalajara y Jaén (HEp, 12, 2006, 299) y a *Iccona* en la inscripción de



Cabeço das Fraguas (Pena Graña, 1994: 44 y ss.), lo cual hace pensar que tuviera teónimos distintos, como sucede en el caso de la britana *Rhiannon* o con la irlandesa *Morrigan* (Ross, 1967: 323; Aldhouse-Green, 1992: 204 y ss; *Id.*, 1995a: 47-53 y 76-79).

A pesar del contexto funerario predominante en *Epona* por los testimonios arqueológicos de la Península Ibérica, estamos de acuerdo con A. Pena (1994: 44 y ss.) en la equiparación de la diosa con las *Matres*, pues como sucede en otras partes de la Céltica (Oaks, 1986: 77; Aldhouse-Green, 1995a: 79), aparece adscrita a otras divinidades en la mencionada inscripción rupestre portuguesa y en la leyenda también aludida de la triple Ana Manana de la zona coruñesa de Trasancos (Martínez Risco, en Pena Graña, 2004b: 141 y ss.). En este sentido, la función psicopompa de *Epona*, a priori, la hace equiparable a otras diosas célticas como *Nabia* o *Ataecina-Brigit* si atendemos al epíteto *Loimmina* ‘luminosa’ del epígrafe de Cabeço das Fraguas.

La dispersión del culto a *Epona* hasta Bulgaria o el Norte de África muestra su expansión en momentos previos a la romanización o incluso ya bajo dominación romana (Aldhouse-Green, 1995a: 184), lo cual no deja de ser una discusión artificial, puesto que la presencia de una u otra deidad entra dentro de la variabilidad de religiosidades de los grupos hispanocélticos y de los polimórficos procesos sincréticos ocurridos en ellos.

Como ya se ha comentado y se apuntará más adelante<sup>943</sup>, buena parte de ese corpus oral del caballo psicopompo de la Península Ibérica está vinculado a un jinete varón y raramente a una divinidad femenina (Cabrellana, 1999: 35, 41 y s.). Esta antítesis sobre un significante casi idéntico debe considerarse como una línea de trabajo en la que profundizar, sobre todo para discernir si existen relaciones entre ambos o si hubo una distribución de ambos mitos en el tiempo y en el espacio de la Hispania Céltica. A este respecto, el referente masculino remite a un dios guerrero de la Galia innominado (Boekhoorn, 2008: 34) más que a un *Taranis* ecuestre (Birkhan, 1999: 251; Aldhouse-Green, 1989: 123-128; *Id.*, 1992: 207-210), quizás *Lug*, lo que vuelve a plantear, a su vez, lo ya señalado en cuanto a la hipótesis de que éste fuera alter ego/paredra/hijo de *Epona* (Gricourt, 2002: 154-161).

A priori, la concentración de los testimonios iconográficos, epigráficos y etnográficos de *Epona* en el tercio Norte de la Península Ibérica (Olivares, 2002: 251-254) impide considerar su culto como un fenómeno generalizado por toda la Hispania Céltica. Inscripciones en zonas meridionales, como la de la Virgen de la Cabeza (Andujar, J), parecen representar casos aislados, probablemente fruto de movimientos singulares de un individuo o familia que trasladaban consigo sus cultos (Olivares, 2003).

\*

El análisis conjunto de fuentes de distinta naturaleza como las arqueológicas y epigráficas, la Historia de las Religiones, la Literatura Oral, las tradiciones religiosas y las creencias populares constituye el método de investigación más fructífero para el estudio de la religión y el panteón de la Hispania Céltica. Las conexiones entre ritos y creencias de la religión rústica de la Península Ibérica con otras leyendas de Europa Central y Atlántica, y con testimonios arqueológicos y literarios de divinidades célticas, permiten reconstruir los principales rasgos del panteón celtohispano. La constatación de rasgos precristianos y arcaicos en muchas manifestaciones piadosas y cosmologías locales demuestra la pervivencia de elementos culturales de larga duración cuya vía de registro y estudio es el análisis etnoarqueológico y etnohistórico. En muchos casos, el Folklore se erige como complemento para otras vías de conocimiento, mientras que en otros los datos etnográficos son la única vía que constata en la Península Ibérica cosmologías y mitologías propias de la Europa Céltica invisibles a la Arqueología o a las fuentes clásicas.

El estudio del panteón hispanocéltico refrenda la mayoría de las características principales ya estudiadas desde la Historia de las Religiones y la Arqueología, como las referidas equiparaciones de deidades locales con otras pancélticas, como *Taranis*, *Tulinius*, *Laraucus*, *Reue*, *Eaeco*, *Júpiter Solutorius*, *Breobreo* y *Candamio*, así como sus atribuciones divinas. Pero también se plantean nuevas hipótesis. Se constata la existencia de deidades escasamente documentadas, como *Cernunnos*, y se proponen nuevas deidades, unas más seguras, como el “Jano céltico”, y otras con menos certeza, como los “gemelos divinos”.

Otra línea de estudio ha profundizado en la interconexión de divinidades consideradas individuales, como *Brigit*, *Nabia*, *Deva*, *Ataecina* y *Epona*, y también en los lazos entre *Lug* y *\*Bel-*. Esta hipótesis también permite plantear la presencia de la cosmología dicotómica céltica en el panteón en relación con las parejas divinas, así como la reduplicación de funciones en divinidades aparentemente diferentes. En este sentido, se ha de prestar especial atención a los resultados obtenidos del análisis de algunas tradiciones expuestas en nuestro trabajo, como sucede en el monte Pindo (Carnota, C): en el interior de la montaña vive la Lupa, una reina-*moura* de características ctónicas y de ultratumba (Alonso Romero, 2002b: 127 y ss.; Balboa, 2005: 44); desde allí tiene lugar el salto mítico de Santiago Apóstol al Más Allá; y, finalmente, también en el monte estuvo situada una ermita dedicada a San Lorenzo, uno de los santos que más ha sincretizado las características infernales y luminosas de *Lug*.

Por tanto, la existencia de estas paredras es una interesante vía de desarrollo en el futuro, aunque se ha de tener presente la flexibilidad de las concepciones religiosas en el espacio y a lo largo de la Edad del Hierro, así como los posibles procesos henoteístas o sincretizadores desarrollados con posterioridad.

943 Vid. *supra* § *Lug* et *infra* § 4.3.II.4.b.

Gracias a la suma de fuentes y al panteón céltico que de ellas se evidencia, gran parte de las sociedades prerromanas de la Península Ibérica se suman al marco geográfico y al alcance simbólico del fenómeno sociocultural céltico. La religión y el panteón de estos pueblos prerromanos se convierte en uno de los rasgos definitorios de la existencia de un mundo céltico en la Península Ibérica, puesto que, con mayor o menor claridad, está ocupado por divinidades de reconocida presencia pancéltica o por otros dioses locales de funciones similares. Evidentemente, se trata de una generalización de procesos polimórficos y dilatados en el tiempo, pero las características de su culto y de sus ritos, así como el calendario ritual que de ellos se derivó y perduró, así lo demuestran.

#### 4.3.II.3.B.- MITOS Y RITUALES CÍCLICOS: EL CALENDARIO (II)

La sistematización del tiempo por los distintos grupos humanos ha permitido organizar su calendario económico desde la más innata supervivencia hasta la especialización en la gestión y aprovechamiento de los recursos naturales. Pero, tal y como muestran los calendarios célticos del siglo II localizados en Jura y en Coligny (Rees y Rees, 1961: 83-94; Duval, 1962; *Id.* y Pinault, 1986; Le Contel y Verdier, 1997), así como los de otras sociedades europeas de la Antigüedad y preindustriales, las comunidades hispanocélticas computaron el tiempo medioambiental de forma indisoluble al tiempo astronómico y a los calendarios derivados de otros aspectos sociales e ideológicos. Por ende, las implicaciones sociales, económicas e ideológicas que sintetizaban los calendarios hispanocélticos nos dan pie a realizar un análisis más profundo de este tema, en parte también por el importante número de fuentes arqueológicas, literarias y etnográficas a las que es posible aplicar estrategias etnoarqueológicas y etnohistóricas.

La verdadera utilidad del calendario es tanto registrar el transcurrir del tiempo *ad infinitum* como ubicar a corto y medio plazo los momentos especiales o efemérides conocidas, generalmente asociadas a observaciones astronómicas, con eventos sociales, con migraciones animales o simplemente para fijar las conmemoraciones religiosas. La importancia de la periodicidad del calendario afianza la idea también recogida por M. Almagro-Gorbea y J. Gran-Aymerich (1991: 201) de la relación etimológica y semántica entre año-*annus* y *annulus*-anillo. Un análisis de los calendarios de sociedades de la Edad del Hierro en Europa debe contemplar la estructuración en ciclos festivos y la existencia de fiestas singulares relacionadas con ellos.

El calendario simbólico de la Hispania Céltica puede estudiarse a través del análisis de algunas tradiciones de la Península Ibérica. Así, las pervivencias que se testimonian en los calendarios de las comunidades premodernas evidencian algunas características de la estructuración y simbología del tiempo en la Edad del Hierro:

- El calendario usado por las sociedades tradicionales de la Península Ibérica responde a fiestas cristianas y a

calendarios económicos a lo largo del año y propios de su época.

- Como otros aspectos del mundo simbólico tradicional, muchas prácticas y creencias de dicho calendario carecen de sentido y explicación dentro del dogma y liturgia judeo-cristiana.
- Si bien hay que tener en cuenta la creatividad de las comunidades aldeanas para desarrollar sus propias mitologías y asumir calendarios impuestos por élites externas, este “calendario tradicional” ofrece estructuras que sólo se explican por pervivencias de épocas anteriores.
- La literatura, la lingüística y la mitología de la Europa Medieval documentan características que remiten al mundo indoeuropeo, aunque reelaboradas constantemente sobre bases más o menos semejantes en sus aspectos estructurales, como la forma de organizar el calendario.
- En el calendario tradicional, el invierno es el periodo más rico en fiestas y ritos, pero también el que más fiestas ha perdido. En primavera y verano se suceden muchas fiestas, pero su variedad es menor. El Otoño es el periodo festivo más pobre (González Casarrubios, 1985: 6).
- El estudio del calendario tradicional y de las fuentes clásicas permite inferir el funcionamiento del calendario de la Hispania Céltica al identificarse los distintos ciclos del calendario céltico, si bien todos los ciclos operan simultáneamente: semanas, quincenas, meses, efemérides solsticiales y equinoccios; enlazados estos por periodos cuadregesimales y ciclos de larga duración de base astronómica.
- La estructura de los calendarios festivos de la Hispania Céltica mantiene una organización cuatripartita semejante a los de otras zonas de la Céltica. Según la Historia de las Religiones, cada fase se definiría como las *puertas del año y del tiempo* (Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: § V). Hacia el actual mes de febrero se confirmaría la existencia de un ciclo festivo de vital importancia para la comunidad, y no sólo de ámbito familiar como se había propuesto.
- Los calendarios célticos sintetizan los calendarios astronómicos, el solar, el biológico, el climático, el social y el religioso, que no se pueden separar y analizar individualmente. Ni entre comunidades prerromanas vecinas ni a lo largo de la existencia de una concreta se pueden establecer parámetros cíclicos estrictos, más aún cuando existen multitud de ciclos basados en rasgos sociales, periodos naturales, dictados de especialistas religiosos y agüeros con capacidad para alterar el calendario ritual del grupo.

- Es difícil discernir las divinidades principales de los calendarios de la Hispania Céltica, si es que todas no eran advocaciones de un número reducido de dioses. La presencia explícita de *Brigit* en el culto cristiano permite deducir que *Ataecina* u otra divinidad céltica análoga era el referente en el despertar del ciclo de invierno. *Lug*, atestiguado en inscripciones, también aparece en el calendario tanto en las festividades de verano como en las de invierno. Su relación con Apolo permite equiparlo también con la divinidad pancéltica \**Bel-* para celebrar *Beltaine* y con el equivalente a San Miguel durante el equinoccio de otoño. No obstante, también parece destacar *Taranis* presidiendo las asambleas de *Beltaine*.

Los ciclos del calendario son de distinta duración e idiosincrasia, y pueden ser tanto correlativos como discurrir superpuestos. Las fiestas y rituales periódicos se han de considerar como un momento ceremonial con significado en sí mismo, esto es, con una trascendencia social y mítica mayor que el propio significado antropológico universal de fertilidad, cohesión del grupo, etc. Le Roux y Guyonvarc'h (1995: 27 y ss.) ya señalan que el vocablo *fiesta* y sus variantes del indoeuropeo<sup>944</sup>, entre ellas las lenguas celtas, aluden a un momento polimórfico: las fiestas célticas eran reuniones, banquetes, asambleas administrativas, políticas y jurídicas, ferias de ganado y tiempo de juegos, ocasión de emparejamientos, momentos presididos por divinidades, etc. Esto es, «*la fête celtique est la conjonction d'un moment et d'un lieu*» (*Ibid.*: 30) y, por tanto, tiene un sentido onfálico espacio-temporal y un carácter de derecho divino (Benveniste, 1969: 317).

Los calendarios de las culturas del Mediterráneo, los germanos y los célticos evolucionaron de forma relacionada y paralela, siendo los sistemas áticos e itálicos los que cuentan con más testimonios y estudios<sup>945</sup>. El calendario finalmente imperante ha sido el *año litúrgico cristiano* (Fig. 246). Su construcción y desarrollo litúrgico ha sido estudiado recurrentemente desde la Iglesia (p.e. Beda., *Temp. Rat.* o Mart. Bracar., *Pas.*) y por otros investigadores (Salaville, 1929; Vogel, 1965: 263-279; Martínez Maza, 2006). Para la Península Ibérica, además de testimonios como el tapiz de la catedral de Gerona y de otras anotaciones románicas, se conocen otros calendarios medievales, como el santoral hispano-mozárabe del 961 de Rabí Ben Zaid, obispo de *Iliberris* (Vega, 1957: 152), y calendarios cris-

944 El término *fiesta* del castellano y de otras lenguas románicas (It. *fiesta*; Fr. *fête*; Ing. *feast*; Alm. *fest*) procede del Lat. (*dies*) *festus* y éste, a su vez, del indoeuropeo \**fes-* \**fas* (Pokorný, 1959: 259; Benveniste, 1969: 317 y ss.).

945 El calendario griego, derivado del caldeo, presentaba numerosas particularidades. El ciclo *metónico* comenzó a regir a partir del 432 a.C., pero las fuentes hablan de otras propuestas de calendarios por Calipo, Hiparco, Ptolomeo, Demócrito, Filipo, Conón de Samos, Eudoxo, etc. En la órbita romana la organización de un calendario coherente también fue objeto de constantes reformas: véanse la de Numa, la del 153 a.C. por las guerras hispanas, la juliana y otros calendarios posteriores, como el de Filocaro-Philocalus del 336-354 d.C. (Bäumer, 1905: 93 y 269; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 198-204).

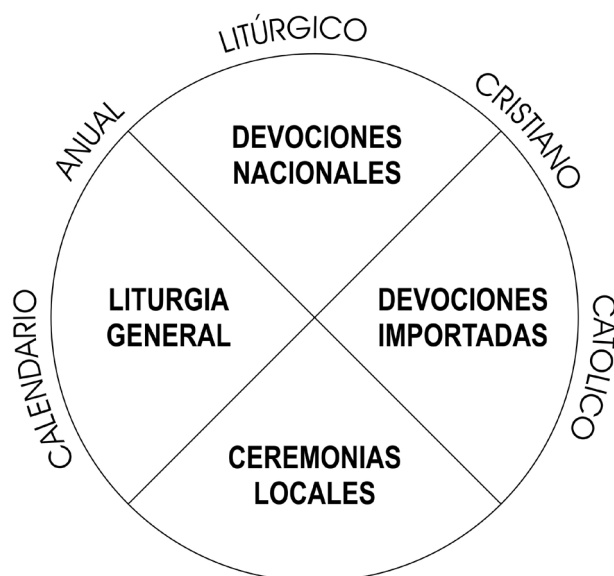


Fig. 246- Estructura del calendario religioso de la Península Ibérica como amalgama de corrientes político-religiosas oficiales, de novedades foráneas y de tradiciones locales, entre ellas, algunas de larga duración.

tianos tardorromanos-visigóticos (Vives, 1941; González Fernández, 1997: 1997: 114-118).

El éxito del calendario cristiano se debe a la adopción del calendario juliano del 46 a.C., que adaptaba las fechas civiles-religiosas al calendario agrícola al margen de los ciclos del Sol y de la Luna<sup>946</sup>. Con este híbrido, la Cristiandad asumió un calendario pagano generalizado en todo Occidente y muy bien estructurado tanto en su método de cómputo como en su organización festiva (McCluskey, 1998: 60; contra Martínez Maza, 2006: 211). Es más, aun contando con que la reforma de Julio César ya tamizara el calendario formal a los cristianos (McCluskey, 1998: 25), los calendarios festivos del mundo indo-iranio y clásico (Whatmough, 1931; Brelich, 1955; Dumézil, 1975; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991) comparten tradiciones que se remontan a contextos arcaicos europeos.

El calendario ritual céltico ha sido analizado desde inicios del siglo XX a través de distintas fuentes (Loth, 1904; Duval, 1962 con refs.; Ross, 1995: 434 y ss.). Se trabaja sobre los testimonios grecolatinos (Plin., *N.H.* XVI 250; Caes., *B.G.* VI 18, 2→) y con los testimonios arqueológicos de calendarios y sus orientaciones topoastronómicas. Una tercera vía de conocimiento se vale de las pervivencias en la mitología medieval y en los usos tradicionales (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991; Sergent, 1995a, 1995b y 1998; Sterckx, 2003; Alonso Romero, 2002a y 2011; Torres Martínez, 2003, 2005 y 2011: 541-569).

946 El calendario civil Juliano fue instituido por Julio César e inspirado por el astrónomo Sosígenes para aplicarlo al ciclo agrícola (Macr., *Sat.* I 13 y 14). Se basaba en el año de 365,25 días y en no importar las fases lunares para el establecimiento de los meses. Permaneció invariable hasta la reforma gregoriana de 1582 llevada a cabo por el astrónomo italiano Luigi Lilio (McCluskey, 1998: 24).



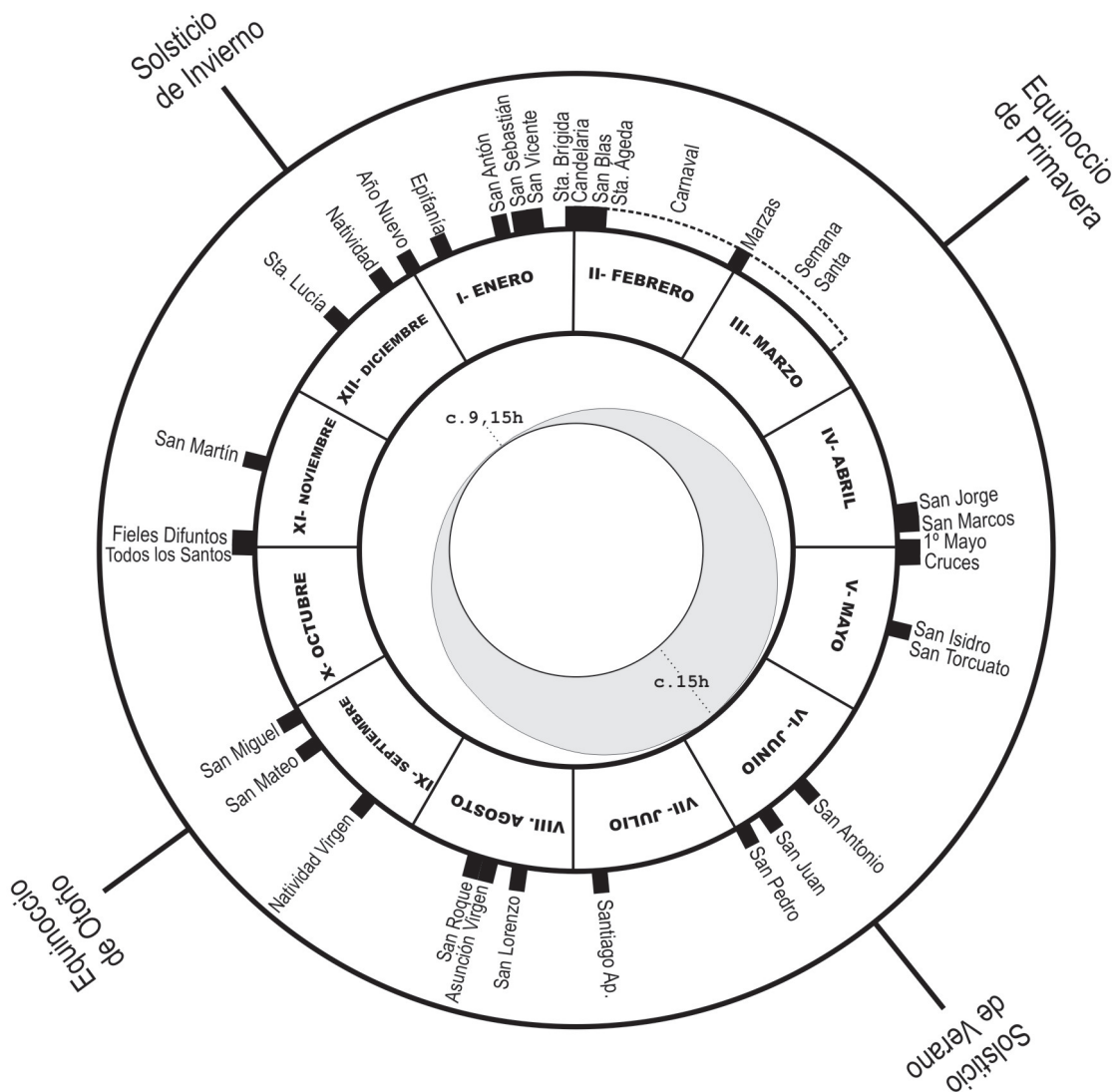


Fig. 247- Principales efemérides civiles y católicas del calendario festivo fijo y móvil moderno de la Península Ibérica. En el centro variación de las horas de luz anuales. Sobre modelo de Torres Martínez (2005: 271).

En la Península Ibérica, M. García Quintela y M. Santos (2008) y J.F. Torres (2005: § 9.2; *Id.* y Mejuto, 2010) han profundizado recientemente en una visión polimórfica de los calendarios célticos. Los autores concluyen que el estudio de los usos y prácticas de la Historia de la Península Ibérica y de sus fiestas y ciclos calendáricos populares (Veiga de Oliveira, 1984; Caro Baroja, 1979b; 1984a; Arco *et alii*, 1994), comparados con otras tradiciones europeas, es una herramienta necesaria para el conocimiento de los rituales cíclicos en la Hispania Céltica (Fig. 247).

Desde que Constantino (321) y Teodosio (386) prohibieran el trabajo manual, el ejercicio de la judicatura y la realización de juegos y espectáculos durante los domingos y días festivos (Cavalario, 1837: 205 y s.), la Iglesia ha ido conformando un nuevo calendario festivo que eliminaba o sustituía las fiestas anteriores. Las constantes advertencias y críticas de las autoridades religiosas constatan el desplazamiento o sincretización de muchas prácticas paganas con los nuevos festivales que determinaba la Iglesia. De esta

forma y a pesar de las prohibiciones, las jornadas festivas y actos sociopolíticos de tradición pagana invadían y restaban importancia al tiempo sacro cristiano, como muestra el hecho de que los concejos abiertos se celebraran en domingo. Otro ejemplo fácilmente reconocible es la tradición pagana de plantar *el mayo*, pues se hacía tanto en el primero de ese mes como en otras fechas relevantes del calendario cristiano (Caro Baroja, 1979b) (*vid. infra*).

Los sucesivos reajustes calendáricos explican a priori las alteraciones de varios días en la pervivencia de fiestas del folklore en torno a las posibles fiestas prerromanas de las que derivaron. Por ello, de acuerdo con García Quintela y Santos (2008: 316), las celebraciones del calendario tradicional con rasgos célticos similares que coinciden con efemérides cristianas en días más o menos correlativos permiten, tanto en Galicia como en el resto de la Península Ibérica, profundizar en el conocimiento de los ciclos rituales hispanocélticos más importantes.

Desde esta óptica de *larga duración* a partir de tradiciones ancestrales, los calendarios festivos de la Hispania Prerromana se muestran como un complejo mecanismo en el que discurren paralelamente un tiempo social y humano jalonado por hitos simbólicos de distinta idiosincrasia y no necesariamente de orden natural. El calendario era un sistema ideológico en el que la religión y las creencias estaban indisolublemente unidos a los eventos sociales y a los ciclos de la Naturaleza. No obstante, su análisis exige sistematizar en categorías separadas los distintos tipos de calendarios posibles.

Una característica intrínseca de los calendarios rituales es que toda rutina festiva o ceremonial se estructura desde unos puntos de referencia, fundamentalmente astronómicos, naturales, sociales o religiosos. Tales hitos pueden ser *ordinarios* o *extraordinarios*.

Los *puntos de referencia ordinarios* se definen como eventos o procesos constantes, repetidos y predecibles, a partir de los cuales se puede computar el tiempo. El primer tipo de referencias son los basados en observaciones astronómicas. Este tema ha sido ampliamente tratado en los estudios de la Edad del Hierro centroeuropea (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991; McCluskey, 1998: 54 y ss.; Torres y Mejuto, 2010). Cabe remarcar la estructura luni-solar del calendario céltico, la existencia de meses intercalares para su coordinación, etc. y su pervivencia en calendarios como el anglosajón (Beda, *Temp. Rat.* II 15).

Pese a la importancia directa o indirecta de las efemérides astronómicas, la determinación de fechas especiales no necesita de un calendario cósmico, puesto que el tiempo también puede establecerse a partir de efemérides naturales, como la migración de animales, las fases de la vegetación, etc. (McCluskey, 1998: 4). Del mismo modo, se propone que en el mundo céltico, como en el medieval y tradicional (Orella, 1985: 356 y s.), uno de los ejes para el cómputo del tiempo era de orden social: eventos cíclicos de vital importancia para el desarrollo de la comunidad, como reencuentros gentilicios, reuniones mancomunadas, renovaciones de acuerdos o nombramientos de magistrados<sup>947</sup>.

Por su parte, los puntos de referencia *extraordinarios* también se han de considerar decisivos para los calendarios de sociedades prerromanas. Las categorías intervinientes son las mismas, pero su importancia y su reflejo en el calendario dependían de hechos imprevisibles o atípicos o directamente de sus consecuencias nefastas. Como se ha

señalado con anterioridad (*vid. supra* § 4.3.I.3), cometas, eclipses, lunas sangrientas, etc. son fenómenos astronómicos que han sido usados como referencia temporal nefasta, con frecuencia anotados en los anales romanos y medievales, y muy presentes en el imaginario colectivo por transmisión oral<sup>948</sup>.

El segundo tipo de sistemas de referencias sobre hitos sobrenaturales no implica elementos astrales, sino la propia experiencia de la sociedad. J. Taboada (1949: 120) constató en zonas de la Galicia rural cómo el cómputo del tiempo transcurrido se hacía tradicionalmente en función de acontecimientos graves, señalados o memorables que alteraron la vida aldeana —inundaciones, pestes, guerras, etc.—, siendo ésta la referencia incluso para computar el año de nacimiento frente al año oficial. A estos hitos se habrían de añadir otras manifestaciones escatológicas, como el agüero de nacimientos extraordinarios, hechos notables para la comunidad o anomalías en los ciclos de animales y vegetales.

Llegados a este punto, se ha de advertir que todo estudio del cómputo del tiempo vital y ceremonial entre las sociedades célticas debe tener en cuenta que éstas pudieron llevar en paralelo o subordinar el calendario perpetuo a sucesos y experiencias concretas de las comunidades que lo desarrollaban. Con todo, es evidente que siempre debía haber un concepto anual previo, basado en los ciclos naturales o astrales.

De acuerdo con J.F. Torres (2005: 262), el modelo de cómputo propuesto para la Hispania Céltica es mixto<sup>949</sup>. Se trata de la coexistencia de distintos sistemas de referencia en planos paralelos no excluyentes, aunque sí preeminentes cada uno en su esfera. De este modo, mientras toda una comunidad prerromana se regía innatamente en coordinación con las condiciones climáticas y los ciclos vegetativos del entorno (Torres Martínez, 2003; 2005: § 9.3), a efectos prácticos y sociales es totalmente viable la existencia de hitos cronológicos en algún momento emanados de la experiencia de la comunidad, sellados en el inconsciente colectivo y susceptible de enriquecerse con otros nuevos avatares o de ser renovados según la extinción de las generaciones.

En consonancia con los autores grecolatinos y especialmente con el calendario galorromano de Coligny, los calendarios festivos cíclicos en las comunidades de la Península Ibérica durante la Edad del Hierro emanarían de la convergencia del *tiempo natural* y el *tiempo cultural*, de forma

947 Aunque los concejos abiertos medievales de la Península Ibérica se celebraban ex profeso para dirimir cuestiones específicas, también había reunión general unos días fijos al año. Una de estas fechas del concejo de una de las cuadrillas de la Orduña (BI) del siglo XVI era el martes de las “ochabas de mayo”, día fundamental para la comunidad porque determinaba por sorteo entre los vecinos la elección anual de dos magistrados o *fabriqueros*. Estos, a modo de *duunviros*, pasaban a ser los encargados de organizar la vida económica y religiosa de la comunidad, así como a velar por la paz social (Orella, 1985: 356 y s.).

948 Este tipo de eventos astronómicos extraordinarios se considerarían como referencias del calendario, ya que se creían premonitorios, como bien evidencian Ovidio (*Am.* I, 8) o Tito Livio (*passim*). Todavía en mi infancia, en el último tercio del siglo XX, recuerdo haber oído en mi familia el relato de que la Luna apareció ensangrentada antes de comenzar la Guerra Civil Española, aunque desconozco si existió algún fenómeno de este tipo.

949 Nada impide proponerlo teóricamente también para toda la Hispania Prerromana y la Céltica en general.

que todos se influyen y se refuerzan entre sí. Naturaleza, Astronomía y Astrología fueron inseparables y articularon dos *tiempos* autónomos y paralelos que no tenían más que algunos momentos puntuales de coincidencia (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 15; Torres Martínez, 2005: 265).

Una línea temporal es la del *tiempo divino* o de los dioses. Se computa con medidas y proporciones siderales y precisa de un seguimiento continuo y a largo plazo del movimiento de los astros. Al estar basado en la observación de los fenómenos astrales y en cálculos matemáticos, eran conocimientos esotéricos, de tipo sagrado, cuyo estudio estaba reservado a aquellos que podían comprenderlos tras haberlos estudiado (Caes., *B.G.* VI 14, 6). La segunda línea temporal corresponde a lo que Torres Martínez denomina el *tiempo de los hombres*. Era trópico, corto, inexacto y regulaba el tiempo y los distintos ciclos económicos y rituales que afectaban a las comunidades. Se trataba de un conocimiento exotérico que toda la sociedad podía manejar para las actividades cotidianas y que, según Beda (*Temp. Rat.* I 2), en la Britania de los siglos VII-VIII se articulaba al menos en tres tipos de calendarios: el *natural*, que está de acuerdo con la naturaleza, el *consuetudinario*, que lo está con las costumbres, y el *civil*, que lo está con la autoidad humana.

Las dos líneas temporales, sagrada y profana, se articularían principalmente a través del cómputo del tiempo de los ciclos lunares y solares. El Sol, fuente de vida y de cambios cíclicos como las estaciones, los días y noches, es paradigma de movimiento regular y marca los cambios estacionales al sufrir dos cambios anuales que afectan a la duración de horas soleadas y a su altura en el cielo al mediodía (McCluskey, 1998: 5 y ss.). Por su parte, el *ciclo lunar* es más breve, influye de forma palpable en la subsistencia de las comunidades preindustriales y permite estructurar el tiempo a corto y medio plazo con las lunaciones. Como bien muestra el calendario tradicional vasco, el ciclo solar se compone de trece meses lunares de veintiocho días, y su ocurrir en las fases de la Luna puede ser observado por cualquiera en el cielo nocturno (Caro Baroja, 1985).

El calendario festivo-religioso de la Edad del Hierro tuvo que desarrollarse en correlación con el calendario natural<sup>950</sup>. Si se tiene en cuenta que las rutinas de subsistencia y tareas cotidianas eran permitidas por las leyes divinas y civiles romanas, especialmente aquellas en las que corría peligro el fruto o el animal (Col., *R.R.* II 21), cobra interés la mediación de los especialistas religiosos en las comunidades hispanocélticas en la elaboración de calendarios prácticos y ceremoniales. De acuerdo con Torres y Mejuto (2010), el desarrollo de todos estos sistemas de medición del tiempo y su engranamiento con el resto de conceptos

mágico-religiosos que operaban en las sociedades célticas atribuye a los druidas, o a personajes de funciones más o menos análogas, la importante labor de articular las actividades económicas que no pueden detenerse por el ciclo festivo, como la ganadería y ciertas tareas agrícolas o silvícolas.

Otra característica que se debe tener en cuenta es la variabilidad simbólica y ceremonial en los calendarios de la Hispania Céltica. Los elementos comunes en calendarios tradicionales de la Europa Atlántica y Central evidencian su construcción desde el bagaje de las mitologías indoeuropeas, pero también desde la percepción individualizada de los propios ciclos astrales, biológicos, climáticos y sociales, así como a través de las innovaciones y aportaciones derivadas de las relaciones mancomunales y del contacto pacífico o bélico con otros grupos y culturas más o menos cercanos.

Sin contar con todo tipo de avatares locales imposibles de registrar, como agüeros, desgracias, etc., los festivales y ciclos festivos estarían marcados por las actividades económicas y estos, a su vez, por los ciclos climáticos estacionales locales<sup>951</sup>: extrapolar el calendario de otras áreas, más o menos cercanas en el tiempo o en sus manifestaciones, sin atender a las variaciones climáticas, astronómicas o de luminosidad puede dar lugar a comparaciones erróneas si éstas no son reforzadas con más argumentos. Esto ha sucedido y sucede especialmente cuando uno de los elementos de la comparación son festivales irlandeses, germanos o escandinavos (Figs. 48 y 49)<sup>952</sup>.

Si se analizan las horas de luz anual en distintos puntos de la Céltica se aprecia cómo la latitud marca la existencia o no de cambios bruscos entre los ciclos naturales y las estaciones. Así, a la hora de comparar la importancia de los festivales del Norte de Europa y de las islas atlánticas con los de los grupos célticos meridionales, se ha de tener en cuenta que en Celtiberia o en la Galatia anatólica el cambio de estación es suave. Las latitudes mediterráneas se caracterizan por un aumento progresivo de la luz sobre la noche invernal y viceversa. Mientras, en latitudes irlandesas los festivales marcan perfectamente el crecimiento brusco de los días a partir de febrero y su descenso a partir de agosto.

Esta diversidad también se ejemplifica a la hora de determinar el inicio del año celta, puesto que desde el análisis del calendario tradicional es confuso aportar una fecha concreta. Tal y como remarcan M. Almagro-Gorbea y J. Gran-Aymerich (1991: 202), la adaptación de los calendarios lunares a solares y a parámetros locales de las so-

950 Vid. *supra* § 4.1.I y IV. Para mayor información sobre la economía de la Edad del Hierro en la Hispania Céltica, las dos monografías de J.F. Torres Martínez (2003 y 2005) son el mejor trabajo realizado al respecto, pues se basan en un amplio conocimiento de los recursos naturales y los ciclos de la naturaleza.

951 La particularidad del clima determina si una misma fiesta prepara las cosechas o es el final de las mismas. Por ejemplo, en zonas cálidas de la Península Ibérica hacia julio ya debía estar hecha la trilla, mientras que en otros sitios menos cálidos el mes decisivo es agosto (Torres Martínez, 2011: 561-569).

952 Por ejemplo, téngase en cuenta que en Laponia durante 73 días no se pone el Sol.



ciedades de la Antigüedad ha generado una aparente descoordinación entre solsticios y otras fechas relevantes. Sin embargo, siguiendo el caso paradigmático del calendario romano (Brellich, 1955)<sup>953</sup>, se ha de distinguir entre las fechas que determinan el calendario y las que organizan la vida social y religiosa del año.

Otro de los rasgos más interesantes de la Hispania Céltica es la dilatación en varias jornadas de la celebración de las fiestas más importantes, si no de forma práctica, cuando menos en el sentido profundo de su trascendencia mitológica. Los testimonios de las fuentes clásicas, el conocimiento de los fenómenos astronómicos y la frecuente presencia de celebraciones varios días antes y después de la efemeride central en el calendario tradicional de la Península Ibérica y en el mundo indoeuropeo evidenciarían este fenómeno en las fiestas célticas (*vid. infra*).

Autores como MacNeill (1962), Laurent (1990), Le Roux y Guyonvarc'h (1995), McCluskey (1998: 61) y Guibert de la Vaissière (2003) proponen que la celebración ritual de tradición céltica se fue alejando de su efemeride astronómica ya en su primera adaptación al calendario juliano y, posteriormente, fue acumulando los desfases intrínsecos de este calendario –3 días cada 400 años–. La consiguiente reforma gregoriana de 1582 introdujo nuevas demoras de diez días en el calendario (García Quintela y Santos, 2008: 292). Sin embargo, como se señalará más adelante, los fenómenos del Sol y de la Luna son determinantes para el calendario económico y ritual prerromano según las fuentes arqueológicas y grecolatinas, y pueden ser estudiados etnoarqueológicamente a través de rasgos de tiempos históricos. Los periodos de éxtasis de ambos astros –plenilunios, novilunios y solsticios– son decisivos para inferir en la Hispania Céltica momentos de no-tiempo de especial relevancia simbólica.

### Ciclo mensual, quincenal y semanal

Los testimonios arqueológicos del calendario céltico y las fuentes históricas y etnográficas posteriores, incluidas las de la Península Ibérica, describen una organización práctica y ritual del año basado en meses, “quincenas” y semanas lunares. Este calendario, como se ha señalado con anterioridad (*vid. supra* § 4.1.III y 4.3.II.1), está en perfecta sincronía con el preciso conocimiento y manejo en época protohistórica del movimiento solar, de los astros y, especialmente, de la Luna. Es más, las reiteraciones de marcas en número de 7 y 14 sobre objetos magdalenenses hallados en el País Vasco refuerza la teoría de A. Marshack acerca del empleo, ya desde la Prehistoria, de semanas y lunaciones de 13 y 14 días (Mazo *et alii*, 2008).

El elemento más usual para contar los días y determinar el ciclo mensual ha sido la Luna, tanto directa como indirectamente. Además de los efectos sobre la menstruación de las hembras animales y humanas (Fig. 152) (*vid. supra* § 4.1.III.2), la Luna completa su órbita sobre la Tierra cada 27,32 días y reinicia sus fases aproximadamente cada 29 días<sup>954</sup>. Ambos ciclos son conocidos desde la Antigüedad: Aristarco de Samos ya teorizó hacia el siglo IV a.C. sobre el primer caso (Gell., *N.A.* III 10, 2-3), pero los ciclos más habituales han sido los basados en las lunaciones, con los que se conforman meses de 29/30 días divididos en dos quincenas de 14 ó 15 jornadas (McCluskey, 1998: 58). Ejemplos de ello fueron el mes griego (Hes., *Op.* 765 y ss.) y el calendario céltico de Coligny, puesto que éste establecía 5 meses de 29 días y 7 de 30 días (Duval, 1962: 546 y ss.; McCluskey, 1998: 57).

El calendario galorromano (Duval y Pinault, 1986: 404 y s.), las fuentes clásicas (Caes., *B.G.* VI 18→; Plin., *N.H.* XVI 250) y el registro tradicional corroboran la importancia del ciclo quincenal céltico a través del cómputo de las jornadas por noches<sup>955</sup>. El cómputo nocturno ya ha sido citado con anterioridad en las tradiciones del Norte de la Península Ibérica (*vid. supra* § 4.1.III), como en el País Vasco, y se alude al medio mes con referentes como la propia *quincena*.

Según el *atenoux* ‘quincena de vuelta’ del calendario de Coligny (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 80), la armadura que sostenía el mes céltico no eran las semanas, sino las quincenas, las cuales estaban marcadas por las dos fases plenas de la Luna. Pero tal división permite la existencia de un nivel de cómputo inferior, la semana, que redunda en una composición cuatupartita de los ejes temporales propia del mundo céltico: dos quincenas y sus dos cuartos intermedios. Sin perder de vista que los calendarios lunisolares antiguos eran imperfectos y necesitaron de constantes reajustes con días y meses intercalares, en la Céltica se plantean, al menos, dos modelos posibles de quincena según se considere una semana de 7 ó 5 días.

El esquema más aceptado es el basado en la semana de siete días, como indica la propia etimología del termino latino *septimana/septe dies*<sup>956</sup> (Torres Martínez, 2005: 272; *Id.*, 2008: fig. 164; *Id.* y Mejuto, 2010: fig. 2). Se trata de un arquetipo presente en la semana griega, romana y ger-

953 En el inicio del año romano esta descoordinación o superposición es palmaria: las *Saturnalia* (17-24/XII) significaban el inicio del nuevo año agrícola, pero también en enero se celebraba el *agonium* de Jano para celebrar el paso de año, el cual, a su vez, sustituía otra fiesta anterior que se desarrollaba en marzo (Macr., *Sat.* I 13 y 14) (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 202 con refs.).

954 La Luna vuelve a su mismo punto en el horizonte o sobre ciertas estrellas cada 27,32 días (mes *sideral/trópico*) y tarda 29,53 días de media en alcanzar la misma fase lunar (mes *sinódico*), lo cual introduce un desfase de 2,2 días entre ambos cómputos. La sexta vez que llega a ese mismo punto su fase es 13 días más corta y vuelve a coincidir a la 13ª vez (McCluskey, 1998: 9 y nota 15). La introducción de un 13º mes en el Calendario de Coligny fue una solución sofisticada para resolver este problema (*Ibid.*, 1998: 55).

955 Así se recogió en la tradición irlandesa (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich 1991: 203); en Bretaña se alude a la semana como *wythnos* ‘ocho noches’ (Sterckx, 2003: 259). Algo similar ocurría en el contexto germano para designar la quincena, pues en inglés se dice *fortnight* y en alemán *Sonnabend* (Michel, 1979: 83).

956 It.: *settimana*; Cat.: *setmana*; Rum.: *săptămâna*.

mana, que rebasa el mundo indoeuropeo por ser una subdivisión natural del mes lunar de aproximadamente 28 días. Desde el punto de vista arqueológico de la Céltica, para C. Sterckx (1991-1995: VI, 161 y s.; 2003: 257) esta semana es la que se representa en las columnas galas de *Cavalier à l'anguipède*, gigantes sincretizados con Júpiter que portan atributos indígenas como la rueda o rayos (Aldhouse-Green, 1989: 123-187).

La constatación de subdivisiones de los meses trae a colación la existencia de rituales periódicos asociados al inicio o final de tales ciclos menores entre los grupos célticos. En este ámbito, son conocidas las críticas de los autores cristianos a la celebración de calendas en el Noroeste de la Península Ibérica (Mart. Bracar., *Corr. Rust.* XVI 7→) y, aunque no se ha de desestimar el posible trasfondo del calendario romano institucional<sup>957</sup>, lógicamente, podría tratarse de una *interpretatio* o adaptación de costumbres propias de origen indígena. En concreto, lo que marcarían tales calendas es la celebración del inicio o final del ciclo mensual. En este sentido, también es posible la celebración de los inicios y/o finales de cada quincena.

Por el contrario, la hipótesis que también defendemos aquí es que la *semana céltica* tendría otro valor etimológico. Se trataría de una semana de cinco días, articulada con otra semana semejante a través de una jornada bisagra y acabaría en tres días de plenitud (Fig. 248). Este tiempo formaría una “quincena de ida” que se conjugaría con la “quincena de vuelta” del calendario galorromano de Coligny y, por tanto, implicaría en tales periodos cíclicos la existencia del conocido concepto de renovación/muerte (Duval y Pinault, 1986; Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 80).

La cosmología céltica se asienta sobre *puntos de equilibrio* entre concepciones bipolares de lobreguez/luminosidad (Rees y Rees, 1961: 83 y ss.; Sergent, 1995a: 341 y s.; *Id.*, 1995b; Laurent, 1997: 92; Sterckx, 2003). Esto es, aunque los *puntos de amplitud máxima* lunar fueran el momento álgido de celebración, la siguiente quincena no se iniciaría en las fases lunares plenas como una Luna llena o nueva, sino en el momento inmediatamente posterior.

El contexto indoeuropeo antiguo (Hes., *Op.* 765 y ss.) y el registro etnográfico señalan que el cómputo del mes lo determinaban el primer rayo de Luna creciente, y que sería el inicio del menguante lo que iniciaría el segundo periodo hasta acabar en Luna Negra. La llegada al plenilunio y novilunio suponía alcanzar la plenitud del ciclo, y en ello re-  
donda el hecho de que ambos permanecen visibles durante tres jornadas a pesar de que, en puridad, el fenómeno dure unas 14,5 horas. Este dato es interesante porque muestra en

el calendario lunar lo que el Calendario de Coligny reproduce en el ciclo anual con las *Trinox Samoni* o *Trinution Samoni* de la fiesta de *Samain* o de los muertos (Le Roux y Guyonvarc’h, 1986: 125; 1995: 78-81; Ross, 1995: 434) en relación con la quietud solar en los puntos solsticiales<sup>958</sup>. De este modo, el final de una lunación en algunos contextos célticos sería, pues, un éxtasis o momento de *no-tiempo* pero constituido, a su vez, como un concepto de triplicidad que aglutina la *totalidad*-la *unidad*-el *infinito* y el *pasado-presente-futuro*<sup>959</sup>.

Por consiguiente, más que considerar que la Luna vieja y nueva eran el referente principal de arranque del calendario (contra Torres Martínez, 2005: 272; 2011: 545, fig. 538; contra *Id.* y Mejuto, 2010: fig. 2), y como también recogía J. Taboada (1949: 115) acerca de la Luna nueva en la tradición gallega, la quincena nacía después. La plenitud de ambos ciclos lunares se manifiesta como un intervalo sostenido que pudo albergar la celebración de los rituales quincenales célticos antes, durante o después del éxtasis según cada grupo o momento. De una parte, se conoce la tradición gaélica de celebrar con bailes la última noche de cada cuarto lunar (MacKenzie, 1926: 123); en Germania, si no acaecía ningún imprevisto, la asamblea popular se reunía en novilunio o plenilunio (Tac., *Germ.* 11, 2→); igualmente, en el mundo romano el último día de Luna menguante tenía nombre propio, por ser el final de un ciclo y el nacimiento de otro (Var., *L.L.* VI 10), lo cual coincide con el inicio del mes en Luna nueva mencionado por Aristarco de Samos (Vitr. *Arch.* IX 2, 3) y presente en otros calendarios arcaicos europeos como el lituano (Stražys y Klimka, 1997: 71). En la Península Ibérica, Estrabón (*Geog.* III 4, 16→) indica que en Luna llena los celtiberos y los pueblos del Norte honraban a un dios innominado con danzas, cuestión que coincide con la alusión etnográfica de las fiestas en los plenilunios gallegos y en el calendario vasco (Caro Baroja, 1977: 177 y s.; 1981: 169; 1984c: 87-89).

Así se evidencia la posible existencia de otros modelos calendáricos en el mundo céltico y, por ende, en la Península Ibérica. Como hemos adelantado, la *semana céltica* tendría un valor de cinco días y, como se sintetiza en la Fig. 248, el esquema diario de la quincena resultaría 5+1+5+3:

- una semana de cinco días.
- una jornada especial, que denominamos “bisagra”.
- otra semana de cinco días.
- tres jornadas de luminosidad u oscuridad plena lunar.

957 En la Edad Media se seguía observando la semana pagana-clásica, como denuncia el Concilio de Braga II (c.LXXII), y hubo continuos intentos por denominar con nombres cristianos las constelaciones. También se intentaron sustituir los dioses de los nombres de los días por los numerales del latín litúrgico, pero fracasaron excepto en Portugal (McCluskey, 1998: 40-46).

958 Las jornadas solsticiales en las culturas del Mediterráneo también incorporaron en sus cosmovisiones geocéntricas el manifiesto parón del camino del disco solar durante prácticamente tres jornadas (Escacena y Amores, 2010: 23 y s.).

959 Este conocido vector triple (Aldhouse-Green, 1989: § 6) es el mismo que fundamenta para F. Le Roux y C. Guyonvarc’h (1995: 170) el concepto de la “*duración total*”, puesto que la triplicidad de las noches se basaría en los mismos esquemas que las tres partes del día y de la noche.

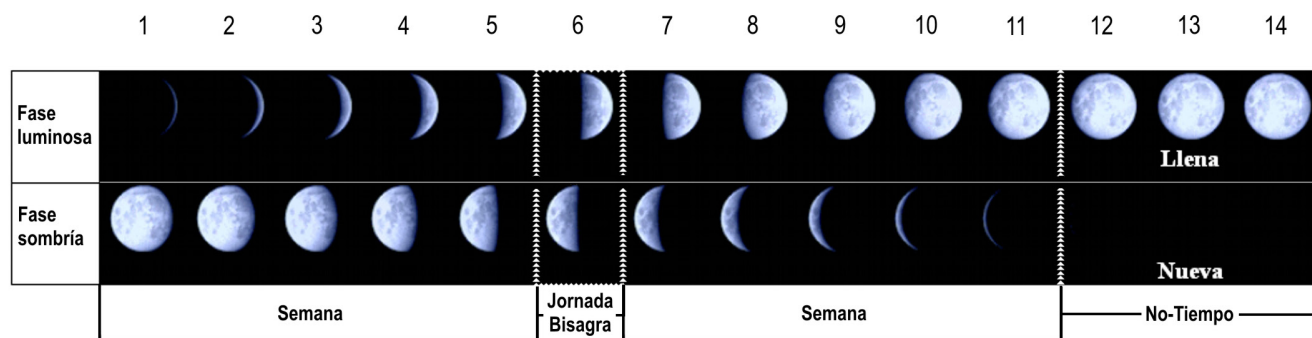


Fig. 248- Lunaciones célticas. Esquema de calendario ritual céltico del mes lunar. La hipótesis se basa en la acción de bisagra ritual de la 6ª lunación –media Luna– y en la consideración de las fases plenas como un lapso de no-tiempo en el orden simbólico de las comunidades.

Esta conclusión tiene en cuenta, en primer término, la importancia de la pausa de la Luna en sus días de plenitud. Junto a ello, y en segundo lugar, el quid de la propuesta se basa en la importancia ritual del 6º día de lunación: por una parte, en esa jornada sucede la visualización del Cuarto Creciente/Menguante, el  $\pm 50\%$  de la Luna, esto es, el equilibrio del punto medio. Pero, lo que es más interesante, Plinio ‘el Viejo’ (*N.H.* XVI 250) señala este 6º día como una jornada de especial simbolismo entre los galos, puesto que era el día elegido por los druidas para la recolección ceremonial del muérdago y en el que tenían lugar otros rituales significativos.

Ambos datos redundan en la importancia de la sexta Luna como bisagra de la semana, en perfecta sintonía con las características morfológicas del satélite<sup>960</sup>, y permiten tejer una interesante teoría acerca de la importancia de las fases plenas de la Luna en la Edad del Hierro de la Península Ibérica.

Ahora bien, este planteamiento es una hipótesis genérica a la que todavía le quedan muchas piezas por engranar. En primer lugar, se desconocen pasajes alusivos a la importancia del Cuarto Menguante entre los pueblos célticos. Por otro lado, en el folklore de la Península Ibérica tampoco conocemos la relevancia de la sexta/vigésima jornada, ni tampoco hay constancia nítida de rituales semejantes de especialistas religiosos. En última instancia, la propia mención de Plinio (*N.H.* XVI 250) especifica que para tales tribus galas esta sexta Luna era principio de mes y de año y, por tanto, no encaja nuestra función de *día-bisagra*. ¿Se trata de distintas tradiciones calendáricas o, como también parece razonable, es posible que Plinio no hubiera entendido bien el calendario galo? Sea como fuere, los testimonios referidos a los pueblos prerromanos de la Península Ibérica y otros aspectos que describiremos a continuación son lo suficientemente interesante como para mantener nuestra propuesta abierta a futuras investigaciones.

\*

Otra variable que ya ha sido destacada a este respecto (*vid. supra* § 4.2.III.6.a) es el significado y trasfondo de

cada fase lunar en el mundo céltico. En los contextos antiguos y modernos de la India, Centroeuroa y Europa Atlántica hay todo tipo de fechas propicias y aciagas para las actividades humanas y animales: partos, nupcias, pactos, viajes, etc. (Casas, 1931: 270 y ss.). En el caso céltico, la ubicación de la Luna llena en medio del ciclo mensual responde a un punto medio que equilibra dos periodos bipolares. Esto coincide con la consideración de esta fase como el culmen del ciclo favorable, al menos en parte de la Hispania Céltica. El nombre de *interlunio* de la Luna nueva y las referencias clásicas y tradicionales al momento aciago que representa esta “*quincena oscura*” remarcen la preeminencia del plenilunio como referente principal y positivo de las fiestas prerromanas mensuales (Milin, 1993: nota 64).

No obstante, tampoco se puede restringir el carácter ctónico o luminoso de sendos momentos festivos, porque siempre está presente la ambigüedad bipolar céltica de los ciclos. Así pues, como mostraba la costumbre gaélica, es posible que en el mundo céltico se desarrollaran fiestas o rituales asociados al final del ciclo lunar con carácter positivo en tanto que el signifiante “oscuridad total” también alberga el significado positivo de inicio del siguiente periodo.

Otro tema de interés es el objeto de culto o veneración durante cada Luna llena y/o nueva según las fuentes clásicas y el registro tradicional de la Península Ibérica. Resulta evidente que en plenilunio no se celebraba la adoración de la Luna llena en sí misma. El astro era imprescindible para marcar el tiempo de culto y marcaba el momento álgido para relacionarse con una divinidad o su cratofanía. Desde este punto de vista, la Luna vieja, además, podría ser identificada con alguna divinidad concreta o ser un atributo más de la deidad que presidiera las celebraciones. En el caso de los celtiberos y los pueblos del Norte la divinidad era innominada (Str., *Geog.* III 4, 16→), lo que se debe interpretar como un tabú sobre su nombre.

Si la referencia de Estrabón se considera una generalización, cada mes lunar del calendario hispanocelta estaría presidido por una divinidad o numen distinto. Esto aportaría un carácter propio a cada celebración. A este respecto, el Calendario de Coligny vuelve a ser un referente principal,

960 La semana de cinco días aparece también en otras culturas preindustriales, por ejemplo, en el calendario civil mexica (Caso, 1967).



puesto que atribuye una actividad concreta a cada mes (Le Contel y Verdier, 1997: 6)<sup>961</sup>. Algo similar mostrarían los calendarios tradicionales gaélicos basados en árboles<sup>962</sup>, puesto que cada mes correspondería al nombre de la especie que florecía o fructificaba en tal época (Graves, 1983). Ambos ejemplos no muestran divinidades concretas, sino aspectos económicos y mágicos. En este sentido, tanto uno como otro podrían aludir de forma directa a divinidades para aquellos grupos, indirectamente para nosotros, al aludir a las cualidades sagradas que representaban a cada dios (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 20 y s.). Este fenómeno, que aparece en el calendario romano, tampoco es ajeno al calendario judeocristiano<sup>963</sup>.

Al contrario que en el calendario galorromano, en la Hispania Céltica se desconoce el nombre de los meses para poder extraer conclusiones etimológicas. Sin embargo, como se abordará más adelante, la inscripción del santuario de Peñalba alusiva a *Eqvos* establece un paralelo también lingüístico con los calendarios de la Céltica (Marco Simón, 1986b: 752 y ss.).

Un fenómeno similar se aprecia en el calendario popular de la Península Ibérica. Algunos meses se identificaban con el santo principal que tiene en él su festividad. Así lo muestra J. Taboada (1949: 120) en Galicia, donde *San Xoan* es junio, *Santa Mariña* es julio, *Santos* es noviembre y *Natal* diciembre. De este modo, los atributos y rituales ligados a ciertos santos o épocas del almanaque cristiano preindustrial denotan pervivencias que plantean la posibilidad de reconstruir las divinidades que presidieron cada mes o fase lunar o, cuando menos, la estructuración de los calendarios seguía la correspondencia con las etapas económicas y sociales de cada momento.

\*

Las fiestas y las conmemoraciones de dioses en la Europa e Hispania Céltica no se pueden ceñir únicamente a calendarios lunares estancos. La inscripción alusiva a las *Decannoctiaca Granni* 'las 10 noches dedicadas al dios Grannos' en la gala Limoges (Gorrochategui, 2007: 119) advierte de la existencia de otros.

961 *Samonios* 'Caída de las semillas', *Dymannios* 'La oscuridad más profunda', *Rivros* 'Tiempo frío', *Anagantios* 'Tiempo de quedarse en casa', *Ogronios* 'Tiempo de hielo', *Cvtios* 'Tiempo de los vientos', *Giamonios* 'Salida de los brotes', *Simivisonnos* 'Tiempo de la claridad', *Eqvos* 'Tiempo de los caballos', *Elembivos* 'Tiempo de los pleitos', *Edrinios* 'Tiempo de las sentencias', *Cantlos* 'Tiempo de las canciones' (Cardona, 2009: 24).

962 R. Graves (1970, en Abella, 1996: 19 y s. y Torres Martínez, 2005: 270 y s.): *Beth* (abedul); *Luiis* (serbal); *Fearn* (aliso); *Sail* (sauce); *Nion* (fresno); *Huath* (majuelo); *Druir* (roble); *Tinne* (acebo); *Coll* (avellano); *Muin* (viña); *Gort* (hiedra); *Ngedal* (carrizo-escoba); *Ruis* (saúco). Un último mes, dedicado al tejo (*Idad*), hace las funciones de mes intercalar para ajustar el desfase acumulado entre el calendario solar y el lunar. Véanse referencias bibliográficas para variantes del mismo.

963 La dedicación de una semana a la divinidad aparece ya en el Antiguo Testamento (*Deuter.* XVI 13-15), lo cual se halla en plena consonancia con la tradición próximo-oriental de dedicar también cada día a un dios (Hdt., *H.* II 82).

Lo mismo puede ocurrir también en otros ciclos, como los de nueve días, un número del que ya se ha señalado su trasfondo mítico indoeuropeo (Sergent, 2004: 270 y s.). Las *nundinas* en Roma eran la jornada final y festiva de cada serie de nueve días, en la cual se celebraba el mercado (Macr., *Sat.* I 13, 16-18). Los novenos días también se asociaban a periplos míticos (Ov., *Met.* 234-237), al cumplimiento de las maldiciones o *defixiones* (Marco Simón, 2010b) y también eran los días sin trabajar y de actos religiosos impuestos para aplacar los malos presagios (Liv., *A.U.C.* XXI 63, 6; *Ibid.*, XXVII 37, 1; Suet., *Aug.* XCII). Igualmente era el tiempo que se esperaba tras un fallecimiento para hacer los *novendiale sacrum*, sacrificios fúnebres en su honor.

En la Península Ibérica las *novenas* aparecen ampliamente relacionadas con el culto mariano, y las repeticiones de ritos nueve veces son frecuentes (*vid. infra* § 4.3.III.2.a). La tradición puede deberse a la simple ampliación de los *octavarios* con que la Iglesia conmemora una fiesta solemne (Rodríguez Becerra, 1997: 220), pero también pudiera responder a la pervivencia de los periodos rituales en la Céltica, como demuestra el hecho de que también fueran nueve días el tiempo que tenía que pasar una esposa de la Gales Medieval en el dormitorio de su marido tras su matrimonio para que esta institución tuviera validez (McAll, 1980: 10).

A priori, la *novena* "moderna" se ajusta a un ciclo de siete días más las dos jornadas de ida y regreso si el lugar de culto estaba alejado del núcleo habitado de procedencia (1+7+1). El conocido estudio de A. Rees y B. Rees (1961: 192-196) y el reciente análisis de F. Marco Simón (2010b: 583 y ss.) de la importancia de las novenas en las tradiciones jurídicas y mitológicas de la Europa Atlántica y del mundo germánico evidencian en la Céltica una generalización más o menos común de un ciclo céltico de nueve días. A la luz de nuestro modelo de calendario propuesto, no estamos de acuerdo con el investigador en que el ciclo de nueve días fuera la semana por excelencia y que, por ende, el mes céltico estuviera formado por tres de estas semanas. Este ciclo nono sí podría corresponder al tiempo que transcurre entre el Cuarto lunar, la semana de cinco días y su fase de máxima amplitud (1+5+3). Tal estructura coincide, por tanto, con el trasfondo ritual céltico de las efemerides lunares anteriormente señaladas dado que "la novena céltica" se iniciaría con un Cuarto lunar, posiblemente el Creciente, y finalizaría con la apoteosis de total luminosidad u oscuridad en su caso (Fig. 248).

La importancia de este ciclo de nueve días también habría quedado fosilizada en las *nonae*, uno de los ejes temporales del *calendarium* romano junto a las *kalendae* y los *idus*. Las nonas se establecían a nueve días de los *idus* —el 13º o 15º según el mes—, lo cual marcaba el Cuarto Creciente hacia el día 5º o 7º. Teniendo en cuenta que el calendario romano se componía de 29 días, las *nonae* y los *idus* se ajustarían a un mismo concepto indoeuropeo de ciclos

de nueve días a partir del cuarto creciente. En este sentido, estaríamos ante un ciclo propio del mundo indoeuropeo y decisivo en el mundo céltico, pero basado en otros conceptos calendáricos previos, como la semana y los ciclos vegetativos que marca la Luna. De hecho, este esquema indoeuropeo se puede relacionar, por ejemplo, con la experiencia económica, puesto que la germinación de muchas semillas dura precisamente nueve días (Romero de Solís, 1997: 25).

### Ciclo Anual

Los denominados *calendarios célticos* se definen como sistemas lunisulares de cómputo del tiempo según evidencia el estudio combinado de restos arqueológicos y los atributos que comparten con otros calendarios del mundo clásico, medieval y tradicional. Todos ellos proceden de un substrato indoeuropeo ancestral.

Los distintos estudios de las características técnicas del calendario céltico, como los de Duval (1962) o McCluskey (1998), están suficientemente cualificados desde el punto de vista paleoastronómico. Recientemente, M.V. García Quintela y M. Santos (2008: 292 y ss. con refs.) y M. Pérez Gutiérrez (2010: 218-229) han sintetizado tales conocimientos arqueoastronómicos y permiten centrar la atención en la articulación simbólica y la trascendencia ritual del ciclo anual en el mundo hispanocéltico. A falta de más datos sobre cómo los grupos de la Hispania Prerromana estructuraban el tiempo anual, se propone analizar el ciclo festivo hispanocéltico a través de algunas festividades históricas y tradicionales de la Península Ibérica en relación con otras comparables europeas.

El tema y la metodología no son novedosos. Las características de las fiestas y ciclos festivos populares han sido largamente estudiadas desde puntos de vista arqueológicos, históricos, filológicos, astronómicos, literarios, folklóricos, antropológicos, etc. No es necesario repetir lo aportado por autores como G. Dumezil (1929), M. Almagro-Gorbea (1991), F. Le Roux y Ch.-J. Guyonvarc'h (1995), C. Sterckx (2003), V. Guibert de la Vaissière (2003) o J.F. Torres Martínez (2011: 541-569)<sup>964</sup>, pero sí hay que resaltar que el ciclo festivo céltico de la Hispania Prerromana puede conocerse, al menos en parte, a través de su pervivencia en el folklore y en las fuentes históricas. De esta forma, se establece un marco general con aspectos fundamentales del mundo céltico a través de los que entender otras manifestaciones particulares y diversas de su sociedad.

Por esta razón, para presentar la sistematización del calendario ritual anual hispanocéltico se adopta el esquema

empleado por F. Le Roux y C.-J. Guyonvarc'h (1995) en *Les fêtes celtiques* y por V. Guibert de la Vaissière (2003) en *Les quatre fêtes d'ouverture de saison de l'Irlande ancienne*. Dicho esquema ofrece cuatro grandes bloques o periodos del año céltico, denominados según la tradición irlandesa que a priori parece haberlos conservado: *Samain*, *Imbolc*, *Beltaine* y *Lugnasad*. Evidentemente, esta división no supone que el nombre y desarrollo de las fiestas irlandesas o bretonas fueran idénticos al de los calendarios de la Hispania Céltica y, de hecho, Le Contel y Verdier (1997: 36) señalan la aparente disonancia entre Coligny y las tradiciones<sup>965</sup>. Este capítulo aporta fiestas y las características del calendario tradicional de la Península Ibérica, y establece particularidades respecto a las pervivencias de referencia, pero también refuerza el indudable poso céltico que subyace en la Edad del Hierro de la Europa continental y atlántica (Fig. 249).

\*

Uno de los rasgos principales del calendario anual céltico es la existencia de distintos niveles de subdivisión de los ciclos que organizaban su mundo ideológico. La distinción de periodos compuestos de dos, cuatro y ocho partes simultáneamente son concepciones cosmológicas presentes en otras facetas de estas sociedades prerromanas (*vid. supra* § 4.3.II.2.a). El registro arqueológico aporta escasa información del concepto ideológico de las fases anuales célticas, por lo que los datos se han obtenido de la interpretación de otras fuentes posteriores, especialmente a través de la comparación de las noticias mitológicas y documentales medievales del área indoeuropea y de la Europa Céltica.

La primera estructuración del año céltico consistía en una división en **dos semestres**. Se trata de una cualidad presente en otros calendarios de la antigüedad indoeuropea, como el iranio (Duval y Pinault, 1986: 404 y s.). Beda *el Venerable* (*Temp. Rat.* II 15) describió que el calendario inglés del siglo VII dividía el año en dos estaciones de seis meses cada una, verano e invierno, siendo el primer mes del invierno la primera Luna llena de dicha estación. En Irlanda cada uno de estos ciclos empezaba con las calendas de invierno y con las de mayo (Sterckx, 2003: 259).

Esta división responde, según se ha señalado en el epígrafe de arqueoastronomía (*vid. supra* § 4.3.II.1.a), a una cosmología construida sobre opuestos a priori antagónicos (Rees y Rees, 1961: 83 y ss.; Benveniste, 1969: 345). Es una bipolaridad que Sterckx (2003: 259) define como una estructura de *ser/no-ser* y que conlleva la distinción entre un periodo luminoso y expansivo y otro oscuro y centrípeto: día/noche, verano/invierno, luz/oscuridad, calor/frío, vida/muerte. Así se aprecia en la pervivencia en los usos armoricanos de la traducción del término Primavera como

<sup>964</sup> La bibliografía al respecto es numerosísima. Sólo la obra de F. Le Roux y Ch.-J. Guyonvarc'h (1995: 18 con refs.) es abrumadora desde mediados del siglo XX. Entre los trabajos arqueoastronómicos existen todo tipo de planteamientos, algunos tan interesantes como difíciles de contrastar, como el petroglifo de Laxe das Rodas (Louro, Muros) que publicó F. Alonso Romero (1981).

<sup>965</sup> En contra de la opinión general y de la propia etimología de los meses de Coligny (Rees y Rees, 1961: 85 y ss.), para Le Contel y Verdier (1997: 36) *Beltène* se situaría en el equinoccio de primavera, *Luganasad* en el solsticio de verano, *Samuhin* en el equinoccio de otoño e *Imbolc* hacia el solsticio de invierno.

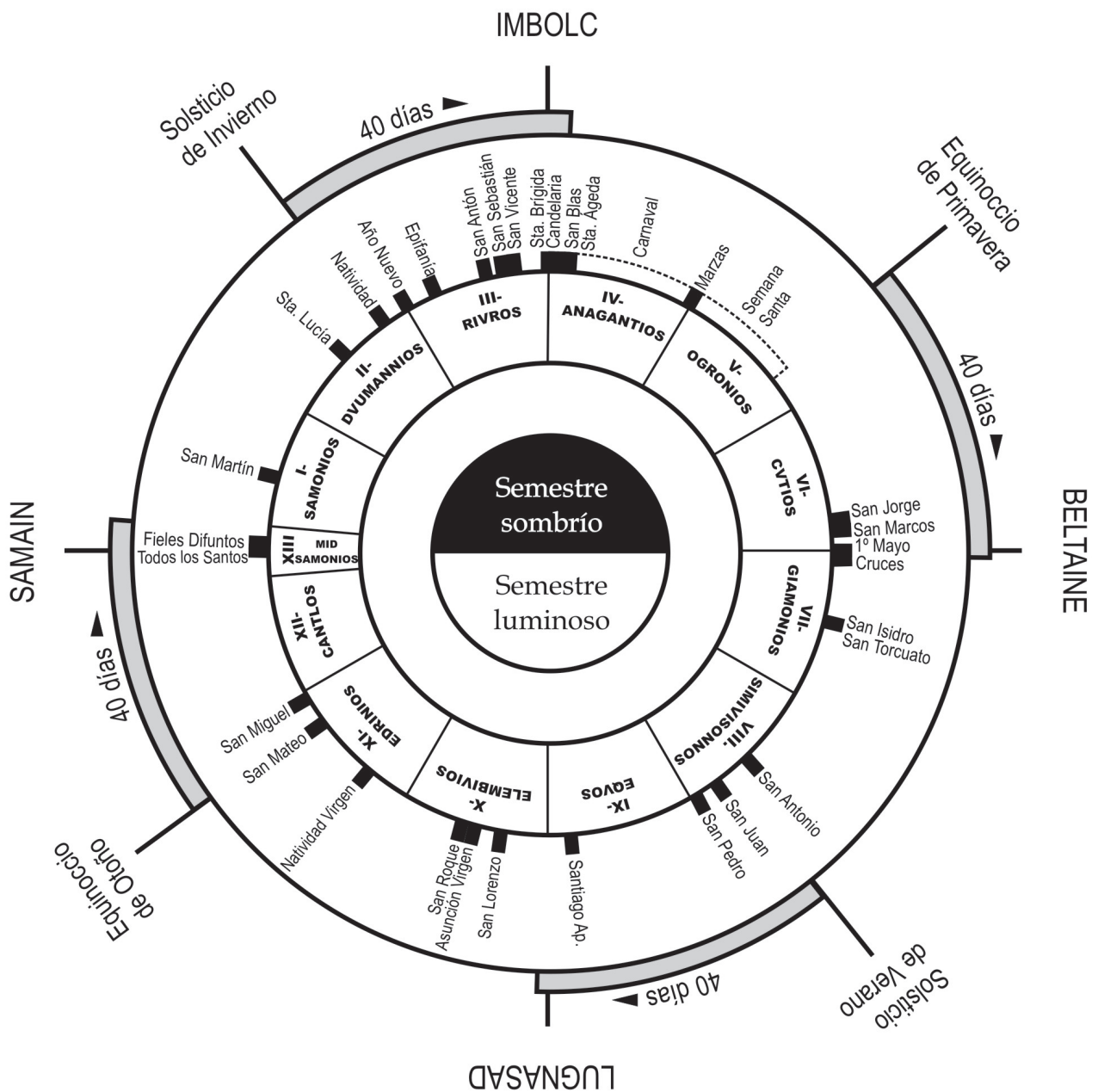


Fig. 249- Calendario festivo principal, actual y fijo de la Península Ibérica y calendario céltico. Sobre modelo de Torres Martínez (2005: 271).

‘renovación de los tiempos’ y del Otoño como ‘ocaso de los tiempos’ (Sterckx, 2003: 258). En la Península Ibérica este modelo semestral fue recogido en el País Vasco por J. Caro Baroja (1984c).

Del mismo modo, dentro del año céltico bipolar se aprecia la usual **estructura cuatripartita** en la que los grupos célticos subdividían su mundo e imaginario mítico (*vid. supra* § 4.3.II.1.a y 2.a). Esta segmentación manifiesta en el ámbito del calendario ritual la coordinación y articulación de sistemas simbólicos que operaban paralelos en las esferas sociales, territoriales y económicas de las sociedades de raigambre céltica.

El año tradicional irlandés se dividía en cuatro partes (Sterckx, 2003: 256). El hecho de que el término gaélico *ráth* o *ráith* significara por igual ‘rueda’, ‘trimestre’ o una parte del año se ha de vincular con la frecuente asociación de las divinidades célticas *Dagda-Sucellus*-Júpiter a ruedas cuatripartitas, cuyo simbolismo se remonta cuando menos hasta la Edad del Bronce (Le Roux y Guyonvarc’h, 1986: 202 y 414). Esta relación entre una concepción ancestral del año y dicha representación como rueda perduró hasta época medieval en los códigos 237 y 184 de la Biblioteca de San Galo (*SUI*) y, en la Península Ibérica, en el *Liber Rotarum* de San Isidoro<sup>966</sup> y en el *Tapiz de la Creación* de

966 El *Libro de las ruedas* es otro nombre con el que se conoce la obra



la Catedral de Gerona, de los siglos XI-XII (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 201, figs. 122-124).

Se ha de tener en cuenta que la estructuración cuatripartita del calendario juliano también ha podido influir en las concepciones posteriores, pero esto remite igualmente a un calendario remoto. Además, permite conocer que, al menos desde el calendario romano, los ejes estipulados para los cambios estacionales (25/III, 24/VI, 24/IX y 25/XII) se basaban en los solsticios y equinoccios (McCluskey, 1998: 24).

La relación de los rituales cíclicos del calendario con los equinoccios ha sido puesta en duda por un supuesto escaso control y desconocimiento de las efemérides equinocciales por parte de sociedades preindustriales como las célticas (contra Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 31 y s.). Sin embargo, los movimientos solares son descritos por autores tan dispares como Hesiodo (*Op.*) o Varrón (*L.L.* VI 4-10), y los conocimientos arqueoastronómicos de la Céltica ya mencionados no dejan lugar a dudas sobre el conocimiento en este campo. De hecho, aunque sea más difícil calcular los equinoccios, no se debe subestimar el empleo de referentes topoastronómicos y el cálculo de los días transcurridos para computar el punto medio entre los solsticios.

En la latitud del Mediterráneo y de la Península Ibérica, la celebración de subdivisiones en los **solsticios y equinoccios** es visualmente apreciable gracias a una sensación de estatismo temporal semejante a la señalada para los dos o tres días de Luna llena y nueva. En la Hispania Céltica la duración de la luz solar variaba cada día entre junio y diciembre apenas dos minutos (Fig. 50), por lo que los solsticios parecerían detener los cambios y el tiempo más de un día.

Tal es la etimología de la misma palabra latina *sol-sticio* (McCluskey, 1998: 5; García Quintela y Santos, 2008: 291), que refuerza la hipótesis de que el cambio de ciclo se asociaba a la dilatación de la celebración en los momentos anteriores y posteriores de la efeméride astronómica propiamente dicha<sup>967</sup>. Por esta razón, la noticia de la caza simbólica del jabalí en la zona de Braganza en jornadas cercanas a los solsticios como Navidad y San Juan (Dos Santos Júnior, 1975; Veiga de Oliveira, 1984: 160), convertida hoy día en la persecución de un cerdo negro, se ha de relacionar con la simbología céltica de la efeméride y del animal (Sterckx, 1998). Esta escena es un mitema arcaico en toda Europa (Ov., *Met.* VIII 284-300→) cuya presencia en la Hispania Prerromana ya se ha mencionado en los casos del carrito de Mérida y de la fibula oretana del tesoro de "El Engarbo" (Chiclana de Segura, J).

*De Natura Rerum* del santo hispalense.

<sup>967</sup> En el pueblo de Planes –en las sierras de Benicadell y de Almudaina, en Alicante– se documentó a inicios del siglo XX y en la postguerra que tres días antes de Navidad los niños salían por la noche con teas de espliego y haciendo sonar caracolas implorando al Sol fuerza para calentar el invierno (González Pomata, 1995b: 126).

La división cuatripartita del año solar también permite comprender la otra gran división anual del año ceremonial céltico y tradicional: cada una de las cuatro fases reproduce el esquema bipartito y divide cada periodo entre solsticios y equinoccios nuevamente en dos partes simétricas (García Quintela y Santos, 2008: 250). El resultado de los dos ciclos cuatripartitos correlativos del contexto tradicional e histórico de la Península Ibérica y Europa Atlántica es un calendario anual con ocho momentos principales. La coincidencia de estos parámetros con los cálculos que se desprenden de Stonehenge y con la división del año en Grecia y Roma (Plin., *N.H.* II 46, 119; Sen., *Quaest.* 5.16; Vitr., *Arch.* 1.6.4- 5) en ocho partes (McCluskey, 1998: 12 y 15) hacen viable la presencia de semejante división en las sociedades célticas.

La característica principal de las fechas intersolsticiales es que las principales fiestas célticas estaban determinadas por un **cómputo cuadragésimal**. La salida y ocultación de las Pléyades y Orión remarcarían o ajustarían dos de los ejes opuestos de estos momentos intermedios, a inicios de noviembre y de mayo, pero este ciclo de 40 días permite organizar entre los solsticios y equinoccios otro ciclo ritual cuatripartito anual también de carácter solar (*vid. supra* § 4.3.II.1.a).

Esta noción cuadragésimal subyace en la tradición judeo-cristiana: en la Cuaresma<sup>968</sup>, en el tiempo de impureza postparto, en la travesía de Jesús en el desierto (*Levítico*, XII 2-6; Lc II 22-38; Mt IV 2; Ambr., *in Psalm*, XL [41])<sup>969</sup>, etc. Sin embargo, la amplia distribución y trascendencia vital y simbólica de los periodos cuarentenales en el continente europeo desde la Antigüedad (Gaignebet y Florentin, 1984; Blázquez, 2003b: 453) no se puede restringir a un origen próximo-oriental exportado al contexto indoeuropeo. De hecho, la presencia de estos cómputos en las tradiciones de la Hispania Tardorromana fue criticada por las mismas autoridades eclesiásticas (Salaville, 1929: 269). Como se ha señalado con anterioridad, se trata de un periodo natural en los ritmos biológicos de personas, animales y plantas (Fig. 51) y que, atendiendo por ejemplo al calendario agrícola romano relativo a las siembras, está coordinado con eventos lunisulares como el solsticio de invierno o los movimientos astrales (*vid. supra* § 4.1.III).

El lapso cuarentenal aparece en creencias o cómputos rituales tradicionales de la Península Ibérica que nada tienen que ver con la tradición judeo-cristiana, lo que apunta hacia

<sup>968</sup> Los 40 días entre el Miércoles de Ceniza y el Domingo de Ramos. Corominas la recoge por primera vez a principios del siglo XIII (Arco *et alii*, 1994: 287 y s.).

<sup>969</sup> Siguiendo la cuarentena de la Virgen María tras su parto, era frecuente que en la Península Ibérica hasta mediados del siglo XX las mujeres volvieran a misa después de ese tiempo (Puerto, 1988). Se ha de notar que según el *Levítico* (XII 2-6) había diferencia en el tiempo de retiro femenino en función del sexo del neonato. La madre debía permanecer 40 días si paría un varón, mientras que era considerada impura 80 días si traía al mundo una hija. Esta distinción no se aprecia en la tradición recogida etnográficamente.

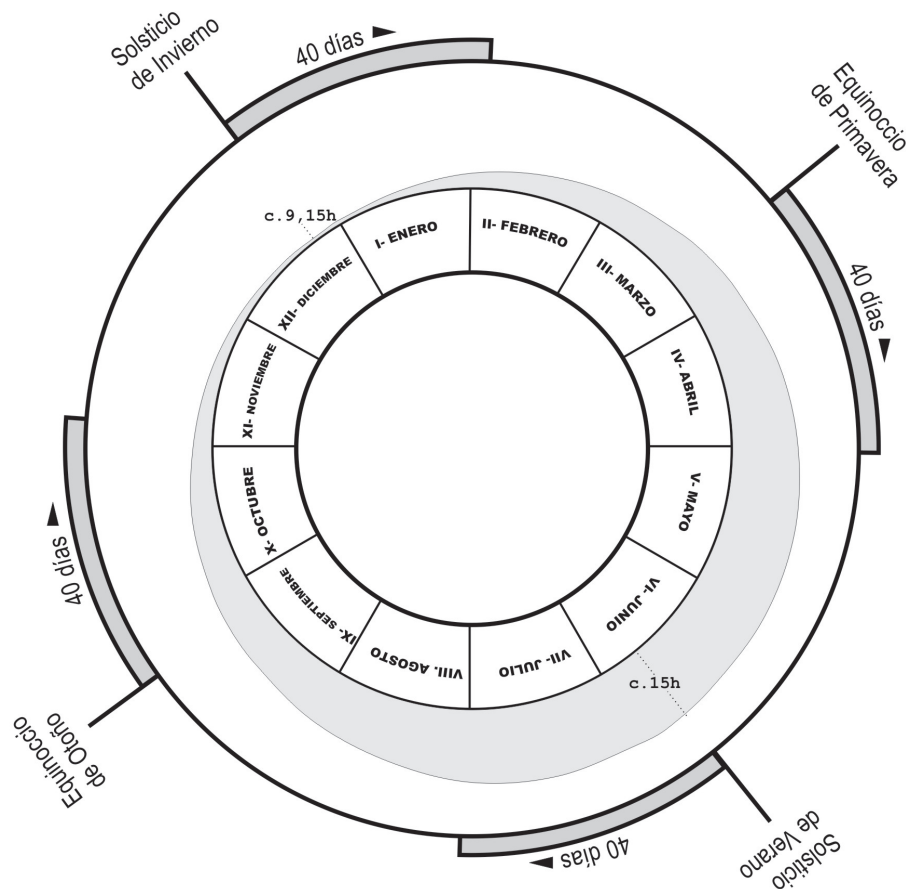


Fig. 250- Ciclos cuadregesimales en el calendario solar anual con evolución de la luz diaria aproximada en la Península Ibérica.

su presencia en la mentalidad céltica. Así aparece en refranes alusivos a fenómenos atmosféricos<sup>970</sup>, prácticas sanadoras populares<sup>971</sup> y en relatos míticos como el de Santiago y otros santos europeos<sup>972</sup> (Fig. 250). Independientemente de otras alusiones equívocas a ciclos cuadregesimales en

fiestas populares<sup>973</sup>, este periodo fundamenta la existencia y marca la efemeride de los momentos más importantes del calendario popular, como son los ciclos festivos de Todos los Santos (1/XI), la Candelaria (2/II), los Mayos-Cruces (3/V) y los primeros días de Agosto. En definitiva, todas las fiestas intersosticiales célticas.

970 Es común la creencia de que «Si llueve el día de La Asunción, cuarenta días de lluvia son» (Lera, 1982: 113). Son varios los refranes recogidos, entre otros puntos, en la provincia de Valladolid que aluden a los 40 días con la fórmula «un mes y una semana»: Si llueve por Santa Ana (26/VII) o Santa Bibiana (2/XII) «agua un mes y una semana» (Díez Barrio, 1984: § 52 y 53). Otro sentencia que «El viento de San Matías [24/II] reina cuarenta días» (Panizo, 1993). Son especialmente relevantes las numerosas y distribuidas paremias que marcan el final del invierno en los días de la Candelaria y San Blas o su prolongación durante 40 días más –hasta el equinoccio de primavera– según la atmósfera del día en concreto (vid. infra): en el área catalana, «Si trona per la Candelera, s'allarga quaranta dies l'hivern» (Rodríguez de la Torre, 2009: § 257, 310 y 333-335), y en la meseta castellana (Castromonte, VA), «Si hiela en las Candelas, cuarenta días hiela; y si en San Blas, cuarenta más» (Díez Barrio, 1984: § 49). Este cómputo aparece con más frecuencia que los ciclos de 30 y 20 días (Díez Barrio, 1984: § 50; Rodríguez de la Torre, 2009: § 198 y 259).

971 Un método salutarífico en zonas de Extremadura (Montehermoso, Pozuelo de Zarzón, Aceituna, Ahigal y Valdeobispo) para atajar las hernias era vendarla por un «cuaresmáu», es decir, por 40 días (Dominguez Moreno, 1992b).

972 Según la leyenda de Saint Médard de Noyon, obispo entre los siglos VI-VII, al santo le cayó un aguacero de 40 días después de segar (Sébillot, 1904: 123), pero se salvó porque un águila desplegó las alas sobre él (!).

Los rituales y atributos de las advocaciones y de la tradición oral que protagonizan estos cuatro nuevos ejes del calendario son comunes a los documentados en el mundo clásico y en las tradiciones europeas posteriores. Así, 40 días después del solsticio de invierno, además de la trascendencia para las recién paridas, se ritualizaba la transición hacia la primavera. En otros lugares, sin embargo, esta fecha de primeros de febrero era la que servía de inicio

973 Como señala J.L. Urbeltz (1994: 179-182) cuarenta es un «número orquístico» en las coreografías de danzas vascas, como el zorico *berrogei muriska* 'de las cuarenta cabriolas', una de las pruebas más difíciles conocidas.

Un ejemplo más nítido se aprecia en Agres, en la sierra Mariola de Alicante, donde se desarrolla la *Fiesta de las 40 Horas o del Pi*. Cuando se acercaba la Cuaresma, el pueblo tomaba la autoridad durante 40 horas. Para señalarlo cortaban y plantaban en la plaza un pino que había estado haciendo las funciones de límite jurisdiccional de los señores de la villa. La fiesta duraba en verdad casi dos días (48 horas) y finalizaba con la quema del pino. Estos rasgos mantienen relación con otras fiestas estudiadas (vid. infra § 4.3.II.4.b), pero no así la duración de las 40 horas.

para computar 40 días hasta ver el verdadero esplendor de la primavera (Zecchini, 1984: 17). Del mismo modo, el estudio de F.J. Fernández Nieto (1997: 196 y s.) sobre las fiestas de la ermita de Santerón y *La Caballada* de Atienza —a las que se han de añadir otras romerías antes mencionadas, como la del Alto Rey— refuerzan la idea del ciclo celtibérico de 40 días (Fig. 250). La instauración *ex novo* del dogma de la Ascensión de Jesucristo<sup>974</sup> marca directamente la cuarentena desde el Domingo de Resurrección y las pervivencias célticas de fiestas desarrolladas en Pentecostés, ya que pone de manifiesto la adecuación a un ciclo quincuagésimo cristiano de otro ciclo cuarentenal prerromano relacionado con los solsticios y equinoccios.

En esta línea, las fiestas intermedias del calendario céltico también se manifiestan como principales por ser las fechas de referencia para las estaciones: Martín de Braga (*Pas.* V 67-77→) señala en el siglo VI que el equinoccio vernal divide uniformemente la noche y el día y separa la primavera en dos partes iguales (McKenna, 1938: 95)<sup>975</sup>. Esto mismo aporta el irlandés Anatolius (*De ratione Paschali*, XIV) a mediados del siglo VI: las cuatro estaciones comienzan entre las fechas convencionales de los solsticios y equinoccios del calendario juliano (25/III, 24/VI, 24/IX, 25/XII). En los monasterios irlandeses las estaciones se dividían en dos mitades, como en la Regla de Columbano (615), que pone noviembre como inicio del invierno. En este marco encajan los testimonios míticos de que el festín de Tara se desarrollaba durante seis semanas, 42 días, lo mismo que duró la batalla de Boyne (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 60).

Un siglo después, en el siglo VIII, este planteamiento persiste en el autor de *De rationes computandi* y en Beda (*De Temp.* XXXV 35-55), quien afirma que las estaciones comienzan el 7/II, el 9/V, el 7/VIII y el 7/XI (McCluskey, 1998: 60 y s.). También se señalan estas fechas intermedias en tratados astronómicos de la Europa carolingia (McCluskey, 1998: 61).

El concepto de las “*Mid season feasts*” de la tradición irlandesa alude nítidamente a las fiestas intersolsticiales coincidentes con la división mítica cuatripartita de la isla (*vid. supra* § 4.3.II.1.a y 2.a). Estas jornadas se revelan especiales para las comunidades míticas celto-irlandesas tanto en su corpus mágico-religioso como por las actividades desarrolladas (Fig. 211) (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995:

21 y ss.; García Fernández-Albalat, 1999b: 177 y ss.):

- Munster y *Samain*: reunión de druidas, sacrificios y fuegos nocturnos.
- Connaught y *Beltaine*: intercambio de bienes y paso entre fuegos para evitar males en el año. Fuego.
- Ulster y *Lughnasad*: alianza de matrimonio y amistad. Cierre de los contratos matrimoniales.
- Leinster y el festín de Tara: cada tres años se decidían las leyes y costumbres.

Del mismo modo, en *Beltaine* y *Samain* es cuando se producen los combates legendarios irlandeses (Stalmans, 1995: 87 y 89), lo cual remarca la conexión entre los rituales míticos y la división sombría y luminosa del año.

Fiestas como la *Troménie* bretona de Locronan (Laurent, 1995; Laurent y Treguer, 1997) y los rituales de *circunvalatio* territorial (*vid. infra* § 4.3.III.2) también revelan la importancia de las efemérides calendáricas en el territorio. Siguiendo el modelo irlandés y bretón, y teniendo en cuenta los estudios de microtopografía simbólica en Galicia de X. Ayán (2005) y M. García-Quintela y Santos (2008) (*vid. supra* § 4.3.II.2), se refuerza la hipótesis de que otros espacios hispanocélticos pudieron albergar tanto física como simbólicamente circuitos ceremoniales mancomunados o comarcales a lo largo del año. Esto es, el territorio en torno a castros y granjas prerromanas no sólo fue un espacio económico, sino que paralela y básicamente también era un espacio simbólico en el que intervienen elementos religiosos, procesos jurídicos, de intercambio, de socialización, etc. (Figs. 213 y 218).

En definitiva, los calendarios anuales de las sociedades de la Céltica hispana se deberían de organizar a priori en torno a fechas concretas de orden natural: las fases lunares y los ejes solsticiales y equinociales son susceptibles de ser calculados y predecidos por la observación de sus ciclos. Las cuatro referencias solares permiten organizar el tiempo intermedio en otras cuatro divisiones cuadregesimales, esto es, ocho ciclos configurados cada uno con una fiesta principal al inicio y al final. La fiesta o ceremonia suponía una escenificación en la que cada ciclo representa la muerte de un periodo y el inicio de otro, acorde con una simbología bipolar; una fase sombría e infernal y otra luminosa y de vida. No obstante, el “calendario céltico” no se puede considerar como un calendario pancéltico y estanco, sino que, como en cualquier calendario, sus ciclos dependerían de la coincidencia con las lunaciones, la localización y el clima del lugar, la orografía del entorno, las tradiciones locales y las efemérides sociales de cada comunidad de la Edad del Hierro.

#### *Samain y el ciclo de invierno*

*Samain* era la fiesta de inicio del ciclo de invierno y del año céltico. Aunque se utilice habitualmente el vocablo irlandés *Samain*, éste aparece documentado en galo como *Samon*[ios] para designar el primer mes del calendario de

974 El *Nuevo Testamento* sólo especifica la Ascensión a los cielos de Jesucristo (Mc XVI 19) y que ésta ocurrió tras aparecerse «a ellos [a los apóstoles] durante cuarenta días y hablando de las cosas del reino» (*Hechos* I 9), no que la Ascensión tuviera lugar 40 días después de la muerte de Jesús. Se trata de un dogma teológico posterior.

975 «Dios hizo una división entre la luz y la oscuridad, pero toda división correcta conforma partes iguales; entonces, en el octavo día antes de las calendas de abril el día tiene el mismo número de horas que en la noche. Y por eso no es cierto que las calendas de enero sean el inicio del año». Aunque no hemos podido localizar en la obra de San Martín Dumiense este pasaje que cita McKenna (1938: 95, nota 81), coincide con el anterior citado en *De Pascha*.



Coligny, del siglo II a.C. Tanto la etimología del término Irl. Ant. *samfuin* ‘final del verano’ como las derivaciones medievales que aluden a ‘asamblea’, ‘reunión’ confirman la referencia al calendario y a sus propiedades ceremoniales (Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 36; Aldhouse-Green, 1997: 185 y s.)<sup>976</sup>. Esta fiesta, y por extensión la primera mitad del semestre sombrío al que da inicio, se caracterizaba por ser un tiempo tenebroso, contraído hacia la subsistencia y marcado por el contacto entre el mundo de los espíritus y el de los vivos. La pervivencia de *Samain* en la fiesta de *Todos los Santos/Santos* y de los *Fieles Difuntos/Fiéis* en los primeros días de noviembre ha sido ampliamente estudiada (Le Roux, 1961b; *Id.* y Guyonvarc’h, 1995: § I; Alberro, 2004e). Además, es de especial interés el amplio concepto céltico de final del verano en planos económicos, astronómicos y culturales totalmente interrelacionados (Fig. 251).

Esta fecha se relaciona con *Lug* –o su equivalente– y está basada en la estructura cuadragesimal del calendario, dado que se halla a 40 días del equinoccio de otoño. Aun cuando se ha dudado de la importancia prerromana de los equinoccios (Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 31 y s.), la fecha también está vinculada al solsticio de invierno. Los primeros días de noviembre corresponderían a los 40 días anteriores al solsticio hiemal, pero no del calendario actual (21/XII) –que distan entre sí una cincuentena de días–, sino del calendario juliano, donde se establecía el día de Santa Lucía (13/XII) como día solsticial (*vid. infra*).

El final del semestre luminoso también fue precisado por las comunidades hispanocélticas con efemérides astronómicas concretas, que, a su vez, determinaron pautas en la actividad diaria y fraguaron mitos en su imaginario colectivo. Es evidente que la singularidad de cada lugar es una variable tan decisiva como imposible de precisar. Sin embargo, el seguimiento en varios observatorios prerromanos del orto heliaco de Antares, como en *A Ferradura (OR)* y en el estanque eduo de Bibracte (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991; Gasparini y Cernutti, 1997: 125 y ss.; García Quintela y Santos, 2004: 65), demuestra que el calendario ofrecía pautas generales por doquier. El caso paradigmático es la pervivencia en el folklore de la Península Ibérica y Europa de leyendas protagonizadas por gallinas con polluelos (Alonso Romero, 2002a). Como se ha tratado en el capítulo dedicado a los conocimientos arqueoastronómicos, estas narraciones orales están vinculadas a las Pléyades, cuya primera desaparición visible antes de salir el Sol corresponde a inicios de noviembre (*vid. supra* § 4.3.II.1.a).

976 El término irlandés antiguo *Samuin*, *Samain*, *Samfuin* corresponde al Gael. *samhain*; E. *samain*, *samhain*, *samhuinn*; Manx *sauin*. La etimología de Irl. Ant. *sam* ‘verano’, *fuin*, ‘final’ también se ha de relacionar con el Bret. *hañv* ‘verano’. La voz *samain* también se puede traducir por ‘conjunto’ y esto significa en el gótico *samana* y en el Ale. (zu)*sammen*. Véase el apéndice que Le Roux y Guyonvarc’h (1995: 183-186 con refs.) y MacKillop (1998: § ‘*Samain*’) dedican específicamente a la compleja etimología del término *Samain*.

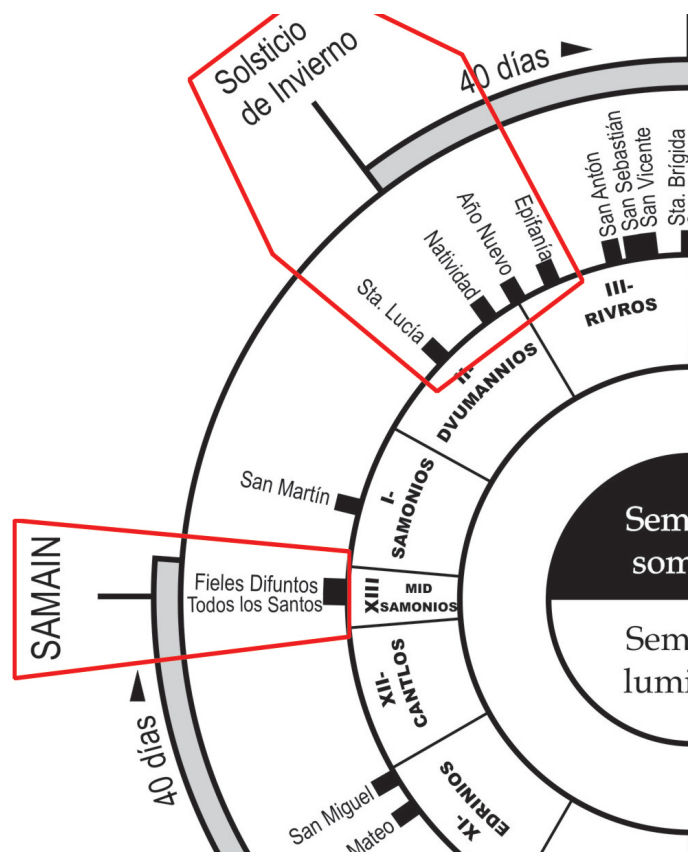


Fig. 251- *Estudio del ciclo de Samain a través del calendario tradicional de la Península Ibérica.*

Este ciclo es un periodo frío que la tradición gaélica achacaba a un Sol pequeño (MacKenzie, 1926: 122), mientras que otras tradiciones europeas lo explicaban por el reinado de una *Luna Fría* que portaba la muerte (Sterckx, 2003: 259). Tales creencias se basan en las consecuencias físicas y biológicas del cambio de ritmo de la Naturaleza, y su conocimiento queda atestiguado en las sociedades tradicionales de la Península Ibérica y en las referencias clásicas.

Durante este tiempo, la navegación marítima era arriesgada (Val. Fl., *Arg.* II 357 y ss.), en el ámbito agrícola era el fin de la estación cerealista y el reinicio de la labranza (Hes., *Op.* 615-625) y, en general, la etapa se distingue por el empeoramiento de las condiciones de subsistencia. Para la ganadería, desde Irlanda a Sierra Morena (Armao, 2006: § 1.2.1), significaba tener las previsiones aseguradas y la última oportunidad para partir hacia pastos de invierno o de abandonar los poblados de verano. El peligro crítico del periodo también aumentaba con la detención de la importante producción de las abejas –hasta el siguiente orto nocturno de las Péyades en mayo– (Plin., *N.H.* XI 13-14). Por ello, también era el momento de depurar los animales más débiles o aquellos que se consideraba oportuno para garantizar el paso del invierno al resto del rebaño y de la comunidad (*vid. supra* § 4.1.III).

A este respecto, se ha de prestar atención al día de **San Martín/Martinho** (11/XI), la jornada del sacrificio del

cerdo por antonomasia en España y Portugal, aunque era más un hito orientativo e institucionalizado por la Iglesia que la verdadera fecha de unos sacrificios que dependían de factores humanos y climáticos.

La matanza de reses era un proceso que tenía lugar entre los meses de noviembre y enero, como avisaba el refranero<sup>977</sup>, pues de hacerla antes ponía en riesgo la subsistencia de la familia. Cada aldea o comunidad tomaba referencias temporales propias para dar comienzo a los sacrificios, como Santa Catalina (25/XI), San Andrés (30/XI), Navidad y hasta mediados de enero con San Antón (Veiga de Oliveira, 1984: § 15; Díaz Barrio, 1989; Ruiz y Sánchez, 1998: 117). El día adquiría significado socioeconómico y festivo incluso en el nombre, como la *Virgen Guarrera*, denominación de la Inmaculada Concepción (8/XII) en el valle de Alcudia, en Ciudad Real (Acosta, 1998: 363).

Ahora bien, el cerdo y el jabalí son víctimas míticas dentro de los sacrificios del mundo irlandés y céltico, en relación con el festín de *Samain* y con *Lug*. Son animales consagrados por antonomasia a esta divinidad (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 54 y ss.; Sterckx, 1998: 45 y ss.) y aparecen en rituales solsticiales de España y Portugal (Dos Santos Júnior, 1975; Veiga de Oliveira, 1984: 160). Este panorama coincide con la asociación entre el registro arqueológico de sacrificios animales y humanos en santuarios de Centroeuropa (Cadoux, 1984; Fercoq du Leslay, 2000) y los de la Galacia turca (Dandoy *et alii*, 2002: 49) y la fecha de *Samain*.

Es evidente que los depósitos óseos fueron en última instancia rituales religiosos (*vid. infra* § 4.3.III.1), de fecundidad y adivinación dedicados a *Lug* o a su equivalente. Pero tal realidad no tiene por qué oponerse a trasfondos más pragmáticos dentro de una conducta de subsistencia de época preinvernal. De este modo, las ofrendas de animales enteros podrían colaborar en la sostenibilidad de la comunidad, mientras que en el caso de otros animales procesados para el aprovisionamiento sólo se consagrarían ciertos miembros de forma simbólica; en cuanto a los sacrificios de personas, este planteamiento podría ser operativo con población esclava o condenada, si bien aquí la cuestión ideológica y el estrés bélico debió de tener más peso (*vid. supra* § 4.2.IV.4.b). La mención descontextualizada del sacrificio humano en la vettona *Bletisama* (Plut., *Quaest. Rom.* LXXXIII) (Ledesma, *SA*) no permite relacionar rito y fecha calendárica.

El sacrificio invernal también se ha de considerar un verdadero ritual social prerromano. La necesidad de apoyo familiar y vecinal para matar y procesar las víctimas muestra la importancia del calendario económico en el fortalecimiento de las relaciones sociales entre parientes de sangre y de vecindad. Además de la fiesta en sí, la frecuencia

con la que se producían todo tipo de contactos y cortejos amorosos en el mundo tradicional (Timón, 1981: 9; Sánchez García, 2000: 201) resalta la función de actividades semejantes en sociedades protohistóricas como mecanismo para el establecimiento de nuevos vínculos personales y familiares.

La faceta de agregación de la fiesta encaja con la concepción local del significado de 'reunión' de *Samain* (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 36) y con las reuniones de jóvenes que también tradicionalmente tenían lugar a partir de *Todos los Santos* tanto en el territorio peninsular (Sánchez García, 2000: 168) como en las mascaradas de Irlanda y Galicia (Revelard y Kostadinova, 1998: 14). Y es que, de acuerdo con Le Roux y Guyonvarc'h (1995: 46 y ss.), el festival aglutina aspectos de todas las categorías del marco trifuncional.

*Samain* no sólo era una etapa más entre el Otoño y la Primavera, sino que el calendario de Coligny determina su posición como inicio del año ritual céltico (Powell, 1958: 144; Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 14; McCluskey, 1998: 55). Así se corrobora en los usos tradicionales de lo que fue la Europa Céltica, incluida la Península Ibérica, por ejemplo, en el *Libro del Buen Amor* (§ 1270-1300). Aunque en la obra del Arcipreste de Hita (c.1283-1350) se describe el mes de enero como "*el de doble cabeza*", en clara alusión al dios Jano y al año nuevo y viejo romano (Ov., *Fas.* I 145 y ss.), la relación de los meses del año la inicia en noviembre sin justificación aparente. La referencia se suma a otros rasgos tradicionales de sustrato céltico transmitidos por el Arcipreste (*vid. supra* § 4.2.IV.4.b).

El *Día de Difuntos* era el inicio del año irlandés (Sterckx, 2003: 256), y se documentan relatos míticos que lo refuerzan. En esa noche los druidas encendían un fuego sobre el que hacían sacrificios a todos los dioses y se encendía el nuevo fuego del hogar (García Fernández-Albalat, 1999b: 179). En Escocia hacia *Todos los Santos* también se sucedían todo tipo de ritos en hogueras (Sinclair, 1794, § 11: 621 y s.), y el ritual de apagado y encendido del fuego del hogar es bien conocido en la Antigüedad ligado al culto de Vesta como comienzo de un nuevo ciclo (Brelich, 1949; 1954). En la Península Ibérica los paralelos más próximos son los denominados genéricamente como "troncos de Navidad". Distintas tradiciones, entre ellas la *Luna de hielo* del calendario vasco (Caro Baroja, 1984c; Torres Martínez, 2005: 274), vinculan su encendido al Solsticio Hiernal y al ciclo de las *Doce Noches* (*vid infra*).

En general, el concepto celta del ciclo de invierno es un periodo sombrío, y así se refleja en las sagas medievales irlandesas. Entre *Samain* e *Imbolc* el héroe Cú Chulainn estuvo batallando sin dormir, y este fue el periodo que tuvo para anunciar su muerte a los irlandeses (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 92). El momento crítico también se muestra en la batalla mítica entre las fuerzas del dios *Lug* y unos seres demoniacos (Stalmans, 1995: 87 y 89; Kruta

977 «El que mata por los Santos, en verano come cantos» o «Quien mata su cochino temprano, tiene buen invierno y mal verano» (Díez Barrio, 1989).

y Bertuzzi, 2008: 18). El contacto entre un ciclo luminoso y otro sombrío se materializó en el mundo céltico en la existencia de un verdadero rito de paso de la comunidad en *Samain*: una festividad que asociaba el luto ritual por la muerte del verano con la desaparición de las barreras entre el mundo de los vivos y el de los espíritus.

Con independencia de que la convivencia de vivos y muertos también sea una antigua tradición oriental y judeo-cristiana<sup>978</sup>, su estudio en la Céltica debe atender a dos factores: la existencia de prácticas similares en el contexto indoeuropeo y procesos de larga duración de rituales célticos que han perdurado en otros cristianos posteriores. La comunicación con el *sid* o inframundo se asocia a otras fiestas del Más Allá del ámbito clásico arcaico, especialmente a la apertura del *mundus* romano (Macr., *Sat.* I 16, 18; Daremberg y Saglio, 1969: 2021 y s. § *mundus*) (*vid. supra* § 4.3.II.2.c). La vinculación de los muertos con días nefastos y con ritos de fecundidad y adivinación en Roma tiene su correspondencia en los sacrificios animales y humanos célticos anteriormente aludidos (Scullard, 1981: 180 y s.; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 223).

En segundo lugar, la pervivencia de la festividad de *Samain* en el ciclo de *Todos los Santos* y el día de los *Fieles Difuntos* (1-2/XI) es un tema ampliamente trabajado (Marco Simón, 1987: 60; Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 35 y ss.). La conmemoración oficial a todos los santos y los difuntos tuvo lugar bajo el pontificado de Bonifacio IV (609-610), y no fue hasta el sínodo de Riesbach (802) cuando se consideró fiesta principal en la Iglesia. Con Gregorio IV (837) se expandió a toda la Cristiandad (McCluskey, 1998: 64 y 76).

Además, el hecho de que tradicionalmente los muertos fueran los protagonistas durante al menos dos días y sus vísperas corrobora el concepto indoeuropeo de la existencia de un momento de no-tiempo durante dos o tres jornadas que congelaba y consagraba las jornadas a un mismo motivo mítico-religioso. La intención de Alcuino de York en el 798 de empezar la preparación de los cristianos para esta fiesta tres días antes (McCluskey, 1998: 64) coincide con la fecha entre el 1 y el 3 de noviembre que los cálculos astronómicos establecen para situar la fiesta de *Samain* (Duval y Pinault, 1986: 403, 426 y s.; McCluskey, 1998: 58 y 64), y especialmente con las *Trinouxtion Samon(i)* 'las tres noches de Samonios' del calendario de Coligny (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 79 y s.).

Las manifestaciones de la fiesta en el mundo cristiano muestran las semejanzas, si no los parámetros comunes, entre las creencias célticas insulares y continentales. Las

fuentes literarias de las islas como las mencionadas aportan pasajes míticos, mientras que las condenas de las autoridades civiles y eclesiásticas también traen a colación la distancia entre la realidad social y la norma cristiana<sup>979</sup>.

Las tradiciones populares hacen patente la creencia en la Céltica de la comunicación entre el Más Allá y el mundo de los vivos, especialmente en que en aquellos momentos desaparecían los límites del tiempo y del espacio. Otra cuestión sería dirimir si estas jornadas eran favorables o aciagas total o parcialmente. Por ejemplo, estuvo muy extendida en la Península Ibérica la creencia de que en estos días los muertos transitaban por las calles o visitaban a sus familias. Su presencia está testimoniada en las ofrendas de bienvenida y la mesa puesta para que se alimentaran con los vivos (Veiga de Oliveira, 1984: 207 y ss.; Martínez-Risco, 1946: 383; López Loureiro, 2003: 67); pero también consta lo contrario, como las medidas para tapar cualquier rendija de la casa –cerraduras, chimeneas, etc.– por las que se pudieran colar los espíritus<sup>980</sup> (Acosta, 1998: 295 y 361; Lázaro Carrascosa, 2000; López García, 2002: 188; Nieto, 2003: 163; Freire, 2006), así como la creencia en procesiones fantasmales representadas por todo el territorio (Martínez-Risco, 1946: *passim*).

La famosa *Santa Compañía* gallega y otras *estantiguas* similares, así como las cabezas iluminadas de la fiesta de *Hallowe'en* y las *calaveras de ánimas* estudiadas por López Loureiro (1999, 2003 y 2007), son motivos bien conocidos de lo que fue en la Europa Atlántica y Central y en gran parte de la Península Ibérica el convencimiento popular de la existencia de ánimas que vagaban solas o en grupos fúnebres, especialmente en los primeros días de noviembre (*vid. infra* § 4.3.II.4.c). La descripción de sus características y su cartografía corresponde al territorio y contexto de la Hispania Céltica, y coinciden con otras creencias de sustrato indoeuropeo en las que las ánimas transmigran a otros objetos o seres (Freire, 2006).

El registro etnográfico también indica una alimentación especial de interés ritual, puesto que estaba muy extendido el consumo de gachas dulces, castañas y otros frutos silvestres de la época. Tan importante como saber qué tipo de comida se ingería es saber cómo y cuándo se consumía, pues tras de sí existen un universo mágico y social fundamental. Éste es el caso de los distintos tipos de comidas festivas que se celebraban a primeros de noviembre en toda la Península Ibérica –genéricamente conocidas como

978 Por ejemplo, a mediados del siglo II a.C. el Antiguo Testamento (*Macab.* II 12, 38-46) relata cómo Judas Macabeo envía una colecta a Jerusalén para ofrecer un sacrificio expiatorio a favor de los muertos en la batalla y cómo intercede físicamente en la guerra un sumo sacerdote muerto siglos antes (*Macab.* II XV 12-16). También se criticaban las consultas a los muertos y a los espíritus (*Deuter.* XVIII 9-13).

979 Gregorio IV instó al emperador Luis el Piadoso, en el siglo IX, a que desaprobara las fiestas en Francia y Germania relacionadas con el primero de noviembre. (McCluskey, 1998: 58). A principios del siglo XX, los incidentes de la celebración del día de difuntos en Alamillo (CR), consistente en pasear las *calaveras de ánimas* por la localidad asustando a los viandantes, hicieron suprimir la fiesta y, así, fue erradicada por la Guardia Civil (López García, 2002: 187).

980 Si se atiende a la condición nefasta de los días en los que se abría el *mundus* romano (Macr., *Sat.* I 16, 18) (Scullard, 1981: 180 y s.) y al sustrato indoeuropeo de esta fiesta, debe considerarse la existencia de un miedo atávico a los espíritus en la Hispania Céltica (*vid. infra* § 4.3.II.4.c).



*magosto*<sup>981</sup>— y las ofrendas de alimentos sobre las tumbas, como sucedía en aldeas desde Galicia a Soria o al País Vasco —*vid. supra* § 4.2.III.8 (Veiga de Oliveira, 1984: 179 y ss.; López Loureiro, 2003: 49 y s.)—.

A este respecto, se ha de remarcar que la celebración del *Samain* céltico no tuvo por qué ser al mismo tiempo que el inicio del ciclo sombrío ideológico, ni del invierno astronómico ni del climático. Todas estas efemérides se basaban, y así continúan haciéndolo, en un mismo concepto: el cambio de ciclo; pero la coordinación de la festividad con el ciclo lunar y con el solsticio de invierno tanto en el calendario celta como en las tradiciones populares posteriores constata tal variabilidad. Este sería el caso de la ubicación de las *Trinoux(tion) Samon(i)* del Calendario de Coligny el 17º día del mes (Gaspani y Cernuti 1997: 29-34 y 61-2) y, sobre todo, la relación entre el Año Nuevo, Santa Lucía, el solsticio de invierno y el día de Navidad.

#### Santa Lucía (13/XII) y el solsticio de invierno

El día de Santa Lucía (13/XII) es la siguiente fecha del ciclo de invierno que hay que tener en cuenta para estudiar pervivencias célticas desde el Folklore. Se trata de una efeméride compleja porque, aunque martirizada en el siglo IV, su testimonio en la Península Ibérica no se generaliza hasta el siglo XI (Fábrega, 1954; García Rodríguez, 1966). Sin embargo, su nombre —‘luminosa’, ‘nacida con la primera luz’ (Montes, 2001: 135)— hace referencia a la luminosidad (Olivar, 1970: 184 y s.) y precisamente antes de la reforma gregoriana del calendario (1582) su día se correspondía con el solsticio de invierno y con el día más corto del año (Caro Baroja, 1978: 335).

Los refranes alusivos a este día recogidos en el Tirol son idénticos a los gallegos de «*Por Santa Lucía menguan as noites e crecen os días*» y «*[...] tan longa e a noite como o día*» (Taboada, 1949:136), y a los castellanos<sup>982</sup> de «*[...] crece un palmo cada día*» (Caro Baroja, 1978: 335; Díez Barrio, 1984: § 28, 33 y 43). La coincidencia entre el día de la mártir siciliana y las fiestas solsticiales cristianas es interesante, pero todavía lo es más si se observa tal relación en referencia a cultos prerromanos atestiguados en la Península Ibérica.

Como se ha señalado al estudiar el panteón hispanocéltico, algunas tradiciones de la Península Ibérica evidencian

en la advocación de Santa Lucía la pervivencia de una divinidad céltica femenina propiciadora de la luz, aunque con rasgos infernales, como *Brigit-Ataecina* (*vid. supra* § 4.3.II.3.a). Por consiguiente, desde el punto de vista etnoarqueológico, la identificación del culto de *Ataecina* con momentos del solsticio de invierno a través del de Santa Lucía parece convincente. Así, la efeméride solsticial es el final y muerte de una época, pero también contiene el renacer del siguiente ciclo; son las dos caras de la misma moneda, una oscura y otra brillante, que están presentes en las diosas célticas y romanas con las que coincide. Así, como se analiza a continuación, deidades como *Brigit* tenían su máximo protagonismo mítico y festivo en la salida del invierno climático, pero su ciclo empezaba ya en el mismo solsticio hiemal.

La constatación arqueológica de la importancia del **solsticio de invierno**, actualmente en el 21 y el 22 de diciembre, se halla en las conocidas orientaciones astronómicas de estructuras célticas, fundamentalmente santuarios que, a su vez, desempeñaron funciones de observatorios o de lugares sacrificiales (*vid. supra* § 4.3.II.1.a). Entre otros, destacan el santuario de Libenice (*ESL*), el de Ribemont-sur-Ancre (Corbie, Somme, *FR*), el estanque de Bibracte (*FR*) o los petroglifos de *A Ferradura* (Cadoux, 1984; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 194 y s.; Fercoq du Leslay, 2000; García Quintela y Santos, 2008).

El culto arcaico a *Diva Angerona* en la Península Itálica (Macr., *Sat.* III 9, 4), que inequívocamente está vinculado al solsticio (Dumézil, 1966: 329; García Quintela y Santos, 2008: 275), también prueba la importancia de la fecha solsticial en el contexto indoeuropeo. En este ámbito, las *Saturnalias* conmemoraban durante varios días en torno al 25 de diciembre del calendario juliano la capacidad ctónica y fertilizadora del dios Saturno (Scullard, 1981; Vázquez Hoys, 1991: 80 y ss.). Este concepto y el del inicio del crecimiento de los días era el que subyacía también bajo la fiesta paralela del *Deus Sol Invictus* (Macr., *Sat.*).

El peso del solsticio de invierno en los ritos romanos arcaicos y su simbiosis con cultos orientales, como el nacimiento de Mitra, fueron decisivos para situar el nacimiento de Cristo en el 25 de diciembre a mediados del siglo IV (Botte, 1932)<sup>983</sup> y para crear su iconografía como la del *Sol invictus* de las Saturnales, un niño o un sol pequeño que debía crecer el resto del año (Macr., *Sat.* I 18, 7-10). El hecho de que en la sierra de Francia, en Monforte de la Sierra (*SA*), se encendiera una hoguera comunal en la noche de Navidad para “calentar al Niño” (Puerto, 1994) alude a Jesús, pero coincide con otras luminarias de zonas más meridionales<sup>984</sup> cuyo objetivo sí era profano. También en

981 La denominación *magosto* aparece en el NO de la Península Ibérica. Es muy popular en Orense y conocido como *magüestu*, *amagüestu*, *magostu* o *amagostu* en la zona astur-leonesa, desde Babia hasta Sanabria y Benavente; *magosta* en Cantabria. El *Magusto* del tercio norte de Portugal era una merienda festiva centrada en la ingesta de castañas (Rúa y Rubio, 1986; Veiga de Oliveira, 1984: 179 y ss. y 193 y ss.). En el País Vasco es *Gaztainerre*, *Calbote* en las tierras meridionales del reino de León; en Extremadura también se denomina *Chaquetía* o *Chiquitía*, como las que hacían en la Hurdes y los mozos de 14 y 15 años en Zarza la Mayor (*CC*) (Domínguez Moreno, 1994; López g., 2003: 81). En Villahermosa (*CR*) la fiesta no tenía nombre, pero los jóvenes igualmente se reunían toda la noche de Difuntos para también deglutir los *testones* dulces.

982 Entre otros lugares, en Cogeces, Pesquera de Duero, Torrecilla y Becilla de Valderaduey (*VA*).

983 A pesar de que Clemente Alejandrino, a principios del siglo III, la había situado en el 18 de abril y San Epifanio, en el siglo IV, hacia el 6 de enero, el Papa Julio I (337-352) consideró que Cristo había nacido en solsticio porque no había más *Sol de Justicia* que Él (Botte, 1932: 32 y s.; 62 y s. y 91 y s.; Lorenzo Vélez, 1981c: 30; McCluskey, 1998: 26 y s.).

984 *Id.* nota 967.

Galicia y hasta el siglo XV el Año Nuevo comenzaba el día de Navidad (Alonso Romero, 2001a: 94), lo que muestra, cuando menos, la fosilización de un imaginario cristiano arcaico, si no la pervivencia y continua reelaboración de festividades vernáculas de origen indoeuropeo.

Es más, la fuerte identificación de las fratrías tradicionales del centro y Norte de la Península Ibérica con el inicio de un nuevo ciclo (*vid. supra* § 4.2.III.3.a), sus correrías invernales desde el día de Navidad (Moya-Maleno, 2007) y la denominación de ‘entrada’ del periodo al menos desde el siglo XIII<sup>985</sup> revelan que la relación solsticio-Año Nuevo era un fenómeno característico de la Europa Céltica. En esta línea, la relación de los muertos con los vivos en las *Saturnalia* a través de puntos axiales como el *mundus* (Macr., *Sat.* I 16, 18) llevó a G. Dumézil (1966: 345 y ss.) a establecer su equivalencia con la fiesta céltica de *Samain* (*vid. supra* § 4.3.II.2.b).

#### Las Doce Noches hispanocélticas

Otro momento relevante dentro del ciclo de invierno de la Península Ibérica es el denominado ciclo de las *Doce Noches*. Este periodo entre vísperas de Navidad (24/XII) y de Epifanía (5/I) va más allá de la unión de dos conmemoraciones católicas. Se trata de un *embolismo*, un periodo básico para coordinar el curso lunar de 354 días con el solar de 365 días, cuyo registro etnográfico muestra actos y creencias cargadas de simbolismo social y ritual que deben considerarse como otro ciclo invernal de la Hispania Céltica.

En la órbita ortodoxa este ciclo transcurre entre *Los Santos* (12/XII) y Navidad, y la presencia de esta etapa en el folclore europeo es inequívoca. En la tardíamente cristianizada Lituania era el momento en el que aparecían fratrías animalizadas (Milin, 1993: 71; Revelard y Kostadinova, 1998: 24 y s.), y en Bretaña también se testimonian los *gourdezioù* o ‘12 grandes días suplementarios’ (Loth, 1903; Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 32). En la Irlanda medieval el ciclo aparece en el *Táin Bó Cúalnge* (siglo XII) y en el *Trom-Dâm Guaire* del siglo XIII relacionado con rituales invernales de fecundidad y de predicción del año venidero (Sergent, 1999b: 7 y s.). Sería poco práctico seguir describiendo más ejemplos (Frazer, 1922: 717; Eliade, [1956]: 69-71), pues A. van Gennep (1943) ya dedicó dos volúmenes enteros de su manual de folclore francés al estudio de los *Douze Jours*.

En este sentido, basta señalar que Loth (1903) ya se percató de que el ciclo de Bretaña tenía paralelos en Germania y en tierras del Indo, y que G. Dumézil (1929; 1954: 76-80) avanzó la misma idea en relación a los rituales de centauros (Alford, 1968). En última instancia, B. Sergent (1992; 1999b) ha sintetizado la relación entre las tradiciones in-

doeuropeas, védicas<sup>986</sup>, germanas y célticas, la *Historia Antigua y la Arqueología de la Edad del Hierro*. De hecho, Sergent (1999b: 7) identifica el ciclo en el calendario de Coligny –del siglo II d.C.–, en el mes *Riuos* –diciembre/enero–, pues 12 noches son las que transcurren entre la *Devorivo Rivri* ‘gran fiesta de Riuros’ y la anotación de *Petiux Rivri*, que con toda seguridad sería su jornada final.

En cuanto a la Península Ibérica, resulta llamativo que la fiesta se haya denominado explícitamente como *Las Doce Noches*, puesto que denota un calendario nocturno de origen céltico (Caes., *B.G.* VI 18, 2→; Plin., *N.H.* XVI 250). Durante esos días era común prender un tronco especial en buena parte de Europa, si bien se trata de una tradición también presente en otras zonas de la Península Ibérica adscritas en la Edad del Hierro a contextos ibéricos<sup>987</sup>: «*Tizón verdadero de Navidad a Año Nuevo*» se decía en la zona de Sobrarbe (*H*) (Bobadilla, 1981: 147).

La tradición, presente tanto en el ámbito doméstico como en el público, llevaba aparejada distintas costumbres. Por ejemplo, este madero u hoguera tenía que estar encendido durante todo el periodo también en zonas de Portugal (Espírito Santo, 1990: 63). Unos troncos tienen cualidades mágico-curativas, como el *Tizón de Navidad* de Garcibuey (*SA*)<sup>988</sup>, la *Toza* de Los Molinos (*H*)<sup>989</sup>, los *Nochebuenos* de la sierra de Segura (*AB*) o el *Leño de Navidad* de Talaván (*CC*)<sup>990</sup>. Otros llevan aparejada una gran carga social y ritual en tanto que debían ser robado, bien de cara a toda la comunidad, como el *Madeiro de Natal* de Póvoa da Atalaia (Fundão, *P-CB*), que se quemaba junto al cementerio de la parroquia; bien para el hogar familiar, como en Vilarinho (Vila do Conde), en la región de Oporto (Veiga de Oliveira, 1984: 287 y ss.). En el caso de la aldea ribagorzana de Beleder (Campo, *H*) es igualmente interesante, puesto que lo que se quemaba era una *fogata* comunal de Nochebuena que reunía a la fratría de mozos y de la cual, al amanecer, se transportaban las brasas a cada casa para alimentar el brasero doméstico. Sin embargo, la *tronca*, como ocurre en

986 El ritual de *Dvâdaçâha* significa explícitamente ‘los doce días’ y tiene como protagonistas a los *Rbhu*, tres herreros que realizan obras mágicas para las divinidades (Sergent, 1999b: 2 y ss.).

987 Frazer (1922: 717) los menciona en Inglaterra, Francia, Alemania, Albania y en la extinta Yugoslavia. En la Península Ibérica se le daban distintos nombres, como el *Tronco de Navidad*, el *Leño de Nadal* en Galicia (Pena Graña, 2004c); el *Leño*, *Tizón*, *Toza* o *Tronca de Nadal* en el Pirineo oscense; y el *Tió de Nadal* en el Alto Ampurdán y en otros valles pirenaicos (Bobadilla, 1981: nota 9; Satué, 1991: 157; Monesma, 1994).

988 Era quemado durante el día de Navidad en cada casa y, antes de consumirse, se sacaba, se apagaba y se guardaba en el sobrao o desván de la casa. Cuando alguna oveja o cabra enfermaba de ubres se volvía a encender y se la ordeñaba encima para curarla con el humo que soltaba (Puerto, 1994).

989 Se quemaba la *toza* en el hogar desde Nochebuena hasta Año Nuevo y posteriormente sus restos se esparcían en trocitos por el campo. Aunque esta tradición se documentó en Aguascalinas, M. Bobadilla (1981: 145 y s.) confirmó que fue llevada al valle de Bardagi desde la localidad de Los Molinos (La Fueva), a unos 30 km al Este.

990 El día de Navidad se encendían, se dejaba consumir algo y se forzaba su apagado. Sólo se volvía a encender en casos de tormenta o para desvanecer los peligros de seres malignos (Domínguez Moreno, 1988b: 192 y s.; Jordán y De la Peña, 1993: 271).

985 (a-)(i-)entroido-entrudio (Gal.), *antroxu* (Ast.), *antruejo* (Cast. Ant., Castúo), *entrudo* (Port.), *introito*, (i-) *antruido*, *antruexo*, etc. proceden del latín *Introitus* ‘entrada’ (Corominas, 1954: I, 223; II, 1009; Veiga de Oliveira, 1984: § 1 y 2).

otras áreas pirenaico-catalanas, ha quedado relegada a un elemento lúdico infantil<sup>991</sup>. En este rito oscense también se evidencia la trascendencia calendárica de considerarse el primer día del año, dado que a partir esta fecha las mozas ya podían andar junto a sus novios por la noche (Bobadilla, 1981).

Estas prácticas ígnicas, que han sido estudiadas por A. Pena Graña (2004c) en su Tesis Doctoral *Treba y Territorium...*, traen a colación otros rituales similares de la Antigüedad, como la renovación del fuego de Vesta en las casas de Roma a cargo del cabeza de familia (Brelich, 1949; Bobadilla, 1981: 144), por lo que, dada la expansión de los troncos de Navidad, es posible interpretarlo como un rito más o menos generalizado en la Hispania Céltica.

Por su parte, en numerosas comunidades y de una forma u otra, los grupos locales de mozos eran los protagonistas en esos días al reunirse y mostrar especial actividad las fratrías de tipo *entroido* en todo el Cantábrico y sierras de Tras-os-Montes, o al elegir como *alcaldes* o *reyes* temporales a uno de ellos, como en Vilanova de Lourenzà (LU) (Moya-Maleno, 2007; Pinelo y Núñez, 2007).

Por todo ello, resulta evidente la existencia en la Hispania Céltica de un periodo de 12 noches que, tanto por su posición intercalar en el calendario como por su simbología, conformaban una etapa de gran importancia. En la esfera social se trataba de un momento de alteración controlada de la comunidad, y en lo doméstico era un ritual para refundar el hogar, como una etapa de no-tiempo propia del ciclo de invierno. El final de este periodo, como sostiene McCluskey (1998: 26), constataría el crecimiento luminoso de los días tras el solsticio hiemal.

\*

En última instancia, y paralelamente a las fratrías mencionadas, en la Península Ibérica aparecen otros personajes que interactúan en estos rituales de invierno. Se trata de representaciones parateatrales que, aunque podían documentarse durante toda la estación, simbolizaban el cambio de ciclo. Además, el golpeo de osos con el ánimo de despertarlos de la hibernación y/o cazarlos (Violant, 1949: 573; Urbeltz, 1994; Lajoux, 2006), el sacrificio y la resurrección de vacas y la presencia de personajes bicéfalos comparte parámetros paneuropeos y arcaicos que permiten situar celebraciones similares en la Hispania Céltica.

Las escenas populares con osos y bóvidos figurados (*vid. supra* § 4.2.III.3 y nota 534) se vinculan temporal y ritualmente con los janiformes ya comentados con anterioridad (*vid. supra* § 4.3.II.3.a). Los testimonios arqueológicos de “cabezas gemelas” en la Céltica y los abundantes testimonios de personajes bifrontes revelan la presencia en la His-

pania Céltica de un arquetipo iconográfico, probablemente también ritual, del cambio de ciclo como un proceso de muerte y resurrección constante. Por su parte, las tradiciones de muerte y resurrección de bóvidos también traen a colación la posible presencia inequívoca de divinidades célticas muy concretas. Como se ha señalado, son conocidas las paredras de dioses y santos vinculados a estos animales y a esta época del calendario, como son San Antón/San Blas-Lug y Santa Brígida/La Candelaria-Brigit.

De igual modo, se han de analizar las críticas cristianas a la celebración pagana de las *kalendas* de enero que estudió M. Meslin (1970: 13, 24, 105-107). A este respecto, en el ámbito europeo y peninsular cabe señalar las condenas de Tertuliano (*Id.* XIV) en el siglo III, de San Agustín (*Ser. Sup.* CXXIX) en el siglo IV, de Martín Dumienne (*Corr. Rust.* XVI 7→) en el siglo VI, de otros Padres de la Iglesia como San Isidoro en el siglo VII (*Eccl. Off.* I, 41→) y de las disposiciones de los concilios hispanovisigodos en relación con el inicio de enero<sup>992</sup> (Flórez, 1859: 87; Caro Baroja, 1979a: 169 y s.; Arco *et alii*, 1994: 294; Revelard y Kostadinova, 1998: 8). En Europa el arzobispo Maurus de Maguncia (847) también formuló amonestaciones por el engalanamiento de las casas los días siguientes a la celebración de las *kalendas* de enero (McCluskey, 1998: 149).

Por consiguiente, las tradiciones populares de la Península Ibérica, los textos históricos y la Arqueología muestran la continuidad de una serie de elementos comunes a lo largo del tiempo y en relación con la Antigüedad europea. Esta vía plantea interesantes hipótesis respecto al ciclo de invierno de la Hispania Céltica, pues se muestra como un tiempo en el que convivían distintas formas de percibir y manifestar la dicotomía muerte-vida implícita en esta época. Al tiempo que se estaba en la fase más retraída y de contacto con los muertos, desde el mismo momento en el que se iniciaba el ciclo parecen exteriorizarse todo tipo de símbolos para propiciar la superación del invierno.

#### *Imbolc y el ciclo de primavera*

Cuarenta días después del solsticio de invierno, la fiesta irlandesa por antonomasia era *Imbolc*. F. Le Roux y C. Guyonvac'h (1995: § II) han sintetizado las contribuciones de distintos autores y señalan que, de existir en el mundo prerromano, ésta era una fiesta cuando menos olvidada en el vocabulario britónico (*Ibid.* 83 y ss. y 198 y s.)<sup>993</sup>. Para dichos autores, *imbolc* es el nombre de la ablución purificatoria cristiana y, en todo caso, fue una lustración o purificación para salir del invierno en las vísperas de la Virgen de la Candelaria: «*nous ne trouvons rien de plus que la trace d'un repas cérémoniel et d'une veillée familiale un*

992 C. Tol. IV (633), canon XI; C. Bracar. II (572), canon LXXIII (Vives, 1963: 103; García de Diego, 1978: 428).

993 El término irlandés antiguo también aparece como *Imbolg*, *Óimelc*, *Oimelc*, *Oimelg*. Mientras, algunos autores lo relacionaron con la fertilidad del año en la traducción ‘la recogida de leche de la oveja’. Véase a este respecto el ensayo de etimología de los autores (Le Roux y Guyonvac'h, 1995: 187-199 con refs.) y MacKillop (1998: § ‘Imbolc’).

991 Este tipo de *troncas* estaban huecas y eran rellenas con golosinas para ser golpeadas por los niños (Bobadilla, 1981: 145), lo cual puede interpretarse como una infantilización de las cualidades benéficas y profilácticas que este leño aporta en otros lugares.



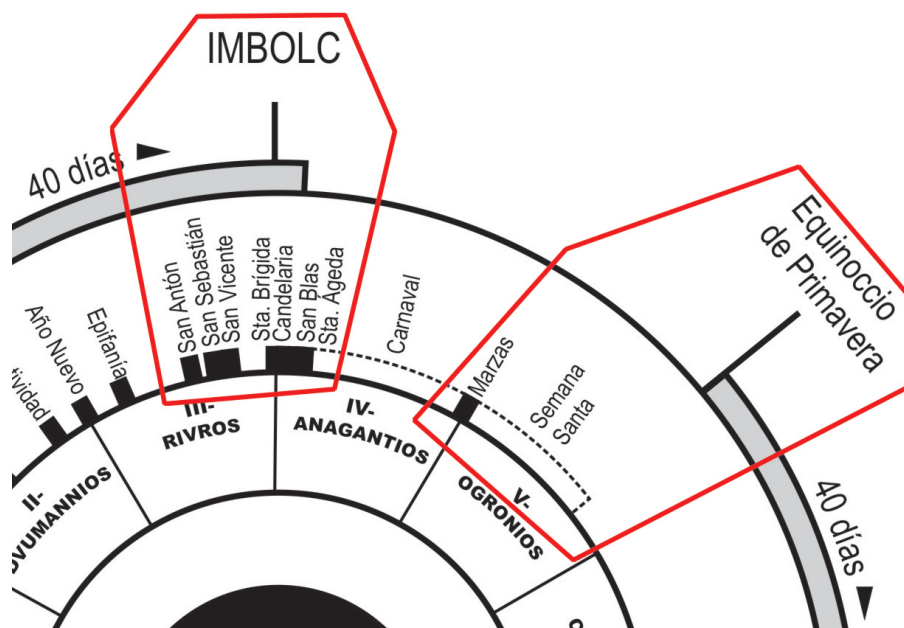


Fig. 252- Ciclo de Imbolc a través del calendario tradicional de la Península Ibérica.

*peu plus solennelle*) (Ibid: 92).

Aun tomando en cuenta tales advertencias lingüísticas, el abundante registro ceremonial etnográfico, la mencionada relación de santos y santas protagonistas de este ciclo con divinidades tipo *Lug* y *Brigit* (Aldhouse-Green, 1995: 192 y ss.; *Id.*, 1997: 50 y s.) indica que el vocablo *Imbolc* es una adaptación sincrética o una reformulación medieval de importantes creencias y rituales para el calendario céltico (Fig. 252).

Se trataba de un momento separador de primer orden en la estructura cuatripartita del año céltico (Stalmans, 1995: 86). La festividad, situada en nuestros primeros días de febrero, estaba ligada a la diosa *Brigit* ‘la brillante’ (Guibert de la Vaissière, 2003; Alonso Romero, 2011). La inflexión del año natural no se percibe en el equinoccio de primavera (21/III), sino que se manifiesta en pleno periodo invernal, aunque en zonas montañosas y más frías la transición a la primavera se demore. Por ende, y a sabiendas de que esta denominación de *Imbolc* es un anacronismo, las prácticas y celebraciones que daban inicio a este ciclo en la Hispania Céltica eran un polo del año litúrgico y festivo, en contraposición a la decadencia del año en torno al equinoccio de otoño.

El estudio de los ciclos de subsistencia, de la tradición oral y del calendario festivo popular de la Península Ibérica muestra la importancia del triduo formado por los días de Santa Brígida (1/II), La Candelaria (2/II) y San Blas (3/II). La relevancia de este momento se aprecia en el territorio de lo que fue la Hispania Céltica, puesto que allá donde no se celebraban La Candelaria y San Blas, tomaba preeminencia Santa Brígida, si no coexistían sucesivamente las tres jornadas festivas. El hecho de que la luminaria de la Virgen de las Candelas de Retiendas (*GU*) se mantuviera encen-

dida precisamente durante tres días (Caro Baroja, 1965b: 289) redunda en la idea de no-tiempo que podía suponer esta fecha en algunos calendarios hispanocélticos.

No obstante, como se ha señalado anteriormente (*vid. supra* § 4.3.II.3.a), en España y Portugal este ciclo festivo tradicional se puede rastrear desde mediados de enero, lo cual, pudiera deberse a una simple distribución del santoral cristiano en el calendario, puesto que coincide en el sentido general de los ritos de estas fechas. Las características e importancia de San Antón (17/I), San Sebastián (20/I) y San Vicente (22/I) en la religiosidad popular remiten a priori a una divinidad prerromana masculina, purificadora y luminosa, que vence al invierno. El refranero castellano así lo indica: «*Por San Antón da la vuelta el*

*sol*» (Alonso Ponga, 1981b: 5), lo cual está en consonancia con el aumento de la luz diaria que señala el proverbio gallego «*Pol-o San Antón âs cinco e con sol*» (Taboada, 1949:136). Esta situación difiere del «*Entre Nadal e xaneiro inverno verdadeiro*» (*Ibid.*: 134 y ss.). El origen de este adelantamiento respecto a los ciclos que señalan las fuentes irlandesas y centroeuropeas es una cuestión interesante en la que merece la pena profundizar.

En principio, la celebración prematura puede deberse al mismo proceso de desfase y reajuste entre el calendario juliano y el gregoriano que ofrecen las fechas del solsticio de invierno y Epifanía<sup>994</sup>. Sin descartar esta posibilidad, se ha de analizar este periodo de mediados de enero desde la ubicación, el contexto astronómico y el climático de la Península Ibérica. Como se ha manifestado anteriormente, la situación meridional conlleva una menor diferencia entre las horas de luz y de noche entre estaciones. Así pues, se plantea si la ya avanzada insolación desde el solsticio pudo adelantar el inicio del ciclo en la Hispania Céltica y, así, tener ciertas particularidades respecto al resto del mundo céltico. Es más, este planteamiento se amolda también al tiempo de las *Doce Noches*, ya que si ésta era la primera constatación popular del cambio de ritmo natural una quincena después, para San Antón-San Vicente, el indicio se convierte en realidad.

Atendiendo a estos testimonios, la definición de *Imbolc* como ritual menor de Le Roux y Guyonvarc’h (1995: 30) parece deberse más a un descuadre en su teórica organización trifuncional que a la realidad del calendario. Es más, si

994 El desfase entre la fiesta solsticial de Santa Lucía y el “solsticio” de Navidad es de 12 días. Si se aplica este fenómeno al 1º de febrero, la fecha correspondiente es el 19 de enero, lo cual pudo llevar a mover la fiesta hacia santos cercanos más relevantes, esto es, San Antón y San Sebastián.

se define a *Lugnasad* como “fiesta central, de equilibrio en honor del rey”, no parece lógico ignorar la misma centralidad objetiva del momento en que se celebraban los numerosos festivales tradicionales de febrero, junto a las otras tres grandes fiestas anuales dentro de un ciclo del tiempo dextrógiro, polar y solar.

\*

No cabe duda de que a partir de San Antón la mayoría de las comunidades premodernas de la Península Ibérica se consideraban ante el inicio del final del invierno climático: una etapa igualmente delicada para la subsistencia, pero más positiva que la anterior. Las fiestas de **San Antón** (17/I) son un hito entre Navidad y Semana Santa (Arco *et alii*, 1994: 183; Nieto, 2003: 363), cuyas actividades han sido descritas etnográficamente en numerosos trabajos locales y regionales y desde el punto de vista antropológico (Alonso Ponga, 1981b; Valdivielso, 1993; Lázaro Carras-cosa, 2000), pero no así sus posibles raíces protohistóricas.

La figura y rituales de San Antón Abad, eremita oriental del siglo III (Montes, 2001: 26), corresponden a un arquetipo de patrón de los animales al cual se solicita su protección a través de distintas prácticas que remiten, al menos, a un contexto de la Edad del Hierro por su carácter indoeuropeo. Además de la labor infernal del santo en algunas tradiciones castellanas (Alonso Ponga, 1981b: 3), las hogueras en las plazas<sup>995</sup> y en las puertas de las casas en las que se quemaban enseres (Nieto, 2003: 368) o junto a las que pasaban los animales (Monesma, 2001: § II-1 y 2) permiten admitir en la Hispania Céltica manifestaciones públicas y comunales del cambio de ciclo presididas o dedicadas a divinidades tipo *Lug*. Lo mismo indica la utilización de hogueras y de su humo como protección y factor de fecundidad para los ganados, los animales domésticos y los de tiro en presencia de la divinidad. Esta costumbre propiciatoria es idénticamente transmitida en la literatura medieval irlandesa ligada a la diosa *Brigid-Brigit*, mientras que en honor de Saint-Cornély, el equivalente bretón a San Antón, las personas y ganados daban vueltas a fuentes y ermitas del área de Carnac (Le Rouzic, 1909: 178; Le Roux y Guyonvarc’h, 1995; Aldhouse-Green, 1997: 50 y s.). Ambos ejemplos muestran la amplia dispersión de estos ritos célticos.

Es más, la fiesta de San Antón y otras festividades semejantes de la Península Ibérica han sido uno de los escasos eventos donde la Iglesia ha permitido el acto de circunvalar elementos considerados sagrados (Alonso Ponga, 1981b: 7; Valdivielso, 1993; Arco *et alii*, 1994: 174 y ss.), quizás por descargar el protagonismo mágico en las bestias, lo cual permite inferir rituales semejantes entre los grupos hispanocélticos (*vid. infra* § 4.3.III.2). Animales y perso-



Fig. 253- Hogueras de San Antón purificando animales y personas en Estercuel (TE). Fotograma de Monesma (2001: § II-2).

nas rodean a) la imagen del patrón, como en Estercuel (TE) (Monesma, 2001: § II-2) (Fig. 253), b) sus luminarias o c) sus ermitas, verbigracia en La Alberca de Salamanca (Puerto, 1988: 16), la ermita burgalesa de San Antón de La Nave en Miranda de Ebro (Valdivielso, 1993: 63) y la de Garrovillas de Alconétar (CC) y sus proximidades (Domínguez, 1992: 5), etc.

Desde el punto de vista de la comunidad, el hecho de que la *circumambulatio* se hiciera con animales y en ocasiones a la carrera (Nieto, 2003: 363) trasluce la función lustral y social que pudo tener este ciclo en época prerromana. Los jóvenes protagonizaban la fiesta al recoger leña para quemarla (Nieto, 2003: 368) y, sobre todo, con carreras sobre équidos a lo largo del día, lo que también manifiesta un mecanismo de jerarquización de la comunidad a través de la competición (*vid. supra* § 4.2.IV.3).

En segundo lugar, los jóvenes se implican en la vida ritual de la comunidad. Tanto la festividad de San Antón como la de San Sebastián (20/I) eran días señalados para la salida de muchas fratrias de los pueblos de la Península Ibérica (*vid. supra* § 4.2.III.3), como los *Diablos* de Mirambel (TE), los *Judíos*, *Cabestros* o *Motilones* de la sierra de Madrid, etc. —en las que también se simulaba matar y resucitar una vaca (Colmenarejo y Fernández, 1989)—. Los de Villamanrique (CR) celebraban tiznados y con cencerros el *día de las luminarias*. El golpeo con cinchas a los vecinos por parte de los *Diablos* de Forcall o los *Peliqueiros* de La Picota (Laza, OR) también remite a rituales purificatorios de orden indoeuropeo como las *Lupercalia*, una fiesta testimoniada desde la Roma Arcaica (Virg., *Ae.* VIII 343-345; Plut., *Rom.* XXI 4-10) hasta el siglo VI d.C. como tal (Pomarès, 1959: 21; Alföldi, 1974: 86 y ss.; Martínez Maza, 2006: 227). Véase también la mencionada

<sup>995</sup> Es muy interesante la *Sanantonada* de Forcall (CS), donde alrededor de un verdadero *mayo* (*vid. infra* § 4.3.II.4.b) se construía la supuesta cabaña del santo con ramas. Unos diablos la incendiaban y, mientras ardía, los vecinos tenían que pasar por dentro y circunvalar el poste (Monesma, 2001: vol. II § 1).





Fig. 254- Pico Sacro y ermita de San Sebastián (Boqueijón, C).  
Foto: L.M. Bugallo: [http://gl.wikipedia.org/wiki/Imaxe:Pico\\_Sacro.\\_Boqueixon.\\_02.jpg](http://gl.wikipedia.org/wiki/Imaxe:Pico_Sacro._Boqueixon._02.jpg) (acceso 25-I-2012).

coincidencia del tiempo de las fratrías animalizadas con la identificación etimológica del mes de febrero-*otsail* ‘mes del lobo’ en el calendario vasco (Knörr, 2000: 185).

La simbología solar del día de San Sebastián<sup>996</sup> y San Vicente la confirman ciertas tradiciones posteriores. En el Pico Sacro (Boqueijón, C) se ubica una ermita de San Sebastián (Fig. 254), y hasta allí se celebra una romería de los pueblos de alrededor en honor a San Vicente (!); además, conserva leyendas que relacionan al santo con el ocaso solar (Balboa, 2005: 113-116; García Quintela y Santos, 2008: 306). Para los campesinos toledanos de Madrilejos el 25 de enero era “*la segunda llave del año*”, fecha en la que se vaticinaba el año meteorológico (Moreno Rodríguez, 1987: 143). En este contexto, el hecho de que en pleno mes de enero ciertas localidades confundieran o asociaran deliberadamente la celebración del santo protector de los animales con La Candelaria (2/II)<sup>997</sup> confirma la existencia de un ciclo festivo prerromano subyacente.

La larga tradición etnográfica y bibliográfica europea en torno al 1º de febrero también se documenta en la Península Ibérica para los días de Santa Brígida, La Candelaria y San Blas, con el mismo sentido de renacimiento de la luz y de reactivación de las faenas del campo y los ganados. Además, marca el inicio del carnaval en Portugal y España (Arco *et alii*, 1994: 289; Criado García, 2005: 51).

\*

La importancia de la festividad de **Santa Brígida** (1/II) se relaciona con la santa irlandesa de Kildare. Los rasgos sincréticos ya expuestos evidencian que se trata de un caso paradigmático de pervivencia céltica, cuyo calendario

<sup>996</sup> Nótese que también en este caso el culto, de procedencia italiana, no tiene que ver con el significado de los rituales y creencias que se realizaban.

<sup>997</sup> Este hecho se pone de manifiesto en Villahermosa (CR), donde hay coplas que, sin tener por qué, aluden a ambas festividades: «*El día de la Candelaria, / el día dos de Febrero, / sale la Virgen a Misa, / con el Divino Cordero / ¡Ay qué lindo es San Antón! / ¡Huyyyy! [relincho]*» (Nieto, 2003: 365).

coincide con la tradición bretona de dedicar a Santa Ana la estación correspondiente al 1 de febrero en el circuito de la *Trómenie* de Locronan (Laurent, 1997: 99): Santa Brígida, como la *Brighid-Brigit* de las sagas, se presenta como madre de dioses, como tríada de hermanas trifuncionales y, a su vez, como madre de otras tríadas (Aldhouse-Green, 1995a: 107-111; Laurent y Treguer, 1997: 57; McCluskey, 1998: 65; Guibert de la Vaissière, 2003: 187 y ss.). La vinculación de Santa Brígida a la fecha es manifiesta en celebraciones como la *gouel Berc'hed* ‘fiesta de Brigit’ en Bretaña (Laurent, 1997: 93) y, tanto las tradiciones francesas como las irlandesas y escocesas la asocian a las artes de la mujer, al hogar, a las aguas curativas y a la propiciación de primavera<sup>998</sup> (MacKenzie, 1926: 5; Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 86 y ss.; MacKillop, 1998: 52).

También el primero de febrero tenían lugar en Roma las fiestas de *Juno Sospita* (Ov., *Fas.* II 57-78), una divinidad lacial instaurada en el 194 a.C., y las de *Februata* (Whatmough, 1931: 171; Dumézil, 1966: 340 y ss.; García Quintela y Santos, 2008: nota 85). Estas fechas eran consideradas un tiempo de purificación (Var., *L.L.* VI 34→; Ov., *Fas.* II 267, 271, 421, 423), de inversión natural y social del año y el paso de un semestre sombrío y estático que acaba a otro luminoso y dinámico que comienza (Pomarès, 1959: 22; Gennep, 1986: 192; Caro Baroja, 1979a: 33 y ss.; Peralta, 1991: 78; Le Roux y Guyonvarc’h, 2003: 161 y s.; Torres, 2005: 263 y ss.).

En la Península Ibérica las celebraciones de Santa Brígida tienen con frecuencia idénticas connotaciones de propiciación de primavera y de inflexión en el ritmo social que se aprecian en la tradición indoeuropea. Se trata de una advocación cada vez menos frecuente en los últimos siglos (Fábrega, 1954; García Rodríguez, 1966) y son escasas las ocasiones en las que cuenta con una ermita o existen rituales significativos. Por ejemplo, en Izagre (*LE*), la víspera de Santa Brígida estaba protagonizada por la fratría mascarada de *los Brigidos*, cuyo paralelo más directo<sup>999</sup> son los *Brideoga* de Irlanda (Revelard y Kostadinova, 1998: 14; Bartolomé, 2005: 154). En el valle de Alcudia, Santa Brígida se asocia al primero de mayo y a fiestas regenerativas de la comunidad y, a mediados del siglo XIX, tenían lugar en el cerro de una ermita cantos de mayos y una práctica de libre emparejamiento de mozos y mozas, la “*feria de novias*” (Acosta, 1998: 262 y 297; López García, 2002: 102). También, como se ha señalado, en el Pozo de Guadalajara, la Santa preside matrimonios ficticios, y su copatrón era conmemorado en la fecha opuesta a Santa Brígida en el

<sup>998</sup> Martín (1716: 81) muestra cómo en las islas del Occidente de Escocia le preparaban la *Briid's bed* e imploraban su venida para que entrara la primavera. Este hecho era común en otros sitios de Europa (Guibert de la Vaissière, 2003).

<sup>999</sup> Más allá de que se trate de una advocación impuesta por devoción especial o por algún voto poco habitual en el pasado, la relación del culto a Santa Brígida no puede ni reducirse al *Camino de Santiago*, como propone Bartolomé (2005: nota 29). El ramal más cercano, que pasa a 60 km de la localidad, pertenece además al camino matritense, muy distinto y alejado del camino pirenaico que siguiera la Brígida sueca.



calendario (*vid. supra* § 4.3.II.3.a y nota 929).

La amplia expansión en Europa del culto a Santa Brígida se explica por su existencia previa (*vid. supra* § 4.3.II.3.a). *Brigit* está presente en otras divinidades romanas de tradición céltica, todas las cuales remiten a un festival de características similares de contexto indoeuropeo (Olteanu, 2008). La coincidencia entre el nombre de las santas y la divinidad céltica *Brigit* aceleró el proceso de sincretismo dentro de la órbita cristiana. El testimonio en la Hispania Céltica de divinidades semejantes en características y funciones a *Brigit*, como *Ataecina* y la Minerva de la Celtiberia, plantea que esta divinidad u otra análoga es la que se hallaba tras los rituales de este segundo ciclo del año tanto en la esfera doméstica como en la comunal.

Con todo, la importancia de la **Virgen de la Candelaria** (2/II) y de San Blas (3/II) en España y Portugal, y las similitudes de sus rituales con otros rasgos célticos, manifiestan que estas fiestas han sido las que, más que Santa Brígida, han sincretizado la protección que representaba la *Brigit* indoeuropea (*vid. infra*). La plasmación de este concepto de regeneración en tres días del calendario popular (Fernández Nieto, 1997: 196 y s.; Bartolomé, 2005: 150; Alonso Romero, 2011) responde aparentemente al calendario litúrgico, pero bien podría evidenciar un triduo festivo hispanocéltico a los 40 días del solsticio de invierno.

La *fiesta de la Luz y de las Candelas* es una celebración oriental que rememora el fin de la cuarentena de la Virgen María, 40 días tras el parto, según dictaba la Ley Judía (*Lev.* 12, 2-8; *Lc.* 2, 22-38). El rito aparece citado en la Península Ibérica desde el siglo XIV al mencionarse la presencia de peregrinos de *Gallaecia* en el *Itinerary of the Virgin Egeria* (Arce, 1996: 23-27). En Europa, *La Candelaria* se adaptó a partir del siglo V d.C. a las referidas fiestas de purificación y fertilidad del cambio de ciclo del mundo romano y forjó el sincretismo en festividades irlandesas como *Imbolc* (Pomarès, 1959: 22; Caro Baroja, 1965a: 57; Owen, 1974: 70; McCluskey, 1989: 6 y ss.; Arco *et alii*, 1994: 227; Castro, 2001: 228 y ss.).

Los rasgos que se pueden reconstruir de esta fiesta céltica a través de las tradiciones de la Candelaria son muy similares a los anteriores: ritos de fertilidad relacionados con una deidad femenina y actos propiciatorios para la salida del ciclo inviernal en el momento de su inflexión. Las fogatas nocturnas y fiestas que tradicionalmente se hacían en las puertas de las casas o por barrios en las comunidades rurales, como en Fuencaliente (CR), aportan el mismo contexto que las prácticas purificadoras de la mitología irlandesa de *Brighid-Brigit* o de los ritos de protección en las montañas de Borgoña (Guesquin-Barbichon, 1981; MacKillop, 1998: 52). Además, el fuego es otro de los rasgos comunes de La Candelaria y San Antón, lo que reafirma la tendencia de cambio de ciclo (*vid. supra*)<sup>1000</sup>. En segundo lugar, son

numerosos los refranes y creencias que consideran la Candelaria como indicador de subsistencia al predecir cómo acabará la segunda mitad hiemal<sup>1001</sup>.

En el mundo preindustrial, y más en el prerromano, se trataba de un tiempo de crecimiento pero también de incertidumbre, unos días cambiantes que la tradición gaélica representa como una batalla entre las fuerzas divinas y demoniacas relacionadas con los vientos (MacKenzie, 1926: 75). De hecho, en la Península Ibérica los motivos de la batalla, el renacimiento y de seres ultraterrenos, sigue protagonizando los rituales de La Candelaria con fratrías que hacen su aparición como demonios y seres zoomorfos en toda la Península Ibérica (*vid. supra* § 4.2.III.3.a), como los *Vaquilleros* de Colmenar Viejo (M). El vínculo con otros grupos europeos que visitaban con pieles y cencerros vacunos las casas entre La Candelaria y Carnaval, como los *Roitschägätä* de Lutschental (Berna, S), es evidente (Revelard y Kostadinova, 1998: 32 y 83).

\*

La simbología de **San Blas** (3/II), junto a La Candelaria, marca un polo del año litúrgico y festivo en contraposición a la fecha de San Miguel (29/IX), el resurgimiento y la agnía del ciclo anual, respectivamente. La observación del día de San Blas permitía augurar cómo sería la última fase del invierno, tal y como indican algunos refranes romances ligados a la siembra, a la llegada de aves migratorias o a la prolongación de las nieves<sup>1002</sup> (Correas y Gargallo, 2003).

San Blas también se asocia a la salida de las fratrías de tipo invernal e indoeuropeo, en algunos casos como final a tres días de apariciones continuadas que sólo se explican por haber existido un triduo de no-tiempo prerromano dentro del ciclo peninsular de *Imbolc*. El caso más estudiado es la *Endiablada* conquense de Almonacid del Marquesado (Díez Ascaso, 2006; Moya-Maleno, 2007), pero existen otras manifestaciones cuyas leyendas nada tienen que ver con las fieras domadas por el Santo y que confirman esta hipótesis, como los *Perreros* de Miraflores de la Sierra (M), los *Zarramaches* de Casavieja (AV) o los *Peliqueiros* de Laza (OR).

---

pertenecen a la Céltica, como en Alfara. En esta localidad de la sierra de Alicante, la ermita donde está la Virgen de la Luz –que la gente considera que es la misma que la Candelaria– es también la de San Antón, siendo esta última conmemoración la más grande del pueblo (González Pomata, 1995a: 30-32). Véase la coincidencia con otros lugares, como Villahermosa (CR) (*vid. nota* 997).

1001 Véase el aforismo asturiano: «*Pola Candelera mirará la to panera / la del maíz y la de la herba / si tienes comu comisti, bien salisti*» (AA.VV., 1997: 17 y 19). En Galicia eran semejantes: «*As Candelas, que ría, que cante, hai inverno pra atrás e pra adiante*»; «*Si a Candelaria chora a mitá do inverno vai fora; que chorar, que rir do inverno está por vir*» (Taboada, 1949: 132 y ss.). El resto de la Península Ibérica comparte este refranero (Correas y Gargallo, 2003; Ruiz y Sánchez, 1998: 120). Véase a este respecto la nota 970.

1002 Aunque el refrán gallego dice que «*Pol-o San Blás duas horas máis*» (Taboada, 1949: 136), la versión castellana «*Por San Blas una hora más*» (Correas y Gargallo, 2003) refleja casi exactamente el aumento en 65 minutos de la luz solar desde el solsticio de invierno al día de San Blas.

1000 Este rasgo aparece incluso en aquellas zonas que a priori no

Otro dato que señala la relación de San Blas con el mundo prerromano es la frecuente presencia de su hagiónimo en parajes cercanos a yacimientos, como al Oeste del castro cacereño de *La Burra* en Torrejón el Rubio (Martín Bravo, 1999: 178). No obstante, más significativa es la celebración de su efeméride en espacios como el robledal de *os carballos* en “*a noite dos cepos*” de la parroquia de San Pedro de Cereija (*LU*). La fiesta lucense, vigente al menos desde el siglo XVII (Ayán, 2005: 158 y s.), era netamente ígnea, lo cual, unido a que además relaciona el Santo y las vacas (Ayán, 2005: cuadro 3), configura un panorama similar al del resto de la Hispania Céltica, bajo el que debió albergarse *Brigit* o su equivalente.

A pesar de que McCluskey (1989) descartara la equivalencia San Blas-*Brigit* en Gran Bretaña, la asociación entre purificaciones, vacunos, fratrías y el fuego, tal y como señalan García Quintela y Santos (2008: 262, nota 55), coincide plenamente con santos similares en Bretaña, como San Telo de Landeleau (9/II), con prácticas similares de Irlanda y con la relación de la Santa Brígida insular con el vacuno; así como con la amplia dispersión de mujeres míticas a cargo de rebaños vacunos en Europa y en la Península Ibérica (Guibert de la Vaissière, 2003: 212 y ss.; Hascoët, 2003: 13 y ss.; Balboa, 2005: 67).

En definitiva, el protagonismo de paredras, además de ampliar el concepto y variabilidad del calendario céltico, también evidencia la fuerte implantación de una divinidad masculina tipo *Lug* junto a *Brigit* —o sus equivalentes—. Como se ha señalado en el capítulo anterior, las características e importancia de santos y santas en la religiosidad popular remiten a una divinidad prerromana, purificadora y luminosa que vence al invierno. Tal dualidad está acorde con el mismo fenómeno antagónico y complementario que se manifiesta en otros dioses y cosmologías célticas (Sterckx, 2003)<sup>1003</sup>. La importancia del festival radica en que este periodo del año era un tiempo de crecimiento. Pero, como simbolizan *Lug* y *Ataecina-Brigit* en sus opuestas facetas infernales y solares, para las comunidades hispano-célticas también era un periodo de incertidumbre en el que se desarrollaban vaticinios y plegarias para augurar cómo sería la última fase del invierno<sup>1004</sup>.

Como se ha señalado, estos rituales tendrían además una importante dimensión territorial en la geografía mítica del entorno y en el propio rito doméstico. Por ejemplo,

1003 La relevancia femenina se mantiene en la fiesta de *Santa Águeda* (5/II), mártir a la que le fueron arrancados los pechos, fue arrastrada por vidrios y metida en un receptáculo de púas ardientes hasta su muerte en el 251 (Montes, 2001: 16 y s.). Aunque a priori podría incluirse como otra adaptación cristiana al ciclo indoeuropeo, la inversión de los roles entre varones y mujeres por la que se caracteriza el día (García Sanz, 1996: 54), a veces puro transformismo, carece de las connotaciones de los días anteriores.

1004 Para los campesinos toledanos de Madridejos, el 25 de enero era «*la segunda llave del año*», fecha en la que se predecía el año meteorológico (Moreno Rodríguez, 1987: 143), y los primeros días de febrero eran indicadores del proceso de subsistencia en la segunda mitad hiemal. *Vid.* nota 970.

todavía en el espacio público, y sin obviar otras funciones más pragmáticas (*vid. supra* § 4.1.VI.1), las fogatas que se documentan en el exterior de las casas del castro de La Coronilla permiten también vincularlas a fuegos en el entorno del núcleo doméstico indígena, con el trasfondo ritual de inicios del ciclo de primavera (Cerdeño y García Huerta, 1992; Nieto, 2003: 368). Más difícil es dar alguna noción acerca de los rituales en el plano doméstico, y, sin embargo, la gran cantidad y dispersión de testimonios etnográficos relacionados con esta concepción prerromana del inicio de ciclo así los demuestra<sup>1005</sup>.

El ciclo festivo de primavera y el festival que lo inauguraba también tenía consecuencias en el orden social de la comunidad prerromana. En los días en torno al cambio de ciclo tenía lugar la salida de fratrías (*vid. supra* § 4.2.III.3.a). Su interacción con la comunidad se hacía a través de la recogida de leña para quemarla (Nieto, 2003: 368) o de reyertas con otros grupos vecinos; con rituales de muerte y resurrección y con otras prácticas purificadoras, como el golpeo con cinchas a sus convecinos, propio de la tradición indoeuropea.

A este respecto, se ha de apreciar la doble función de las acciones de las fratrías prerromanas. De una parte encarnaban el renacer social de la comunidad de forma paralela a la Naturaleza. En segundo lugar, el hecho de que las circunvalaciones tradicionales se hicieran también como carreras sobre équidos muestra el mecanismo de jerarquización de la comunidad a través de la competición (*vid. supra* § 4.2.IV.1 y 3).

#### Carnaval y marzas

El origen del carnaval ha sido largamente discutido (Caro Baroja, 1979a: 30 y ss.; Arco *et alii*, 1994: 281 y ss.; Lombard-Jourdan, 2005). En última instancia, tanto el vocablo<sup>1006</sup> como su desarrollo calendárico están ligados desde el siglo XIII al inicio de la Cuaresma, esto es, a la última Luna nueva de invierno (Caro Baroja, 1979a: 26; Arco *et alii*, 1994: 287). No obstante, las quejas de escritores cristianos demuestran que desde los primeros siglos después de Cristo en toda Europa existían prácticas muy similares: fiestas anárquicas e “inmorales” que, además, encubrían ataques contra el nuevo orden religioso (Caro Baroja, 1965b; *Id.*, 1979: 227 y ss.; Veiga de Oliveira, 1984: § 1 y 2; García-Gelabert y Blázquez, 2007: 112). Algunas ya han sido señaladas (*vid. supra* § 4.2.III.3), como el mencionado Concilio de Auxerre de finales del siglo VI<sup>1007</sup> o el canon 11 del IV Concilio de Toledo del año 633.

1005 En relación con las hogueras comunales, en algunos pueblos de Guadalajara las gentes se llevaban a su casa maderos ardiendo de la gran lumbre de La Candelaria (García Sanz, 1996: 94). Véase también la mencionada *Briid's bed* que se preparaba en las casas de las islas del Occidente de Escocia y en otros sitios de Europa (Martín, 1716: 81; Guibert de la Vaissière, 2003).

1006 Teorías como la del *carrus navalis* romano parecen menos acertadas (Caro Baroja, 1979: 33; Arco *et alii*, 1994: 293).

1007 *Vid. supra* nota 940.

Al interés que ofrecen las raíces indoeuropeas del carnaval, se añade que a este tiempo se han desplazado intencionalmente todo tipo de manifestaciones de invierno anteriores a la liturgia cristiana (Dasairas, 1997: 27). El mejor ejemplo son de nuevo las fraternías locales, puesto que en áreas de la Península Ibérica donde la Candelaria pasa casi desapercibida, como en Galicia, y por lo general en todo el Norte (Arco *et alii*, 1994: 223), estos grupos refuerzan la importancia del carnaval o protagonizan las *marzas*<sup>1008</sup>. Por el contrario, en aquellos lugares en los que las fiestas de San Antón, San Sebastián o Santa Brígida llevan el peso del ciclo festivo invernal el carnaval pierde fuerza (Arco *et alii*, 1994: 360).

La importancia ritual céltica de la inflexión del invierno a los cuarenta días del solsticio no impide que en zonas climáticas más extremas o con menor insolación, incluso dentro de la Península Ibérica, ese hito temporal se situara más adelante en el calendario, cuando se percibiese con más fuerza la llegada de la primavera. Así se podría explicar que en las mitologías escocesas y escandinavas el año naciera asociado a la crisis de fin del invierno (MacKenzie, 1926: 121), o que la Iglesia amonestara desde el Concilio de Nicea (325) aquellos ritos de fertilidad del final del ciclo invernal aparejados a la Luna nueva que no hubieran sido reconvertidos en fiestas propias (Arco *et alii*, 1994: 286).

Esta variedad en la ubicación de las principales fiestas prerromanas se constataría en el inicio del año romano en marzo (Scullard, 1981), cuya fecha coincide con las *marzas* de la Cornisa Cantábrica (González-Nuevo, 1944; Montesino, 1992), tengan o no que ver éstas con la efeméride romana. Las cuadrillas de *marceros*, como las fraternías y otras tradiciones de zonas montañosas<sup>1009</sup>, ponían de manifiesto la cohesión de la sociedad con cánticos a la primavera, cuestaciones, peleas y ejercicios de fuerza.

En cuanto al equinoccio de primavera, no existen celebraciones relevantes en el calendario cristiano ni popular de la Península Ibérica que permitan inferir la importancia de este momento en la Hispania Céltica, lo cual no deja de ser, a priori, desconcertante. En la Cristiandad se creía que la concepción de Cristo había sido el 25 de marzo, y hacia el siglo IV la jornada pasó a ser considerada como la Anunciación (McCluskey, 1998: 27), pero se trata de nociones genéricas que no han tenido especial celebración más allá de la religión oficial. El equinoccio tampoco parece influir en el calendario cuadregesimal hacia atrás, esto es, respecto a una supuesta festividad que comenzara cuarenta días antes y que marcara la llegada del día en que la noche y el día tienen la misma duración. Sin embargo, el cómputo

del equinoccio aparece recurrentemente en los santuarios-observatorios prerromanos de la Europa e Hispania Céltica (*vid. supra* § 4.3.II.1), lo cual se ha de relacionar con que 40 días después de la entrada de la primavera tuviera lugar *Beltaine*, una de las mayores festividades de la Céltica.

#### *Beltaine y el ciclo de Verano*

El actual mes de mayo era el inicio del semestre luminoso del año celta y así se constata en la pervivencia del nombre celta del mes *Giamonios* del calendario de Coligny y en las distintas lenguas célticas con el significado de ‘fin del invierno’ (Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 15). Esta fecha constituye un eje del calendario bipolar de tradición indoeuropea que ha pervivido en las sociedades agroganaderas posteriores hasta formar parte del esquema básico del mundo tradicional (Sinclair, 1794, § 11: 620 y s.; Frazer, 1922: 693-698; Rees y Rees, 1961: 84-88; Stalmans, 1995: 89 y s.; Guibert de la Vaissière, 2003: § VII-IX).

El ciclo de verano es uno de los fenómenos de continuidad mejor constatados en toda Europa, lo cual lo ha convertido en un referente de investigación dentro del mundo céltico (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991; Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: § III; Armao, 2002). En la Península Ibérica, los numerosos testimonios populares han sido analizados por etnólogos y antropólogos (Caro Baroja, 1979b), pero, salvo en algunas excepciones (García Quintela y Santos, 2008), apenas se ha profundizado en su relación con el contexto prerromano (Fig. 255).

La referencia tradicional por antonomasia ha sido la celebración irlandesa de *Beltaine*, el ‘fuego de Bel’, pero su presencia en la órbita indoeuropea es indiscutible (Frazer, 1922: 693-698; Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 106 y ss.; Giraudon, 1997b). La celebración irlandesa de *Beltaine* guarda similitudes fonéticas con el nombre de la fiesta en territorios de lengua celta cercanos<sup>1010</sup>, y se relaciona inequívocamente tanto con la divinidad irlandesa *\*Bel-* como con divinidades semejantes de Europa Central, como muestra el culto a *Belin* en el área eslovena de Tolmin hasta el siglo XIX (Šašel, 2002).

En línea con lo ya señalado (*vid. supra* § 4.3.II.3.a), los epítetos *Beleno* ‘brillante’ y *Belisama* ‘la muy luminosa’ de la Galia (Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 201 y s. con refs.) y otros testimonios análogos son *interpretationes* romanas del mismo concepto de deidad prerromana *\*Bel-*. Todavía en la Galia del siglo IV d.C. aparecen familias enteras de druidas descendientes del «sagrado linaje del templo de *Beleno*», que imparten magisterio en Burdeos junto a otros rétores que huyen a Ilerda-Lérida (Aus., *Commem. Prof. Burd.* IV 10 y XXIII 4).

1008 Las *marzas* son las canciones que los grupos de jóvenes –los *marceros*– cantan en la última noche de febrero por las casas de la comunidad en la zona de Cantabria (*vid. supra* § 4.2.III.3). Como en el caso de los *mayos*, las *marzas* señalan la actividad y la fecha de realización.

1009 En la noche del 31 de febrero al 1 de marzo otros mozos serranos, como los de Fuenteliente (CR), cortaban del monte el *Trabino*, un tronco que transportaban y luego quemaban (Acosta, 1998: 308).

1010 El término irlandés antiguo *Beltene*, *Beltaine* aparece con otras grafías y formas célticas en las islas británicas: Gael. *Béalteine*; E. *Beltaine*, *Beltaine*, *Bealtaine*, *Beltain*, *Beltan*, *Beltane*, *Beltine*, *Bealteine*, *Bealtuinn*, *Bealltuinn*; Manx *Boaldyn* (Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 201 y s.; MacKillop, 1998: § ‘Beltaine’).



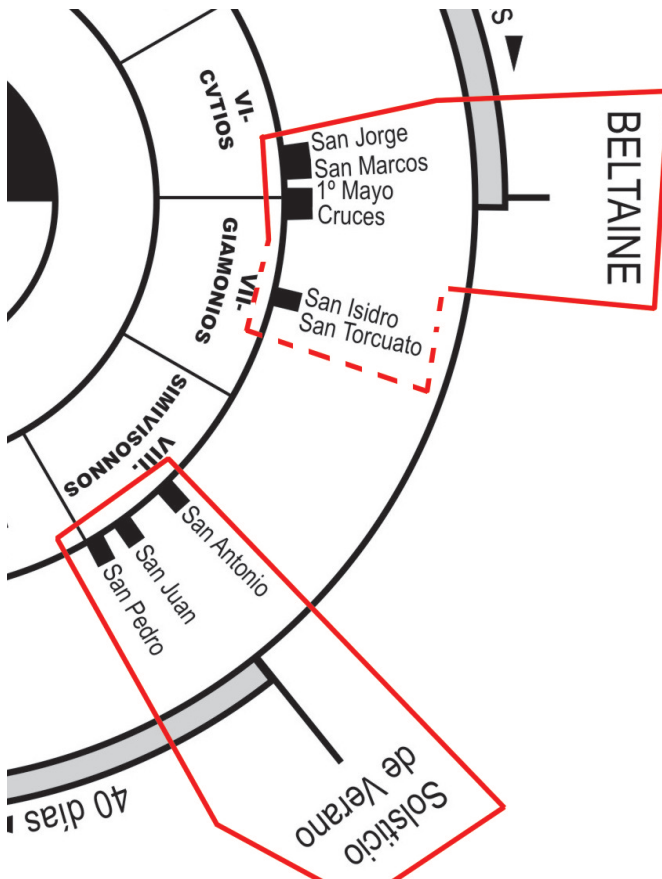


Fig. 255- Estudio del ciclo de Beltaine a través del calendario tradicional en la Península Ibérica.

El día de Beltaine responde a la efemeride del calendario cuadregesimal respecto al equinoccio de primavera, pero, como se ha señalado (*vid. supra* § 4.3.II.1), esta fecha aparece marcada por un fenómeno astronómico observable en toda la Céltica: el orto heliaco de las Pléyades, esto es, la primera aparición de la “gallina con sus polluelos” en el horizonte Este antes de la salida del Sol durante los primeros días de mayo. A esta observación se han de sumar todas aquellas referencias topoastronómicas del entorno más inmediato de las sociedades prerromanas (García Quintela y Santos, 2004). Por consiguiente, los datos etnohistóricos y arqueológicos prueban la importancia de una divinidad de primer orden, cuya fiesta tenía atributos pancélticos (Aldhouse-Green, 1997: 42).

El significado solar de la raíz indoeuropea *\*b<sup>h</sup>el-*, alusiva a ‘luz’ y ‘luminoso’ (Pokorny, 1959: 119; Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 202), está plenamente relacionado con los mitos y las tradiciones antiguas y etnográficas de toda la Europa Céltica y la Península Ibérica. En las Highlands escocesas, la fecha se consideraba el renacimiento del *Sol de Verano* o *Gran Sol* (MacKenzie, 1926: 123), muy acorde con la noción indoeuropea de que el verano lo provocaba un Sol caluroso que daba la vida (Sterckx, 2003: 259). La explosión definitiva de la vida también venía dada por todo tipo de indicadores naturales, como la reactivación total de la importantísima producción melife-

ra, pues el orto heliaco de las Pléyades anuncia el fin del letargo invernal de las abejas (Plin., *N.H.* XI 13-14).

El protagonismo del fuego en la tradición y el trasfondo druídico y protector de los rituales es manifiesto. Las narraciones irlandesas del siglo IX presentan al druida encendiendo las hogueras entre las que se hacía caminar al ganado con finalidad propiciatoria (Ross, 1995). Esta fecha era también importante para los germanos. Tácito (*Ann.* XIV 29, 30 y 32) transmite la práctica de hacer fuegos en el bosque y sacrificios humanos para invocar la protección del siguiente año. ¿Sería esta otra clave del calendario la fecha en la que tuvieran lugar sacrificios humanos en la Hispania Céltica, como el vetón de Bletisama (Plut., *Quaest. Rom.* LXXXIII)?

Sea como fuere, la faceta infernal del primero de mayo también refuerza el juego antitético y a su vez simétrico con la fiesta de *Samain*, la opuesta en el calendario como inicio del ciclo de invierno. En la demonología medieval germánica era el momento en el que salía el *feralis exercitus* de los germanos, un ejército de muertos acaudillado por *Odín* o *Wotan* (Kershaw, 2000: 41) que se corresponde a los guerreros arios de la zona de Cracovia (Tac., *Germ.* 42, 5); también correspondía con la *noche de Valpurgis* y los estragos de seres infernales en varias regiones de Suecia, Bohemia, Silesia, Tirol, etc. (Frazer, 1922: 633 y 699). El cariz nefasto también se aprecia en España y Portugal en la necesidad de proteger las cosechas y de expulsar los seres malignos (*vid. infra*).

En la Península Ibérica el calendario católico tradicional celebraba en torno al inicio de mayo numerosas fiestas cuyo carácter cristiano quedaba subsumido bajo todo tipo de rituales sociales y de fertilidad en los que tampoco faltaban las hogueras<sup>1011</sup> (Fig. 256). La conmemoración de la concepción de la Virgen entre el 1 y el 3 de mayo fue instituida entre los siglos IX y X, cuando menos, sobre conmemoraciones tan arcaicas como la *Bona Dea-Maia*<sup>1012</sup> del calendario itálico y juliano (Ov., *Fas.* V 148; Macr., *Sat.* I 12, 21). Las *Floralia* dedicadas a Flora también se consideran un culto temprano itálico con objetivos semejantes, cuyos rituales muestran concepciones universales.

España y Portugal testimonian manifestaciones populares con tanta expresión y fuerza como San Jorge, San Marcos o los mayos, que plantean la presencia de otras divinidades diferentes a *\*Bel-*. De una parte, la fiesta del *Toro de San Marcos* se relaciona con *\*Band-*, y, como se ha tratado (*vid. infra* § 4.3.II.3.a.), muchas otras asambleas, ferias y fiestas mancomunadas se legitiman en torno a *Taranis*

1011 Desde las *cacharelas* o *laradas* de las tierras costeras del Noroeste de Galicia (González Pérez, 1983: 148) a las que se hacen en la Cruz de Mayo de la Meseta Sur e incluso en Andalucía.

1012 La *Bona Dea* romana es la diosa itálica equivalente a la figura céltica de *\*Bel-* en tanto que señora de los campos y la fertilidad. En el mundo mediterráneo se relaciona con divinidades como *Demeter*, *Ops*, *Fauna* o *Fatua* (Whatmough, 1931: 172 y s.).



Fig. 256- Fontanarejo (CR) inundado por el humo de las luminarias de romero que cada madrugada del 30 de abril conmemoran “cómo se luchó en la Edad Media contra la peste”.

y a las encinas que lo representan. Por tanto, el análisis comparativo del registro popular, de los textos grecolatinos y de las fuentes arqueológicas abre esta fiesta, en cierto modo de forma lógica, a un abanico de dioses o a teónimos diferentes de la misma divinidad en la Hispania Céltica. De otro modo, se trataría del mismo fenómeno que proponen Le Roux y Guyonvarc’h (1995: 203), según los cuales *\*Bel-* sería una supervivencia del aspecto más luminoso de *Lug*. A este respecto, las vestimentas blancas que cubrían el *maio* y la *maia* desde el Alentejo al Norte de Portugal (Veiga de Oliveira, 1984: 100), en las transierras madrileñas o en la Provenza, podrían no ser tanto un atuendo de pureza cristiana, sino que reforzarían el trasfondo mítico del color blanco como símbolo sagrado y de lo brillante.

Como en los casos anteriores, el calendario tradicional ha mantenido una fecha central (1/V) coincidente con el apogeo del antiguo festival de *\*Bel-* bajo rituales y creencias cristianas de especial relevancia. También se repite el fenómeno de adecuación de prácticas relacionadas con *el fuego de Bel* en otros santorales días antes y después de esta fecha. Los innumerables casos documentados muestran un claro y heterogéneo sincretismo que rebata cualquier postura escéptica<sup>1013</sup> y que constata la importancia de *\*Bel-* o de una festividad semejante en la Hispania Céltica. Las primeras efemérides destacables del calendario cristiano relacionadas con estos rituales hispanocélticos son San Jorge y San Marcos a finales de abril.

El culto a San Jorge (23/IV) en la Península Ibérica une a su faceta de santo de dudosa historicidad vinculado a deidades luminosas como *Lug* o *\*Bel-* (vid. *supra* § 4.3.II.3.a) todo tipo de rituales propiciatorios. El hecho de que en la zona de la antigua Celtiberia tengan lugar comidas campestres, romerías a ermitas<sup>1014</sup> o de que existan rituales má-

gicos ajenos a la leyenda oficial del santo comparte rasgos con el fondo profiláctico y de fertilidad que ofrecen las creencias y ritos de San Jorge recogidos por Sébillot (1904: 111), Frazer (1922: 173) y otros autores desde Inglaterra hasta Rusia<sup>1015</sup>.

El Arcipreste de Hita (Ruiz, *LBA* 1321) señala en el siglo XIV que «*El día de San Marcos, fiesta muy señalada, / hace la Santa Iglesia procesión muy honrada, / de las grandes del año, de cristianos loada [...]*», pero la mayoría de las conmemoraciones de San Marcos documentadas etnográficamente en España y Portugal no tienen nada que ver con el santo en sí mismo (Veiga de Oliveira, 1984: 224; Moya-Maleno, 2004b), sino que deben considerarse prácticas de superstición y de religiosidades no cristianas. Se trata de rituales propiciatorios en el éxtasis de la naturaleza e incluso, en el caso de los “toros de San Marcos”, con un claro trasfondo de divinidades prerromanas bien estudiado (Olivares, 1997; Moya-Maleno, 2004b).

Los refranes tanto de la montaña como de los valles de la Península Ibérica<sup>1016</sup> marcan el final de abril como momento de exuberancia de la Naturaleza y como hito para activar a plena potencia las faenas agroganaderas<sup>1017</sup>. En este contexto, la festividad del evangelista en la Península Ibérica implica la salida al campo de las comunidades rurales para celebrar el momento trascendental de la regeneración primaveral. En la Meseta Sur también se *ata el rabo* o *espanta*

cuatripartita del territorio (vid *supra* § 4.3.II.2.a, nota 795), a pesar de que la titular sea la Virgen, se acude en romería el 23 de abril para celebrar su patrón, San Jorge.

1015 Los peleles son sacrificados por fuego, arrojados a las aguas y/o colgados (Frazer, 1922: 731, *passim*) (vid. *supra* § 4.2.IV.4.b).

1016 Vid. *supra* § 4.1.III, nota 163.

1017 En las montañas se inicia la siembra de hortalizas y, en general, se renuevan las colmenas, se retoma la tala y el carboneo en los montes y se está a la expectativa de la maduración final del cereal para consumo humano, mientras que otros cereales para animales, como ciertas cebadas, comienzan a ser segados y acopiados para el futuro (Torres Martínez, 2011: 561-569).

1013 McCluskey (1998: 66) señalaba desacertadamente que *Beltaine* no tenía festivales cristianos claros.

1014 Véase que a la ermita de la Virgen del Buen Acuerdo, templo junto a la laguna de Gallocanta (Z) ya mencionado en relación a la división

al *Diablo* haciendo nudos en árboles y en el cereal ya crecido; se apedrean ciertos símbolos o se hacía sonar cencerros (Caro Baroja, 1974; Moya-Maleno, 2004b: 164 y ss.). Se trata de un ritual personal y de la comunidad en última instancia, pero no cívico, donde San Marcos aparece como propiciador y protector de la subsistencia de la comunidad.

La existencia de esta tradición en la Hispania Céltica plantea dos problemas. Uno es su presencia en zonas meridionales, como la Alpujarra (Moya-Maleno, 2004b: 177 y ss.), y la segunda, como ya apuntara J. Caro Baroja (1974: 77), es que fuera heredera de las *Robigalia* romanas (Var., *L.L.* VI 16; Plin., *N.H.* XVIII, 69; Ov., *Fas.* 4, 907). A este respecto, en algunos casos puede deberse a la Repoblación, mientras que el supuesto origen romano se podría explicar por un substrato indoeuropeo común con festivales coetáneos y semejantes. En ellos destaca la práctica de pasear por las calles a un toro “sagrado” que se amansaba milagrosamente y aportaba salud y prosperidad (Casas Gaspar, 1950; Caro Baroja, 1974, 1984a; Domínguez Moreno, 1987; Olivares Pedreño, 1997; Romero de Solís, 1998a y 2004).

Del *Toro de San Marcos* hay testimonios desde el siglo XVI y al menos hasta el XVIII a lo largo de un eje desde Zamora hasta la provincia de Huelva. Puede considerarse su área central la provincia de Cáceres, y se difuminaba entre las provincias de Badajoz y Salamanca<sup>1018</sup> (Caro Baroja, 1944; Domínguez Moreno, 1987: 55), aunque se documenta también en otras zonas de la Península Ibérica. El obispo de Salamanca denunció en el siglo XVIII la reiterada entrada de un toro en la parroquia de Torrijos (TO) en las vísperas de San Gil (1/IX), y las *Sinodales de Oviedo* de 1786 prohibían «*que en festividad ni en tiempo alguno se introduzcan semejantes animales* [buey o novillo] *en la iglesia*». Estos animales también eran llevados en procesión y visitaban hospitales y domicilios de enfermos (Casas, 1950: 228-229), como la “*Santa Vaca*” de Albaladejo (CR), la cual documenta el rito en el centro-Sur de la Península Ibérica.

A este respecto, el método etnohistórico y arqueológico de J.C. Olivares Pedreño ha profundizado en la conexión entre fuentes etnográficas y epigráficas en la Hispania Céltica, al observar la coincidencia de tal tradición popular con la presencia de la divinidad *Bandua* o de sus equivalentes *Cosú* y *Marte indígena* en la zona lusitana y en la Beturia. Así, la alusión a *\*Band-* también coincide con el trasfondo de encuentros, alianzas y anficionías relacionadas con *Beltaine* en la Europa Céltica. *\*Band-* se caracteriza como dios tutelar y protector de la comunidad en tanto que la congrega con lazos y pactos (Olivares, 2002: 151 y ss.) al modo de otras divinidades célticas (*vid. supra* § 4.3.II.3.a).

Según la tradición irlandesa, en esa fecha tenía lugar una gran asamblea supraterritorial y los días de Felipe y Santiago (3/V) se hacían intercambios de bienes y mercancías en honor a *\*Bel-* (García Fernández-Albalat, 1999b: 179). La reunión, como se ha señalado anteriormente, es momento de juicios, y así se refleja en las míticas luchas ordálicas que relatan los *Mabinogi* y por las cuales se resolvían graves disputas de la comunidad (Fernández Nieto, 2005: 608 y s.)<sup>1019</sup>.

En el calendario ritual de la Península Ibérica, en el **primero de mayo** o sus días adyacentes tienen igualmente lugar fiestas comunales, la elección de magistrados<sup>1020</sup>, la renovación de los pactos intercomunitarios y la exaltación del vigor natural: son distintas manifestaciones que ayudan a comprender un pasado prerromano polimórfico en torno al concepto de regeneración social y de la naturaleza. Un testimonio relevante son los santuarios supracomunales vinculados a hierofanías marianas sobre el *Quercus*, el árbol soberano del mundo céltico. La Virgen de Cortes (Alcaraz, AB), de la Carrasca de Villahermosa (CR) y de Bordón (TE) o la Virgen de Inodejo (Las Fraguas, SO) (Aldea, 1972; Sánchez Ferrer *et alii*, 1995: 62) deben relacionarse con el calendario de la Edad del Hierro con independencia de la existencia de elementos prerromanos en tales ermitas (*vid. supra* § 4.3.II.3.a § *Taranis*).

Otro importante rito de origen prerromano es la tradición bien conocida del *mayo* o *pinheiro* (Caro Baroja, 1979b: § II). Se trata principalmente de un tronco que es sacado del monte, que se planta en algún lugar central para la comunidad y en torno al cual se realizan diversos rituales. El hecho de que algunos de estos mayos permanecieran enhiestos hasta el solsticio de invierno siguiente, como en la aldea oscense de Allué –hoy despoblada (Satué, 1991: 153)–, evidencia el marcado cariz de ciclo temporal de esta tradición.

Siendo la interpretación del *árbol de mayo* similar a la de las cofradías (*vid. infra* § 4.3.II.4.b) –y en coincidencia con las polimórficas tradiciones de mayo en Irlanda y el resto de Europa (Frazer, 1922: 155-164; Giraudon, 1997: 30)–, los distintos significantes que manifiestan los *mayos* y *mayas* de la Península Ibérica también remiten a una diversidad convergente que tuvo que darse en la Hispania Céltica. Es por ello que, aun conociéndose las principales variantes en España y Portugal (Caro Baroja, 1979b: § III-VI; González Pérez, 1983: 150; *Id.*, 1997; Veiga de Oliveira, 1984: § 8 y 9; González Casarrubios, 1985: 66; Plaza, 1990; Del Estal, 2005: 49; Bustio y Casado, 2006: 235), es necesario crear cartografías representativas de su distribución:

- Árbol que se planta<sup>1021</sup>.
- Enramadas<sup>1022</sup>.

1018 El ritual quedó registrado hacia 1555 por el Doctor Laguna y, a finales del siglo XVI, por las quejas de Clemente VII, así como por las del Padre Feijóo en 1736 (Caro Baroja, 1974: 83-90). Tómense como referentes geográficos Guijo de Coria (CC) y Alosno (HU), aunque el listado se encuentra detallado en Moya-Maleno (2004b: 177).

1019 *Vid.* nota 617.

1020 Véase la mencionada elección de los dos *fabriqueros* en las cuadrillas de Orduña (BI) (Orella, 1985: 356 y s.) (*vid. supra*).

1021 *Vid. infra* § 4.3.II.4.b.

1022 Ramos confeccionados con distintas ramas vegetales que



- Emparejamiento de jóvenes como *mayo* y *maya*.
- Jóvenes varones que rondan a las damas y las canciones que cantan.
- El pelele que se ajusticiaba públicamente<sup>1023</sup>.
- La figura, oveja, *Maio moço*<sup>1024</sup> (Port.) o mujer *maya*<sup>1025</sup> engalanada con vegetación.
- El joven que, elegido por su comunidad durante la fiesta, tenía atributos especiales.

Las fiestas de mayo, aun las aparejadas a las de la Cruz, eran consideradas profanas y paganas. Las festividades relacionadas con las calendas de mayo ya aparecen denunciadas en el Concilio de Elvira, hacia el 300-324 d.C., y las condenas continuaron, como reflejan *Las Partidas* del siglo XIII y su consideración diabólica e idólatra en Portugal en 1385 bajo Juan I. La tradición pagana continuaba a mediados del siglo XVIII, como demuestra la prohibición episcopal en el valle de los Pedroches (CO), y también Carlos III y Carlos IV las prohibieron (Caro Baroja, 1979a: 63; Veiga de Oliveira, 1984: 111; Rodríguez Becerra, 1999: 52). En Europa son bien conocidas estas variantes (Frazer, 1922: 155-168).

Sin embargo, apenas hay datos arqueológicos y literarios en la Hispania Céltica sobre cantos, emparejamientos o consideraciones especiales de los jóvenes varones y mujeres en los días de *Beltaine*, tal como arriesgaban López Cuevillas y V. Risco. Sólo la referencia gala a la construcción y quema de muñecos (Str., *Geog.* IV 4, 5→) y los sacrificios que transmiten Plutarco (*Quaest. Rom.* LXXXIII) y el escolio de Berna a Lucano (*Phar.* I 445→, en Usener, 1967: 32) se pueden poner en relación indirecta con los “sacrificios” de peles (vid. *supra* § 4.2.IV.4.b).

\*

Los días posteriores al primero de mayo en la Península Ibérica y Europa también están vinculados en el calendario prerromano y tradicional al inicio del ciclo de verano, lo cual podría evidenciar la pervivencia de esta celebra-

adornaban casas, carros, barcos, etc. de España y Portugal (Frazer, 1922: 153; Caro Baroja, 1979b: 190 y ss.; Veiga de Oliveira, 1984: 97 y ss.).

1023 Por ejemplo, en el municipio orensano de Entrimo el *maio*-pelele se ahorcaba en el *mayo* (González Pérez, 1983: 150). En el otro extremo de la Península Ibérica, en Alhama de Murcia, también se denomina *mayo* a un pelele similar (Ramírez y Chumillas, 1993).

1024 El nombre denominaba al mozo vestido con plantas que cantaba para recoger dinero en tierras de Vila Real, Braganza o en la Beira Alta, pero también era frecuente en otras zonas como Ribadavia (OR), Monforte de Lemos (LU) o Villafranca del Bierzo, en León (González Pérez, 1983: 150; Veiga de Oliveira, 1984: 98 y ss.). En otras partes de Galicia el *Rey Mayo* sustituía a Dios.

1025 Desde el siglo XIII hay composiciones alusivas a *La Maya* en la Península Ibérica, si bien uno de los testimonios más famosos es la descripción de Rodrigo Caro en el siglo XVI de la *Maya Reina* a la que acompañan y sirven (Caro Baroja, 1979b: 52 y ss.). Esta versión de la fiesta aparece especialmente en la vertiente Sur del Sistema Central, como en la zona de Madrid (Colmenarejo y Fernández, 1989: 106 y ss.), Guadalajara (González Casarubios, 1985: 71) y la Extremadura hispano-lusa, como Olivenza, Elvas y Almodóvar, hasta el Algarve (Veiga de Oliveira, 1984: 100). El *maio* como figura cónica adornada con vegetación aparece en Galicia (González Pérez, 1983: 150), pero parece ser una derivación u otra forma del poste de mayo.

ción en distintas fechas cristianas o, directamente, de un triduo hispanocéltico paralelo a las *Tres Noches de Samain*. Como en otras tradiciones europeas<sup>1026</sup>, unas se asimilan a Santiago el Menor, llamado *el Verde*, mientras que otras, como los jóvenes-*maios* gallegos, se asemejan por enramar su cuerpo (González Pérez, 1983: 150). Análogamente, en esta jornada son mayoritarias las que rememoran la Santa Cruz. Sin olvidar el origen cristiano del símbolo, Caro Baroja (1979b: 85 y ss.) señaló que se trata de una evolución del árbol de mayo y de las hogueras de *Beltaine*. Los paralelos con el tránsito entre los fuegos de *Bel* en Irlanda y la consideración de su humo como profiláctico para animales y los enfermos son evidentes (García Fernández-Albalat, 1999b: 179; Armao, 2002 y 2006: § 1.3.1). En la tradición gallega, así como en otras centroeuropeas (Guesquin-Barbichon, 1981: 229 y ss.), el 3 y el 8<sup>1027</sup> de mayo eran, respectivamente, los días en los que las cosechas corrían más peligros (Taboada, 1949: 121).

#### Fiestas móviles y solsticio de verano

Dentro del calendario litúrgico cristiano de la Península Ibérica hay otras celebraciones móviles dependientes del ciclo pascual, como la *Pascua de Resurrección*, la *Ascensión de Jesucristo* y *Pentecostés*, pero cuyas características remiten a los mismos esquemas de fiestas ígnicas, de renovación de los pactos intercomunitarios y de manifestación del vigor de la sociedad.

La **Pascua de Resurrección** es una de las fechas sincréticas que deben tenerse en cuenta para reconstruir el calendario hispanocéltico. Según el *Antiguo Testamento* se conmemoraba el inicio del éxodo hebreo de Egipto con Moisés, pero pasó a ser la de la muerte y resurrección de Cristo (Merdrignac, 2001: 173). Si la efeméride se analiza desde su último significado se está remarcando un cambio de ciclo. Ya en el siglo VII San Gregorio Magno interpretó que la muerte de Jesucristo simboliza el fin del invierno y que la Pascua da paso a la resurrección del hombre nuevo y a la purificación de los pecados (*Ibid.*, 2001: 166). Por ello, en la Península Ibérica se asociaba al sacrificio de peleles<sup>1028</sup>, cuya trascendencia ya ha sido comentada (vid. *supra* § 4.2.IV.4.b).

La movilidad del día de Pascua de Resurrección permite observar la continuación de los ciclos cuadregesimales prerromanos, ya que se establece respecto al equinoccio de primavera (21/III). La *Luna Pascual* es la primera Luna llena de primavera y marca el resto del calendario cristiano. Aunque Beda explicó en los siglos VII-VIII el porqué de esta decisión<sup>1029</sup> (Merdrignac, 2001: 164), lo cierto es

1026 Frazer (1922: 161) y otros autores (Caro Baroja, 1979b: 49) se refieren a *Jack in the Green* en poblaciones inglesas e irlandesas y a *Woldmann*, su equivalente en tierras austríacas. La efeméride de Santiago *el Verde* cambió del 30 de abril al 3 de mayo (Rodríguez Becerra, 1999: 46).

1027 Día de la revelación del Arcángel San Miguel (Montes, 2001).

1028 Se distribuyen por gran parte central y septentrional de la Península Ibérica. Para más ejemplos de España véase Arco *et alii* (1994: 312 y ss.) y para los de gran parte del Norte portugués, Veiga de Oliveira (1984: § 6).

1029 El inicio de la Pascua de Resurrección no estuvo unificado en los

# Año Eclesiástico

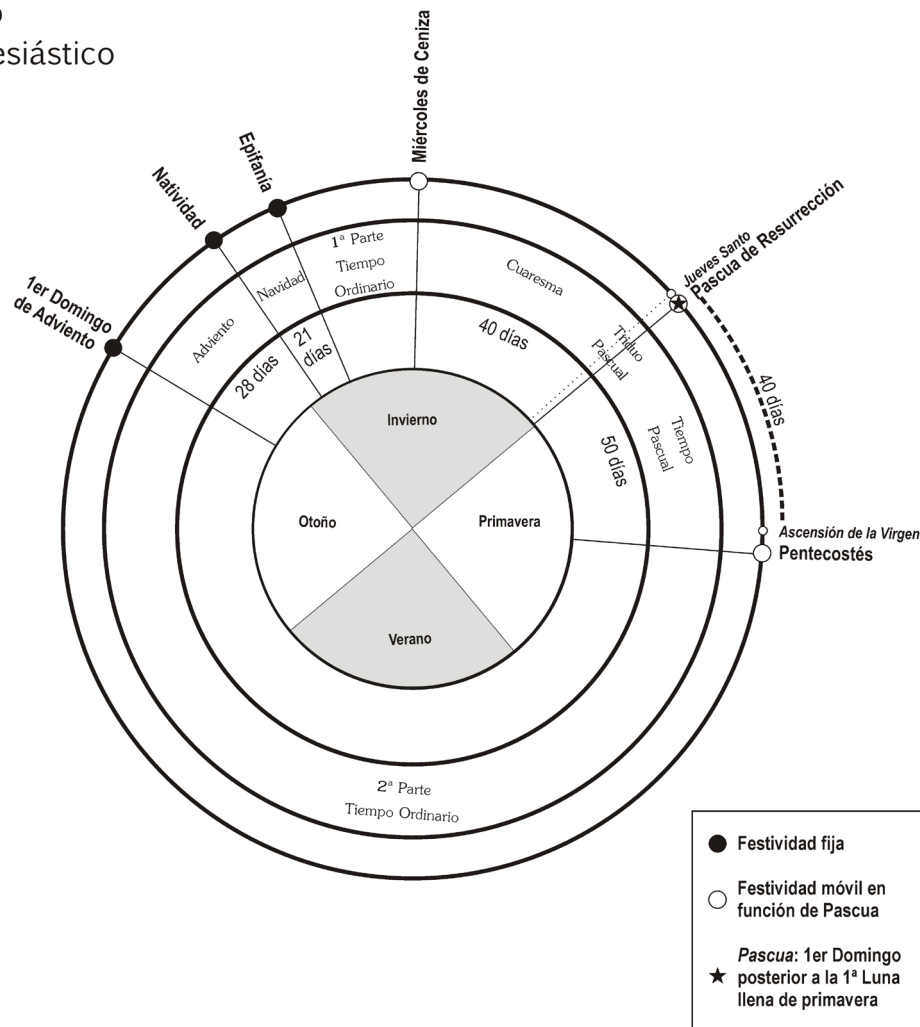


Fig. 257- Principales efemérides y ciclos del calendario católico fijo y móvil: posibilidades calendáricas de Pascua y Ascensión.

que cuando el *Día de Resurrección* discurre lo más cerca posible del equinoccio primaveral, el ciclo de 40 días posterior finaliza en los primeros días de mayo, esto es, en *Beltaine* (Fernández Nieto, 2005: 604) (Fig. 257).

Por esta razón, resulta relevante la adecuación de los periodos cristianos a la tradición prerromana cuadregesimal, como sucede con la institución de la festividad de la **Ascensión de Cristo**. Esta conmemoración fue favorecida entre los siglos IV y IX para absorber la costumbre de finalizar el ciclo de Pascua diez días antes de lo previsto, que se aprecia en Europa, y que ya denunciara el Concilio de Elvira –c.XLIII– de la Península Ibérica a principios del siglo IV (Salaville, 1929: 269). El ciclo pascual debía clausurarse solemnemente en *Pentecostés*, a los 50 días del *Domingo de Pascua o de Resurrección*, pero se cerraba popularmente a los 40 días, siguiendo tradiciones verná-

culas (*vid. supra* § 4.1.III). No es casualidad que cuando el *Día de Resurrección* tiene lugar cerca del equinoccio primaveral, como hemos señalado, la Ascensión coincide con *Beltaine*. En otros casos, se propició adecuarla a fechas relevantes cercanas, como el *Dia da Espiga* en el Sur de Portugal (Veiga de Oliveira, 1984: § 10) o la de *Pentecostés* (Salaville, 1929; Caro Baroja, 1979b: 198) (Fig. 258).

En esta línea, las aportaciones de F.J. Fernández Nieto (1997) han sido fundamentales para constatar la pervivencia de rituales de federación celtibérica al inicio del ciclo de verano. En su estudio de las ceremonias de la ermita de Santerón (Algarra, CU) y de *La Caballada* de Atienza (GU) ha relacionado las fiestas con fuentes clásicas, con su etimología y con la Historia de las Religiones. La reducción de este ritual a los títos (Fernández Nieto, 1997: 199) es una precisión más, pero interesa destacar la asociación de ambas celebraciones al primero de mayo gracias a una metodología etnoarqueológica (Fig. 258).

Los elementos analizados son muy significativos. *La Caballada* ofrece lances y rituales propios de la Hispania

calendarios cristianos hasta la Alta Edad Media. De hecho, uno de los pulsos por el cómputo del tiempo que mantuvo la Iglesia romana con otras iglesias nacionales en el siglo VII-VIII fue con la iglesia bretona y britana por el denominado “rito celta”, donde la defensa de su tradición ocultaba la independencia del control desde Roma (Merdignac, 2001).

Céltica, como a) la plantación de una pértiga o *árbol florido* a modo de mayo frente a la ermita de la Virgen de la Estrella (Layna, 1945: 391; Vega García, 2002); b) la celebración de un banquete sagrado; c) las carreras y bailes agonísticos; y d) la leyenda de giros circunambulatorios de los jinetes alrededor de la Virgen (Layna, 1942: 500; Moya-Maleno, 2010). Además, como se ha señalado anteriormente (*vid. supra* § 4.2.IV.3 y 4.3.II.3.a § *Cernunnos*), el día de *Pentecostés* y el lunes siguiente son denominados en Atienza como días *del sege* y *de la cernina* en referencia al día de exaltación/victoria de la naturaleza o de *Beltaine* (Celt. \**seg-* ‘victoria’) y a la consiguiente asamblea jurídica anual presidida por *Cernunnos*, divinidad relacionada con los pactos y con la fertilidad (Bober, 1951: 26 y s.; Fernández Nieto, 1997: 193 y ss.; Olivares, 2002: 214).

También hacia *Pentecostés* y en el Norte de Guadalajara tenía lugar la subida a la ya mencionada ermita de la sierra de Alto Rey de devotos de toda la comarca (Balbín *et alii*, 2007: 91 y ss.). Esta inhóspita cumbre albergaba la *feria de la Iguala o de Cambios* (Anónimo, 1886: 10; Herrera, 1974: 61) en un contexto supracomunal y bajo la advocación de un genérico Cristo denominado “*Santo del Alto Rey*”. El significado de *Iguala* —«*composición, ajuste o pacto en los tratos, compras o ventas*» (*Diccionario de Autoridades*, 1734)— enfatiza la tradición prerromana de reuniones anfictionicas y ferias bajo divinidades masculinas que tutelaban y garantizaban los pactos y contratos (García Fernández-Albalat, 1999a: 41; Olivares, 2002: 186).

\*

Hacia el 15 de mayo, para **San Torcuato**, se documentan celebraciones semejantes en ciertas zonas rurales de la Península Ibérica que aportan rasgos al conocimiento de la Hispania Céltica<sup>1030</sup>. De acuerdo con L. Castro (2001), y al menos en el área galaica, el culto del Varón Apostólico está asociado a rituales anfictionicos y de fertilidad de carácter prerromano, como revela su propio nombre (*vid. supra* § 4.3.II.3.a). Si bien Castro (2001: 228 y ss.), y otros autores como McCluskey (1989: 6 y ss.) se inclinan por su identificación con otras divinidades, las orientaciones arqueoastronómicas y su posición en el calendario tradicional, a una quincena, lo relaciona con *Beltaine*.

En este sentido, uno de los ejemplos que mejor muestra la relación entre San Torcuato y el ciclo de *Beltaine* es la referencia topoastronómica entre el monte homónimo en Orense (Amoreiro-Punxin) y el cercano santuario-observatorio de *O Raposo* (Santos y García Quintela, 2008). La ermita de la cumbre (550 m.s.n.m.), que marca una división cuatripartita del territorio, albergaba una reunión anual de las parroquias vecinas, con circunambulaciones y ritos de

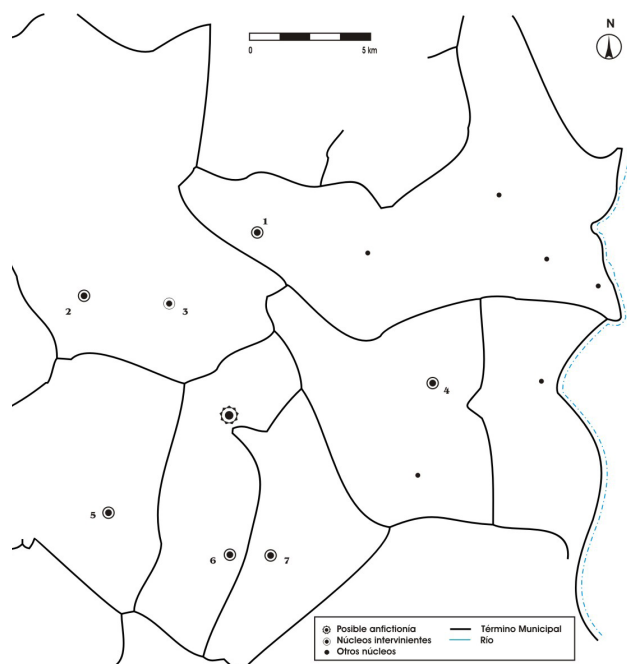


Fig. 258- Ubicación de la ermita de Santerón (CU) como lugar de referencia en el centro de una meseta.

fertilidad (Balbín *et alii*, 2007: 95 y ss.), lo que se asemeja a otras pervivencias de *Beltaine* en la Hispania Céltica (Figs. 217 y 259).

\*

Las tradiciones populares en torno al solsticio de verano (21/VI) constituyen otro importante grupo de manifestaciones para reconstruir el calendario, los ritos y creencias de la Europa Céltica. Antes de abordar la fecha de **San Juan** (24/VI) hay que referir celebraciones previas que comparten rasgos, como el día de **San Antonio** (13/VI), celebrado en Las Hurdes (CC) con bailes alrededor de “postes de mayo” ardiendo (Barroso, 1982: 92)<sup>1031</sup>.

Los 40 días que separan aproximadamente el solsticio de *Beltaine* y *Lugnasad* permiten desligarlo del festival céltico de mayo y remarcar su relevancia en el ámbito indoeuropeo. Sin embargo, como ocurre en el equinoccio de primavera, existe cierta tendencia a minusvalorar el solsticio frente a los festivales intermedios que marcan el inicio y fin de los ciclos sombríos y luminosos. Además de la fuerza de los grandes festivales, la errónea identificación de San Juan/S. *João* y otras prácticas perisolsticiales con *Beltaine* se debe al desarrollo similar de reuniones comunales y de rituales profilácticos y de fertilidad ligados al fuego: mozos, hogueras, enramadas e, incluso, el *árbol de mayo*<sup>1032</sup> (Veiga de Oliveira, 1984: § 11 y 12; Alonso Ponga, 1984: 67; Caro Baroja, 1979b: § 14 y ss.; *Id.*, 1984a: 24 y ss.).

Por ejemplo, la asamblea medieval en la *Tynwald Hill* de

1030 San Isidro, según Fernández Martínez (1999) y Fernández Montes (2001), tiene un carácter sincrético relacionado con la santidad musulmana. Su figura y fiesta campestre fue potenciada junto a la capitalidad de Madrid y especialmente durante el régimen franquista. A partir de 1941 la *Sección Femenina* lo propuso como modelo de varón rural (Marías, 2006).

1031 Se conocen hogueras de Santo António en Lisboa desde principios del siglo XIX (Veiga de Oliveira, 1984: 124, nota 11), pero al tratarse de la capital no se ha de considerar para este estudio.

1032 Nótese que el árbol de mayo se denomina en ciertas zonas de la sierra de Francia (*SA sanjuán* (Puerto, 1994).





Fig. 259- Romería de San Trocado-Torcuato (San Amaro-Punxín, OR) el 15 de mayo de 2005. El monte está situado entre cuatro parroquias (Eiras, Las, Layas y Ourantes) y la capilla del santo está rodeada de varias cazoletas y junto a un altar rupestre, cuando menos, de la Segunda Edad del Hierro.

la Isla de Man tenía lugar en torno al solsticio de verano (Caldwell, 2003: 70 y s.), y en la *Trómenie* de Locronan la fiesta de *Beltaine* corresponde exactamente a la estación séptima, dedicada a San Juan Bautista (Laurent, 1997: 100). Pero D. Laurent señala que en Bretaña hay *árboles de mayo* que se plantan el primero de mayo y son retirados y quemados en hogueras para San Juan, lo que muestra un sólido ciclo interno entre ambas fiestas del que ambas salen reforzadas. Además, es evidente que una forma de predecir los cuatro grandes festivales sin cálculos astronómicos complejos son los ejes solares que establecen los solsticios y los equinoccios. Esto mismo se deriva de la orientación topoastronómica de elementos específicos de los santuarios célticos, como el poste que apuntaba hacia el Sol del mediodía del solsticio de verano en el *viereckeschancze* de Holzhausen, en Múnich (Schwarz, 1975: 345).

Antes de que Eligio de Noyon (c. 588-659) condenara a los que celebran el día de San Juan con cantos y danzas (McCluskey, 1998: 46-48), el Papa Julio I (337-352) consideró que San Juan y el mismo Cristo habían nacido en el solsticio porque no había más *Sol de Justicia* que Él (Botte, 1932: 32 y s., 62 y s. y 91 y s.; McCluskey, 1998:

26) En este día, el Sol, se equiparara o no a una divinidad suprema, era el referente principal de las sociedades tradicionales. En Galicia se creía que el Astro Rey bailaba esa mañana (Taboada, 1949: 113) y en Argamasilla de Calatrava (CR) el ruido de los jóvenes con cencerros en la espalda servía para despertar a San Juan en la noche de su onomástica (Acosta, 1998: 343). Esta última tradición parece reflejar un relato escatológico, puesto que si no lo despertaban se podría «juntar el cielo con la Tierra» (vid. *supra* § 4.3.I.3)<sup>1033</sup>.

El Sol, la Luna y el aire de la mañana de San Juan auguraban la meteorología del año venidero en el Campo de Calatrava (Pozuelo, 1989). En cuanto a la práctica de prender hogueras en la Península Ibérica<sup>1034</sup>, existen abundantes

1033 El opuesto sosticial a San Juan, Navidad, también tiene rituales similares en la Península Ibérica. Los jóvenes de Montemayor del Río (SA) se dirigían en la mañana de Navidad hacia la Peña del Almirel para *jurear* –relinchar– y tocar cuernos, caracolas, cencerros, etc. (Puerto, 1994).

1034 En el Santuario de la Virgen del Corpiño (Lalín, PO) como en el resto de la geografía gallega se encendían *cacharelas* (Taboada, 1949: 113). Para una rápida visión de las *fogueiras* y otros ritos de *S. João* en Portugal véase C. Basto (1934) o E. Veiga de Oliveira (1984: 132-137); en Cataluña, Caro Baroja (1979b: 146 y s.); en Valencia; y en Andalucía,

paralelos con el mundo gaélico (Guibert de la Vaissière, 2003: § VII-IX) o francés (Van Gennep, 1999: § IV), por ejemplo. La utilidad del fuego para propiciar al Sol es la misma que la de las hogueras del ciclo de invierno, y a este respecto la mitología escandinava muestra de forma nítida que las hogueras del solsticio de estío “dan fuerza al Sol” (Mogk, en Taboada, 1949: 113). La utilidad salutífera tradicional del fuego durante la víspera y el amanecer permite inferir en la Hispania Céltica rituales de salto de hogueras<sup>1035</sup>, guiar los ganados entre candelas<sup>1036</sup> o agones, o incluso caminar directamente sobre sus ascuas y cenizas, como sucedía en el conocido paso del fuego de San Pedro Manrique (*vid. supra* § 4.2.IV.3), en Galicia, Pirineo aragonés y otros lugares (Taboada, 1949: 113; Caro Baroja, 1979b: § 18; Veiga de Oliveira, 1984: 132 y ss.; Flores, 2000: 264).

Otro ejemplo de la importancia del solsticio de verano es su celebración en *Al-Ándalus*, y que los últimos hispanomusulmanes llevaron al Norte de África los rituales de San Juan o ‘*Ansara*’ (Granja, 1969: 18). Los sabios hispanoárabes, como Ibn Habib del siglo IX, mandaban no regar las casas ni bañarse en el día de la ‘*ansara*’ (*Ibid.*: 50), lo que indica la pervivencia en este contexto islámico de tradiciones populares que incluso en el cristianismo oficial eran consideradas supersticiones.

Los ritos de San Juan traen a colación en el mundo céltico que, a diferencia de lo que ocurre en *Beltaine*, el solsticio de verano tiene rasgos tanto ígnicos como acuáticos. El contacto con el agua en las primeras luces del alba se documenta etnográficamente desde Galicia a Andalucía y el Algarve, y desde Irlanda a Alemania. Este ritual propiciaba la purificación y la fertilidad integral de todos los ámbitos de las sociedades agroganaderas: enseres, viviendas, tierras, ganado, hombres y, muy especialmente, mujeres. En Sertã (*P-CB*) o en las comarcas de Sanabria (*ZA*) y de la sierra de Francia (*SA*) se sacaban todos los animales y ropas a la calle/ventanas para que cogieran el rocío sanjuanero y las personas se lavaban con agua recién traída o de donde la hubiera (Caro Baroja, 1979b: § 19; Veiga de Oliveira, 1984: 121; Jimeno Jurio, 1987: 22 y s.; Puerto, 1994; Del Estal, 2005: 49). A este respecto véase también el estudio de F. Alonso Romero (2006) acerca del trasfondo céltico de algunas de estas creencias relacionadas con el primer agua del día.

En Garcibuey, antes de salir el Sol, buscaban agua de

nueve fuentes distintas y se guardaba en casa para remedios (Puerto, 1994). También, relacionadas con los novenarios (*vid supra*), están las nueve olas propiciatorias que recibían las mujeres en las playas de la Lanzada (Sangenjo, *PO*) y de Oporto para evitar la esterilidad (Alberro, 2005b). El baño femenino también era propiciatorio en São Barolomeu do Mar (Esposende, *P-BG*), así como remedio en el río de Fuencaliente (*CR*) o en el Guadiana a su paso por Mértola (*P-B*) (Veiga de Oliveira, 1984: 139 y ss.; Espíritu Santo, 1990: fig. 29; Acosta, 1998: 344). Esa misma mañana también se podía conjurar contra granos o tumores de forma doméstica, como en Villahermosa (*CR*), lavándose con agua del pozo (Nieto, 2003: 405).

La multiplicidad de ritos acuáticos que se asocian al día de San Juan dan la clave para conocer la divinidad que tutelaba la efemeride en la Hispania Céltica. Esta divinidad era semejante a \**Bel-*, si no esta misma, porque si bien los atributos luminosos y acuáticos son aparentemente contradictorios, en la cosmología indoeuropea queda bien constatada esta bipolaridad, así como en la propia etimología acuática de *Belinus* (De Bernardo, 2003a).

Asimismo, la conocida difusión de creencias populares basadas en brujas, moras, *lavandeiras* y encantadas en general relacionadas por hechizo, maldición o ahogamiento con estanques o cursos de agua (Díaz González-Viana, 1981a; Alonso Ponga, 1981c; Veiga de Oliveira, 1984: 129 y ss.; Flores, 2000: 264; Pena, 2001: 44 y ss.; Tenreiro, 2002; Alonso Romero, 1998 y 2004b; Puerto, 2006: 145 y ss.) inciden en las características acuáticas, luminosas e ígneas ligadas al solsticio de verano. No en vano, el nombre de *xanas* con el que se denomina a estas encantadas en buena parte del Noroeste de la Península Ibérica deriva del de *Juanas* por ser el principal día en el que cobran protagonismo (Ibero, 1945).

En esta línea, los rasgos infernales del ciclo tradicional de mayo-solsticio de verano tienen su correspondencia con el ciclo *Samain*-solsticio de invierno. Las encantadas y seres míticos de la noche de San Juan destacan también por poner en contacto el mundo de los vivos y el subterráneo. Estos personajes, incluso las gallinas míticas que ponen huevos de oro (Flores, 2000: 264) y las gallinas y polluelos anteriormente referidos (Tenreiro, 2002), se encuentran normalmente encerrados en roquedales, megalitos o montes cercanos, y están ligados al tesoro mítico que supone adentrarse en el propio mundo subterráneo donde viven el resto del año (*vid. supra* § 4.3.II.1, notas 751-753 y § 4.3.II.2.b). Recuérdese también el mencionado conjuro de los pastores de Borrenes (*LE*) para que San Juan, a lomos de su caballo blanco, volviera del Más Allá para matar la niebla del solsticio de verano (Alonso Ponga, 1981c: 21).

En definitiva, las creencias y rituales relacionados con la efemeride de San Juan aportan al conocimiento de la Hispania Céltica ritos de plenitud y luminosidad del ciclo de verano en torno al solsticio. Del mismo modo, una extensa

Romero de Solís (1997: 18).

1035 En una carta de Alfonso V de Portugal datada en 1451, se señala explícitamente la costumbre de saltarlas en vísperas de San Juan. Esta costumbre era muy frecuentes en la zona de Tras-os-Montes, aunque también en Beira (Veiga de Oliveira, 1984: 132 y s.). Para ampliar esta cuestión en la Península Ibérica, véase J. Caro Baroja (1979b: § XVIII), dedicado a las hogueras y fuegos solsticiales.

1036 En Turquel ahumaban el ganado entre hogueras de San Juan para revigorizarlo (Veiga de Oliveira, 1984: 134), del mismo modo que sucedía en las Islas Británicas hacia el primero de mayo (García Fernández-Albalat, 1999b: 179).



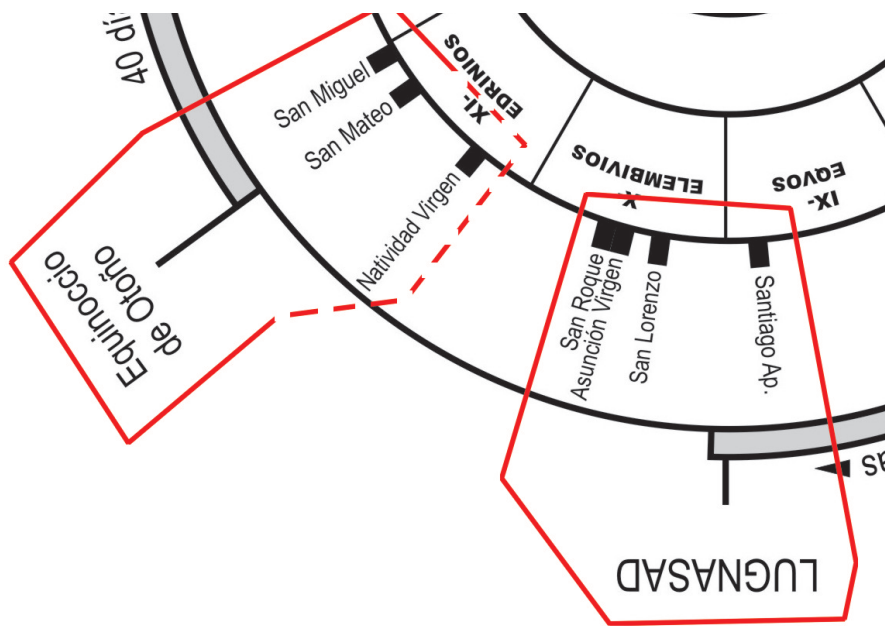


Fig. 260- Ciclo de Lugnasad a través del calendario tradicional de la Península Ibérica.

mitología popular relacionada con el inframundo establece en el ciclo de *Beltaine*-solsticio el vértice complementario al ubicado en *Samain* y las últimas semanas del calendario tradicional, lo que muestra un esquema bipolar propio de la mentalidad céltica (Rees y Rees, 1961: 83 y ss. Benveniste, 1969: 345; Sterckx, 2003). Los rasgos brillantes y acuáticos de tradiciones y leyendas y de los testimonios mitológicos y arqueológicos de la Hispania y la Europa Céltica indican la tutela principal de estos momentos de divinidades con cualidades similares a *Apolo Belenos-Minerva Belisama*. Esta hipótesis alude tanto a sus vertientes masculinas y femeninas como a la posibilidad de que fueran facetas concretas de una divinidad superior tipo *Lug* o *Taranis*.

#### *Lugnasad y el ciclo de otoño*

Aproximadamente 40 días después del solsticio de verano tenía lugar en las comunidades de la Europa Céltica el cuarto gran festival anual, dedicado a *Lugus*, cuya pervivencia quedó en el *Lugnasad* irlandés. Esta denominación procede del calendario medieval irlandés<sup>1037</sup> y significa etimológicamente ‘asamblea de *Lug*’ (Le Roux y Guyonvarc’h, 1995: 113). Aunque la fiesta estuviera presidida por una divinidad superior y polifuncional del panteón céltico, se trata de la festividad peor conocida. Siguiendo el calendario cuadregesimal, la fiesta coincidiría con los primeros días del mes de agosto de nuestro almanaque actual, lo cual nos sitúa ante una época agroganadera de recogida de cereales, pastos y forraje silvícola para hombres y animales (Torres Martínez, 2005) (Fig. 260).

Los rasgos mitológicos de *Lug* que ofrece la tradición

<sup>1037</sup> El término irlandés antiguo *Lugnasad* presenta otras grafías y nombres de raíz celta: Gael. *Lughnasa*, *Lughnasadh*, *Lunaza*; E. *Lūnasdain*, *Lūnasdal*, *Lūnasduinn*; Manx *Laa Luanistyn*, *Laa Luanyis*. Más cuestiones lingüísticas en Le Roux y Guyonvarc’h (1995: 203 y ss. con refs.) y MacKillop (1998: § ‘*Lughnasa*’).

irlandesa y los fenómenos de sincretismo romano y cristiano permiten comparar las fiestas tradicionales de los primeros días de agosto y aportan, al menos, una visión general de este momento en los rituales de la Céltica. *Lug* es una divinidad politécnica, inventora de todas las artes y de carácter dual, pues es tan celestial como infernal (vid. *supra* § 4.3.II.3.a).

Desde otro punto de vista, según Le Roux y Guyonvarc’h (1995: 127) y García Quintela y Santos (2008: 283), la trascendencia mítica de la fiesta deriva de sus rasgos de festival de la realeza: la divinidad mayor *Lug* preside como soberano una fiesta divina y de obligada devoción, que protege de las calamidades y garantiza la paz. De hecho, *Lugus* ha sido asimilado en las tradiciones de la Europa Atlántica

a varios reyes y santos (O’Rian, 1977; Laurent, 1997: 93; McCluskey, 1998: 66-75) cuyas fiestas, celebradas a principios de agosto, también se caracterizan por el afán de preservar las cosechas (MacNeill, 1962; Guibert de la Vaissière, 2003: 355 y ss.) y propiciar las alianzas de matrimonio y de amistad (Marco Simón, 1986b; García Fernández-Albalat, 1999b: 179). De ahí que bajo la protección de *Lug* se celebraran asambleas en las comunidades célticas. Así se constata en el mencionado *Concilium trium Galliarum* de *Lugdunum* (Audin, 1962; Le Roux, 1962: 638 y ss.). Otra procesión similar en Irlanda –la *Croagh Patrick*–, igualmente consagrada al santo principal de la isla, repite el esquema de asamblea bajo una divinidad suprema (Laurent, 1997: 100 y s.).

La amplia distribución insular y continental de los rasgos del festival de *Lugnasad* permite inferir que la fiesta se enraíza en el pasado indoeuropeo. Por consiguiente, la celebración tradicional del *Ferragosto* italiano para proclamar las cosechas se ha de considerar originaria de la Roma Arcaica. Según Kruta y Bertuzzi (2008: 18 y 73) su fecha actual del 15 de agosto podría estar orientada arqueoastronómicamente en la Edad del Hierro hacia el orto heliaco de *Sirio*.

En la Hispania Prerromana, los indicios arqueológicos del culto a *Lug* y de distintos cultos cristianos y rituales semejantes a los documentados en la Europa Céltica permiten deducir la presencia de festivales con una simbología similar entre los grupos hispanocélticos. La presencia de esta divinidad es indiscutible según los testimonios epigráficos, toponímicos y etnonímicos desde la Celtiberia a la *Gallaecia* (Olivares, 2002), por lo que es lógico pensar que su advocación iría asociada a conmemoraciones y celebraciones en su honor.



F. Marco (1986b: 752 y s.) ha considerado que la mención en el santuario prerromano de Peñalba de Villastar (TE) a *Lugus* y al término *eqveisvique* prueba una fiesta equivalente a *Lugnasad* en la Celtiberia. Esta inscripción de finales del primer milenio aúna la alusión al dios y al mes *eqvos* del calendario galo de Coligny, aproximadamente el mes de julio (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 67 y ss.; McCluskey, 1998: 55; Carrillo, 2003: con refs.). Se trata de un interesante testimonio coetáneo que relaciona la divinidad céltica, el calendario y su santuario en la montaña de Peñalba, por lo que las particularidades de la inscripción tampoco pueden excluirlo<sup>1038</sup>.

Al igual que hacia *Samain* se aprecian sacrificios de suidos en relación a *Lug*, a la *Lugansad* de la Hispania Céltica podrían atribuirse algunos depósitos arqueológicos de caballos inmolados (Gabaldón, 2003: 224 y ss.), las alusiones de las fuentes clásicas a tales sacrificios entre los lusitanos, vettones y pueblos del Norte de la Península Ibérica (Liv., *Per.* II, 20→; Str., *Geog.* III 3, 7→) y los rituales de soberanía asociados en el contexto céltico. Así se muestra en la investidura real descrita por Giraldo de Cambria en la Irlanda del siglo XII (*vid. supra* § 4.2.II.5) y en otros paralelos indoeuropeos estudiados por G. Dumézil (1954: 74 y s.; 1975: 145-156 y 177-218). De hecho, la fiesta romana del *October equus(os)*, aunque tenía lugar el 15 de octubre, se dirigía expresamente a enlazar la simbología del rey y la victoria (Daremberg y Saglio, 1969: 149 y ss. § *october equus*). Así pues, todos estos elementos reiteran un trasfondo de entronización y soberanía del evento en tanto que el caballo también estaba relacionado con *Lug* (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 67 y ss.; Carrillo, 2003: con refs.; Alberro, 2004b).

La festividad de *Lugnasad* alberga las “contradicciones” de su divinidad tutelar y tiene rasgos tanto de festival de la cosecha como de bisagra tras la cual comienza la decadencia de la luz. Su ubicación entre *Beltaine* y *Samain* no evita que sea tomada también como otra fecha de referencia del calendario de subsistencia tradicional de la Península Ibérica, al ser el momento en el que se tomaban las *cabañuelas* (*vid. supra* § 4.1.III). En Bretaña, al menos desde el siglo XIV, se celebraba el momento con la *gouel East* o *goelaoust*, la ‘fiesta de agosto’<sup>1039</sup>.

En las tradiciones de la Península Ibérica abundan las creencias y ceremonias relacionadas con los primeros días de agosto, muy semejantes a las constatadas en Europa. Por ejemplo, el 1 de agosto es considerado como “llave del

año” para los campesinos toledanos para la confección del almanaque meteorológico (Moreno Rodríguez, 1987: 143). Sin embargo, el hecho de que la Luna llena de agosto sea la que madura la vid y determina la recolección de cosechas en campos y huertas (Martín Criado, 1999a y 1999b; Torres Martínez, 2005: 285) pone de relieve la necesidad de no establecer los ciclos festivos de la Hispania Céltica sólo en función de calendarios cuadregesimales, sino que las celebraciones prerromanas, tanto en *Lugnasad* como en las restantes, dependerían en buena medida de las fases lunares y de la base de subsistencia concreta de cada comunidad.

Como se ha señalado, en España y Portugal existen advocaciones cristianas que traslucen una divinidad como *Lug* (*vid. supra* § 4.3.II.3.a) y, entre ellas, es posible constatar algunas relacionadas con este ciclo de *Lugnasad* que permiten inferir su festividad en el mundo prerromano: Santiago Apóstol (25/VII), San Lorenzo (10/VIII), la Virgen de Agosto el día 15 y el 16, San Roque (AA.VV., 1997: 19).

En primer lugar, ya son conocidas las características de jinete luminoso, celestial e infernal, con paralelos en los pasajes míticos irlandeses (AA.VV., 1997: 19), que posee Santiago Apóstol (25/VII) (*vid. supra* § 4.3.II.3.a, nota 904). En zonas de montaña ese día se considera el momento culminante del verano<sup>1040</sup>. En la misma tesitura se hallan **San Lorenzo** y **San Roque**, que poseen rasgos ignicos y acuáticos. Tales cultos se extienden por todo el centro y Norte de la Península Ibérica como vencedores de monstruos, por ejemplo, en la montaña palentina (Puerto, 2006: 159). Estas cualidades implican un tiempo en el que la divinidad se relaciona con el Más Allá y adquiere poderes regenerativos de la naturaleza<sup>1041</sup>. El 10 de agosto era también en la provincia de Guadalajara momento de “*desmestar*”, esto es, de ajustar cuentas entre los pueblos mancomunados. En reuniones o *mestas* como en la que participaba Matallana (Campillo de Ranas, GU) se litigaban y pagaban denuncias y se reconocían las reses extraviadas (Nieto y Embid, 1989: 12), lo cual apunta hacia rituales anfictiónicos y jurídicos cíclicos aplicables a la Edad del Hierro, al menos como mecanismo social e ideológico.

La relevancia de la fecha la confirma la relación espacial y calendárica entre sus ermitas y fiestas con otras asociadas a santorales igualmente simbólicos. En el caso de San Pedro de Cereija (Puebla del Brollón, LU), tal y como han

1038 El término *eqvos* ha sido interpretado con sentidos totalmente distintos, como antropónimo (Marco Simón, 1986b: 752 y s.). La fecha de julio tampoco corresponde ciertamente al ciclo de agosto de *Lug* (Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 14). Sin embargo, cabe preguntarse la razón de ser del epígrafe. Una posibilidad es que fuera la intención del dedicante dejar constancia de lo adelantado de su alabanza. Otra hipótesis es que el devoto estuviera vislumbrando ya la llegada del ciclo de *Lug*.

1039 Le Roux y Guyonvarc'h (1995: 159 y s.) señalan que el término es de origen latino, pero que sólo se justifica en la supervivencia popular de una fiesta céltica.

1040 El refrán «El verano en la montaña, comienza por Santiago y termina en Santa Ana» (Díez Barrio, 1984: § 54) de las tierras altas castellanas (Teruel, Soria, Ávila, etc.) correspondientes con la Celtiberia es sin duda exagerado, porque según la sentencia el verano comenzaría el 25 de julio y acabaría el día siguiente. No obstante, la referencia a tales días los señala como ejes centrales del verano tradicional en las zonas de altura.

1041 Véase a este respecto la *contradanza* de Cetina (Z), realizada en el día de San Lorenzo. El hecho de que en esta danza el mozo viejo y jefe del grupo –cuya figura se adultera como Diablo– muera y derrame su sangre por la tierra implica creencias propiciatorias más antiguas que los aparentes aires dieciochescos (Beltrán Martínez, 1990: 46).

mostrado los trabajos de X. Ayán (2005) y de García Quintela y Santos (2008), la ermita de San Lorenzo se contrapone espacial y temporalmente a la ermita y fiesta de San Blas, lo cual, ya se ha referido, sucede en otras romerías como la *troménie* (Arzur y Lebbé, 1997; Hascoët, 2002; 2003: 13 y s.; García Quintela y Santos, 2008: 262, nota 55). Por su parte, el hecho de que en Tornavacas (CC) hubiera que salir al monte a coger hierbas para proteger las casas del fuego (Bermejo, 2003: 79) en el amanecer de San Lorenzo también apunta a rituales gemelos a los que tienen lugar en las otras fiestas cardinales del calendario céltico.

**San Roque**, cuya fiesta es el 16 de agosto, es un santo del siglo XIV muy habitual en la devoción cristiana porque está relacionado con la peste y con las sucesivas calamidades (Montes, 2001: 179 y s.). Sin embargo, también es referencia cardinal del año y se relaciona con fiestas ígneas anfictionicas en numerosas localidades de la Península Ibérica que mostrarían rasgos de la tradición céltica anterior. Un ejemplo del trasfondo del santo se documenta en Valdemanco, localidad de la sierra de La Cabrera de Madrid situada a escasos dos km del castro de La Cabeza (Arcos, 2005). El castro estaba todavía poblado en época visigoda (Yañez *et alii*, 1994; Martín Viso, 2002: 56) y, pese a su posterior abandono, el patrón de poblamiento persistió en zonas aledañas como Valdemanco<sup>1042</sup>. Los testimonios arqueológicos e históricos de la zona permiten encontrar en el ciclo festivo local la pervivencia del calendario prerromano: empieza con las calaveras de ánimas de *Samain*, sigue la representación de la muerte y resurrección de vacas en carnaval, continúa al plantar el *árbol de mayo* en Beltaine y posteriormente se celebra la fiesta de San Roque con hogueras nocturnas.

Otro caso de la relación entre San Roque y *Lugnasad* era la ermita que tenía dedicada en la cima del monte de San Sebastián de Colisa (Valmaseda, *BI*). A mediados del siglo XIX acudían los habitantes comarcanos en las vísperas, realizaban fogatas y a la mañana siguiente, almorzaba cada grupo conforme a las direcciones cardinales (Caro Baroja, 1979b: 141).

Las fechas y su asociación a guerreros hacen factible la presencia de festivales equivalentes a *Lugnasad* entre las comunidades hispanocélticas. No sucede así con la Virgen de Agosto (15/VIII), una advocación femenina que, además, está totalmente expandida. Sin embargo, como en los festivales anteriores, el vigor de la data cristiana y la vinculación de la Virgen a rituales de unidad y de fertilidad (AA.VV., 1997: 19) pudieron reforzar los procesos de sincretismo con el calendario festivo prerromano. Así

podría estar evidenciándose en la conjunción en Vinuesa (*SO*) de la celebración de la patrona, Ntra. Sra. del Pino, con la plantación de sendos mayos y el protagonismo de cofradías según sexos y estado civil en demostraciones de fuerza y guerras simuladas y propiciatorias (Brugarola, 1950). El cómputo quincenal, como apoteosis del plenilunio, también podría apuntar en esta dirección sincrética independientemente de que el significante mariano esté alejado del céltico.

#### Equinoccio de otoño y San Miguel

En el calendario de rituales célticos que se infiere de algunas tradiciones populares, las fiestas en torno al equinoccio de otoño (22/IX) son el último gran momento festivo hasta completar el ciclo anual en *Samain*. Según Le Roux y Guyonvarc'h (1995: 31 y s.), no se trata de un festival céltico, pero el hecho de que en Escocia *Lugnasad* tuviera lugar precisamente hacia San Miguel (29/IX) y la trascendencia y simbología de fechas periequinociales en torno a San Miguel en la Península Ibérica deben hacer reconsiderar esta minusvaloración (MacKillop, 1998: § '*Lugnasad*'). Es más, parece convincente que se trataba de un festival hispanocéltico estable que marcaba el aletargamiento del campo y que, paralelamente, era un hito en el pastoreo a media y larga distancia en época prerromana.

La importancia de este momento del calendario mítico se refleja en las tradiciones populares de Europa y la Península Ibérica. El emparejamiento legendario de San Mateo y San Donato –21 y 22/IX– con santas como Santa Brígida en El Pozo de Guadalajara (López de los Mozos, 1989) aún en el calendario dos momentos contrarios y complementarios, como auge y declive definitivos de la Naturaleza y, por ende, de la comunidad de economía preindustrial. Otro tipo de emparejamientos también muestran que la inversión del año tenía una lectura social directa. Por ejemplo, para San Miguel (29/IX) finalizaban los matrimonios ficticios entre jóvenes de Gradefes, en la Tierra de Rueda leonesa (Puerto, 1991: 156).

Las comunidades premodernas de la Península Ibérica, especialmente en el mundo ganadero, tenían un momento festivo muy bien definido en San Miguel. Como se ha tratado, en este día se negociaban los contratos de los pastores (Sánchez García, 2000: 168) y se iniciaban los movimientos pecuarios hacia los pastos de invierno (*vid. supra* § 4.1.III), lo cual implicaba numerosas celebraciones. Como fiesta pública, había hogueras nocturnas en las vísperas, y la jornada resaltaba por el carácter intercomunitario y anfictionico entre comunidades vecinas que comenzaban la bajada de la montaña o que partían hacia tierras más bajas donde invernar (Satué, 1991: 156; Monesma, 2008). Igualmente interesante es que, a partir de entonces, se permitía a los animales pastar en las eras y zonas de cribado del grano que se había estado procesando durante los meses anteriores (Cabero, 1980: 62).

Por su parte, la relación de ciertos santuarios cristianos

1042 Como señala I. Martín Viso (2002: 56 y ss.), castros como La Cabeza muestran la continuada ocupación del espacio por parte de comunidades rurales dedicadas a la ganadería hasta la Edad Media. Zonas como la Transierra extremeña y las sierras sorianas, sin una población muy elevada, permanecieron al margen de la autoridad central andalusí hasta el punto de considerarse habitados por grupos de paganos que no eran ni arabófonos ni cristianos (*vid. supra* § 2.2.II).

dedicados a San Miguel con yacimientos prerromanos permite relacionar ciertas divinidades célticas o sus cualidades con el equinoccio de otoño, y considerar por tanto esa fecha como otro de los grandes hitos del calendario céltico. Bien conocida es la ermita de São Miguel da Mota (Alandroal, *P-E*), construida sobre un santuario dedicado a Endovéllico (Guerra *et alii*, 2005). También en Caldas de Vizela (S. João y S. Miguel das Caldas, *P-BG*) se han documentado inscripciones prerromanas dedicadas a *Bormanicus*, el epíteto de una divinidad tanto de la Galia central y meridional como de la Hispania Céltica relacionada con dioses sanadores tipo Apolo (Filgueira y D'Ors, 1955: 40 y s.; Olivares, 2002: 77 y 106).

En esta línea, también debemos volver sobre la relación de otras ermitas de San Miguel con presencia prerromana, aunque no se tenga conocimiento de la divinidad concreta que allí pudo albergarse. Este sería el caso de la ermita sobre el pico de Ereñusar o de Ereñozar (Ereño, Arteaga y Cortézubi, *BI*), un hito territorial y que alberga creencias psicopompas y juraderas (Barandiarán, 1972: 79 y s.), lo que confirmaría que hacia el equinoccio de otoño hispanocético tendrían lugar reuniones de agregación entre comunidades, aunque con cierto matiz infernal (*vid. supra* § 4.2.II.5 y 4.3.II.2.d).

Pasado un ciclo cuadregesimal, el calendario céltico completaría su *annulus* y volvería a reiniciarse en *Samain*. Este panorama anual queda constatado en la Hispania Céltica, si bien debemos, como siempre, ser conscientes de que se trata de un modelo general que sería individualizado en cada comunidad prerromana y a lo largo del tiempo.

### Ciclos Supraanuales

Más allá del año céltico, estos pueblos de la Edad del Hierro europea también organizaban el tiempo en ciclos supraanuales de 5, 19 y 30 años, tal como testimonian los autores clásicos y como se deduce del calendario luni-solar de Coligny. La repetición de periodos de medio y largo plazo tiene una doble vertiente. De una parte, son la máxima expresión de la capacidad de cálculo temporal y astronómico de estas sociedades prerromanas, puesto que solvenaban los desajustes de calendarios todavía imperfectos; en segundo lugar, constituyen la base material de conceptos tan arraigados en el imaginario celta como el Eterno Retorno y la resurrección de los muertos (Eliade, [1951]: 56 y ss.; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 221).

Cabe intuir que tal control del tiempo llevaba implícito rituales específicos para celebrar el momento culminante de esas etapas. Sin embargo, las fuentes clásicas sólo citan los relativos a los *lustros*, y la localización de estos parámetros entre las tradiciones de la Península Ibérica como evidencia de su existencia en la Hispania Céltica es también difícil.

Los *lustros* de 5 años están presentes en el mundo roma-

no con un significado recaudatorio (Var., *L.L.* VI 11), pero se han de considerar como el primer periodo de ajuste del calendario lunisolar al intercalar un mes a mitad del lustro (Duval, 1962: 552; McCluskey, 1998: 54 y s.). Como advirtió C. Sterckx (2003: 256, 258 y s.), el lustro repite el esquema “de centro” rodeado de una estructura cuatripartita (2+1+2), por lo que, en consecuencia, no es descabellado pensar en que cada dos años tenía lugar un año singular que ejercía de bisagra entre los dos anteriores y los dos posteriores. La presencia de este ciclo en los calendarios de la Céltica es patente en la importancia del final del lustro e inicio del próximo entre los galos, puesto que Diodoro Sículo (*B.H.* V 32, 6) menciona el sacrificio de prisioneros a los dioses cada 5 años (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 203; McCluskey, 1998: 58).

Otra efeméride en el calendario de la Europa Céltica tenía lugar cada 19 años solares, momento que coincide con el fin del ciclo lunar de 18,6 (McCluskey, 1998: 81). Este cómputo lunar se retrotrae al mundo indoeuropeo si se toma la referencia de Hecateo en el siglo VI a.C. —según Diodoro Sículo (*B.H.* II 47)— a que los hiperbóreos seguían el *año de Metón*, lo que llevaba aparejados viajes legendarios al Más Allá. La relevancia de este periodo de 19 años en época prerromana se advierte en el universo mítico, en la organización de la sociedad y en la práctica de rituales específicos.

La posición de la Parada Mayor de la Luna justifica la orientación de algunas necrópolis en la Celtiberia, así como la de la “plataforma monumental” de Segeda (*vid. supra* § 4.3.II.1). Paralelamente, a tenor de informaciones clásicas e históricas posteriores, la relevancia de este ciclo debe entenderse de cara a aquella regulación del calendario y estructuración de la vida en comunidad que no dependió del influjo del mundo helenístico (contra Burillo, 2010: 393). El curso completo de la Luna —el *ciclo metónico* para los griegos— también se constata en el yacimiento de Fiskerton (Lincolnshire, *ING*), donde entre el 456 y el 291 a.C. se instalaron postes y se hicieron ofrendas aproximadamente cada 19 años y en relación con los eclipses (Field y Parker Pearson, 2004).

Igualmente, es conocido que tal periodo se corresponde con el periodo de formación de los druidas, los cuales debían memorizar en veinte años conocimientos astronómicos, matemáticos y filosóficos (Caes., *B.G.* VI 13-14). Esta tradición quedó fosilizada en la educación de los *filid*/poetas de las sagas irlandesas (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich 1991: 204; Gaspani y Cernuti, 1997; Aldhouse-Green, 2005: 10). También el sínodo de Whitby del 664 (Northumbria, *ING*) adoptó el ciclo lunar de 19 años solares para establecer la Pascua de Semana Santa (McCluskey, 1998: 92 y s.), ya que Beda (*Temp. Rat.* II 29; IV 45 y 58), influido por la tradición céltica (McCluskey, 1998: 96)<sup>1043</sup>,

<sup>1043</sup> Como se ha expuesto anteriormente, Beda (*Hist. Eccl.* I 30→) también menciona otros casos de sincretismo de creencias insulares célticas.



lo argumentó física y astronómicamente. De hecho, en la Bretaña medieval dicho cálculo se atribuía míticamente al bretón Anatolio de Laodicea, muerto c. 282 (Merdrignac, 2001: 174).

El *saecullum* galo de 30 años (Plin., *N.H.* XVI 250), distinto del siglo romano de 100 años (Var., *L.L.* VI 2, 11; Cic., *Nat. Deor.* I 9), plantea algo similar a los casos anteriores. Este ciclo de 6 lustros consistía en quitar un mes intercalar para reajustar el calendario (McCluskey, 1998: 60), y las noticias e hipótesis de su aplicación en el mundo céltico son más prácticas y míticas que festivas.

A priori, ya se ha comentado la relación del término *saecullum* con el concepto de ‘edad’, ‘existencia’ o ‘duración de la vida’ tanto en la esfera humana como en la vegetal de las tradiciones de la Europa Atlántica y de la Península Ibérica (vid. *supra* § 4.2.III.4). Ahora bien, tal contexto de plenitud de la vida y de regeneración también permite dotar al ciclo de 30 años de un significado ctónico, y plantea la posibilidad de que se celebraran rituales relacionados con el inframundo o los fallecidos.

Este razonamiento parece apoyado por el testimonio de Plutarco (*De fac.* XXVI 941a-f→), pues señala que cuando Saturno<sup>1044</sup> llegaba al signo de Tauro, cada 30 años, los britanos realizaban una expedición marítima a la isla de Crono, situada a cinco días al oeste. Aunque dicho viaje pudiera tratarse de un mito céltico, es evidente que alude a la navegación psicopompa al Paraíso/la isla de los muertos y de los druidas, puesto que incluso se menciona que a los que sirven a la divinidad durante treinta años –y aprenden todos los conocimientos druidicos, añadimos nosotros– se les permite regresar a la patria (Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 222) (vid. *supra* § 4.3.II.2.d).

Dicho esto respecto de los ciclos supra-anales del mundo céltico, también es verdad que las tradiciones medievales y etnográficas de la Península Ibérica apenas documentan ciclos semejantes a los descritos ni otros lo suficientemente nítidos como para que sugieran su presencia en la Céltica hispana. Tres son las posibles causas: una, el método empleado; otra, los cambios a lo largo del tiempo; y, por último, la organización de la propia sociedad hispanocéltica.

La causa de su inexistencia también puede explicarse por la desaparición –intencionada o no– de todo testimonio en épocas posteriores y, de hecho, la celebración de efemérides cada 5 ó 19 años no tiene cabida en de la doctrina cristiana. Aunque sí se hubieran tenido en cuenta en los monasterios y en los planteamientos doctrinales generales, como se ha visto al atender a los conocimientos arqueoastronómicos medievales (vid. *supra* § 4.3.II.1), es poco verosímil que se hubiera fomentado su celebración con rituales populares.

A este respecto, la propia idiosincrasia compleja del conocimiento astronómico plantea que la desaparición de estos ciclos está en relación con el destino de las castas sacerdotales prerromanas o con la capacidad de pervivencia de los especialistas religiosos. No obstante, la carencia de estos cálculos a largo plazo también se podría analizar desde la propia configuración de las sociedades hispanocélticas, puesto que tales ciclos tendrían menos opción de pervivir si la estructura sacerdotal era, como se ha planteado para la Península Ibérica, inexistente o, cuando menos, más débil que la de los druidas galos.

Algo similar ocurre con la existencia de ciclos de tiempo sujetos a otras cuantificaciones absolutas o relativas. Los lustros, lunasticios y *saecula* son los principales periodos del contexto céltico porque fueron descritos por las fuentes clásicas. Pero no se han de perder de vista otros ciclos de media y larga duración también dependientes de conocimientos astronómicos totalmente viables a tenor del alto conocimiento adquirido. Ejemplo de ello es el ciclo de observación de Venus, el cual se repite cada 8 años, y el ciclo solar, que necesita cien años de observaciones continuas para establecer un ciclo completo y para precisar la correcta duración del año sidereal. En ambos casos cabe sugerir su existencia, pero sólo como hipótesis sin contrastar.

\* \* \*

Concluimos este denso y, a su vez, resumido capítulo de divinidades y calendario mítico. Las tradiciones de las comunidades premodernas de la Península Ibérica permiten adentrarnos en el panteón y el calendario simbólico anual de la Hispania Céltica a través de un análisis etnohistórico, etnográfico y etnoarqueológico de conjunto con otros testimonios clásicos e históricos de Europa y con calendarios célticos conocidos por la Arqueología. Las críticas y prácticas de algunas fiestas cristianas y sus adaptaciones a los ejes sincrónicos y diacrónicos de la Península Ibérica muestran contradicciones con la liturgia oficial y presentan semejanzas con otras efemérides cercanas en el calendario, que permiten agruparlas en ciclos comunes dentro de la Segunda Edad del Hierro.

En consecuencia, y finalmente, este ejercicio comparativo y de rastreo de fuentes históricas y etnográficas plantea una revisión de los trabajos sobre el calendario prerromano y sistematiza los parámetros más importantes para el estudio de los ritmos, atributos simbólicos y rasgos festivos de los calendarios hispanocélticos.

<sup>1044</sup> Nótese que la estrella de *Φαίνουντα* que menciona Plutarco es el actual planeta Júpiter, por lo que yerra. En verdad se refería a Saturno –*Faetón* o *Faetonte*–, que es el planeta que en verdad cumple este ciclo.

#### 4.3.II.4.- CONCEPCIÓN DEL MUNDO EXTERIOR, SERES MÍTICOS E INDIVIDUOS EXTRAORDINARIOS

Los distintos aspectos de las cosmologías de las comunidades de la Hispania Céltica que estamos analizando permiten observar cómo las creencias y mitos prerromanos se articulaban a través de un amplio espectro de manifestaciones divinales o cualidades “mágicas” presentes en seres inanimados, vivos e imaginarios y relacionados con mundos ultraterrenos, lo que supone una concepción del mundo como unidad armónica y perfecta de acuerdo a la mitología celta (*vid. supra*). Estas creencias se deben remontar al menos a sustratos de la Edad del Bronce de tradición indoeuropea, que, en coordinación con otras variables locales y externas, operaron en los subsistemas culturales e ideológicos de tales sociedades de forma asimétrica y dinámica durante la Edad del Hierro. Por esta razón, la enumeración ofrecida a continuación no implica su presencia en todas las sociedades hispanocélticas, sino que se trata de manifestaciones que, gracias a su pervivencia en el folklóre de la Península Ibérica, permiten conocer algunos rasgos de sus cosmologías, en ocasiones con respaldo arqueológico.

No se pretende analizar cada tipo de manifestación, puesto que sería una labor inabarcable, sino que sólo se mencionan y examinan distintos grupos de forma conjunta. Además de que muchos atributos mágico-religiosos ya han sido tratados en distintas ocasiones en apartados anteriores, hay más de dos siglos de bibliografía alrededor de estos temas, y el desarrollo de las características, comparaciones y pervivencias de los animales, árboles, seres míticos o personajes que constituían el paisaje mental de los pueblos de la Hispania Prerromana necesita de una monografía para cada elemento.

La clasificación en seres inanimados, vivos y mágico-mitológicos intenta racionalizar para su exposición conceptos que en la Edad del Hierro pertenecían en iguales proporciones al mundo real, al religioso y al mágico. De hecho, como muestran los arquetipos de *moras*, *mouros*, *gentiles*, *maurik*, *franceses*, *carlistas*, etc., lo que se evidencian son proyecciones alternantes de un Otro divino o del Más Allá que es necesario a tener en cuenta para el contexto prerromano (Criado Boado, 1986; Llinares, 1990a; *Id.*, 1990b; *Id.* y Vázquez, 1990; Aparicio Casado, 1999; Tenreiro, 2002 y 2004; Ayán, 2005: 150), y que incluso podrían relacionarse a través de la etimología con las almas de los difuntos Celt. *\*mahr(a)* (Menéndez Pelayo, 1978: 292; contra Costas *et alii*, 2006).

Del mismo modo, se puede constatar en el mundo céltico la existencia de categorías o elementos definitorios que estarían presentes tanto en objetos “inanimados”, como en seres vivos y otros elementos mitológicos. Este sería el caso del color blanco –o mejor dicho, de lo deslumbrante–, una cualidad divina que ya hemos tratado en distintas ocasiones: el atuendo de los druidas (Plin. *N.H.*, XVI 251), la cierva blanca con la que Sertorio engañó a

los indígenas (*Ibid.* VIII 50, 117), las tradiciones de jinetes celestiales a lomos de caballos blancos<sup>1045</sup>, otros infernales (Álvarez Peña, 2010: 54 y ss.) o las deidades hispanocélticas y célticas brillantes, como *Candamio* –\**kand-* ‘blanco, resplandeciente’– o la misma devoción a *Apollo Belenus* (Aldhouse-Green, 1997: 30 y s.), son sólo algunos ejemplos de dicha creencia.

##### 4.3.II.4.A.- LUGARES Y ELEMENTOS “INANIMADOS”

Ya se ha tratado en relación con los puntos axiales y de reunión, con las divinidades y con el calendario que el Folklore y la Arqueología evidencian la importancia simbólica de **montañas** (Figs. 260 y 261) y **cuevas**, de los **cursos fluviales** y **puntos de agua** y del **fuego** en el mundo hispanocéltico (*vid. supra*). En especial, la relevancia de algunos elementos –inanimados aparentemente– se manifiesta por ser morada de la divinidad, como santuarios en montes, llanuras y aguas, o por ser manifestación de su poder curativo, psicopompo y aglutinador para con los humanos. Esto es, son los elementos esenciales que permiten la vida. Por ello, el estudio de las tradiciones populares e históricas desde una óptica etnoarqueológica aporta contenidos míticos y redibuja los rituales de la Hispania Céltica a partir de los más diversos materiales o lugares, como las piedras de fertilidad, los majanos de ánimas, e incluso aquellos elementos domésticos con más trascendencia y “vida” de la meramente pragmática (*sensu* Gruzinski, 1994: 20 y s.).

##### Túmulos y majanos

Una de las tradiciones más interesantes a este respecto es la de los amontonamientos de piedras, cuya distribución aunque son conocidos por su nombre gallego –*amilladoiros*– o portugués –*carneiros*–, no se reduce al Noroeste de la Península Ibérica. Estos ritos populares y sus paralelos con los *cairns* y *barrows* prerromanos y posteriores diseminados en vías de comunicación y espacios naturales de Europa (Martin, 1703 [1999]: 151 y s.; Corblet, 1851: 27 y s.; Sébillot, 1904: 235 y s.; *Ibid.*: 345-349; Tanguy, 2001: 12; Almagro-Gorbea, 2006a: 14 y ss.; Balbín *et alii*, 2007: 93; Torres Martínez, 2011: 452 y s.) constatan la creencia hispanocéltica en las fronteras del espacio de los vivos y los muertos y en la metempsicosis, idea de raigambre indoeuropea (Sergent, 1995a: 357) (Figs. 11 y 263).

M. Almagro-Gorbea (2006a con refs.) ha expuesto esta práctica hispanocéltica a través de grandes piedras sobre las que se depositan otras más pequeñas, como el *Canto de los Resposos* de Villaviciosa (Solosancho, *AV*), y su relación con el castro vettón de Ulaca (Fig. 264). Hay ejemplos similares en Portugal, como *Pedra das Animas*, en la Serra do Gerês, al Noroeste de Braga (Araujo, 1980: 112, nota 29), pero todavía más frecuentes son los montones a ras de tierra en la Península Ibérica (Hoyos, 1944: 43), pues, a poco que se estudia el folklóre, es posible documentar hasta una decena más de casos de los aportados por M.

1045 *Vid. supra* § 4.3.II.3.a nota 907, *passim*, § 4.3.II.4.b y § 4.3.II.2.d.



Fig. 261- Pico de Ereñusarre (Ereño, Arteaga y Cortézubi, BI) y fortificación y ermita de San Miguel Erenozar en su cima: podomorfos, circumambulatio, transmigración y cuatripartición (Barandiarán, 1972: 79 y s.).



Fig. 262- Ermita del Santo del Alto Rey, sobre la sierra homónima (GU): circumambulatio, supracomunal, caldero mágico y santo-dios titular difuso.

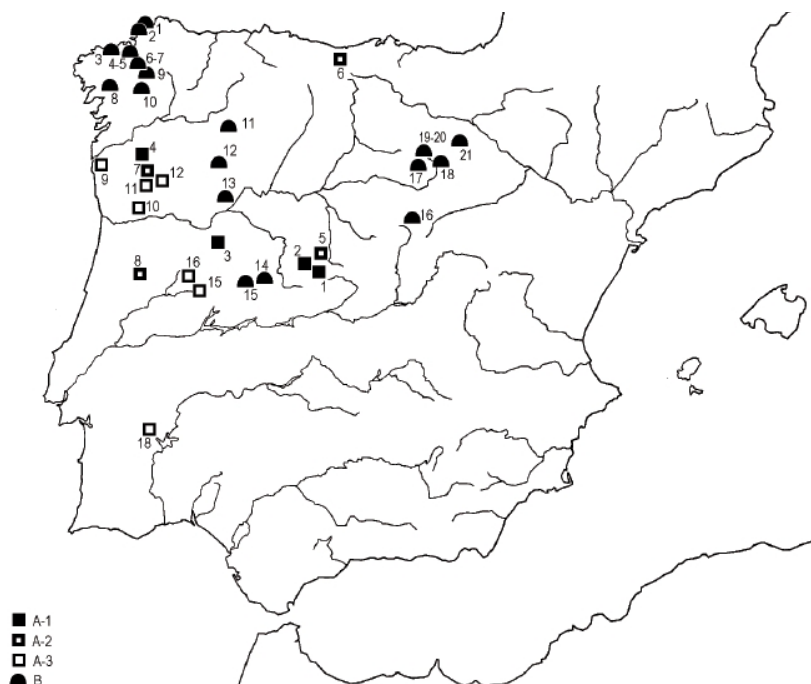


Fig. 263- Dispersión de “cantos de ánimas” y amilladoiros con función funeraria y/o oracular en ánimas en la Península Ibérica (Almagro-Gorbea, 2006a: fig. 8). A1: roquedales con piedras encima con función funeraria; A2: cantos sin piedras encima ¿de función funeraria?; A-3: Cantos con piedras encima de función oracular no funeraria.





Fig. 264- Canto de los Responsos de Ulaca. Foto: cortesía de M. Almagro-Gorbea.

Almagro-Gorbea y extender el fenómeno, cuando menos desde zonas pirenaicas a la Meseta Sur (Fig. 265). Algunos de ellos, como el *carneiro* que se halla junto a la *capelinha* da Senhora do Destêro (Marecos, Penafiel, *P-O*), son especialmente relevantes para el estudio de la Hispania Céltica, dado que en tal entorno también se documentó un ara dedicada a *Nabia* (Pinho, 1928 en Olivares, 2002: 227), divinidad prerromana ligada al paso del Más Allá (vid. *supra* § 4.3.II.3.a).

En esta línea, se puede rastrear la creencia hispanocéltica en la transmigración del alma en San Andrés de Teixido (Cedeira, *C*), cuyos *amilladorios* se relacionan con la bien conocida presencia de ánimas en pena (vid. *supra* § 4.3.II.2.d y 3.a). Por esta razón, aunque otras leyendas que vinculan las acumulaciones de piedras con rituales para honrar a las ánimas del Purgatorio, o para conmemorar muertes violentas, carecen de elementos arqueológicos prerromanos en su contexto inmediato, estas creencias y prácticas populares permiten suponer la amplia difusión del fenómeno de transmigración de almas en la Hispania Céltica. Esto es, un elemento a nuestros ojos inanimado era todo lo contrario, un testimonio de una geografía poblada por ánimas.

Una lectura de la realización de majanos similares en las sociedades hispanocélticas podría hacer referencia a la demarcación del límite exterior del territorio antropizado frente al de los muertos. Se trataría de un rito de paso por el cual la piedra que se tirara al montón permitiría dejar el alma de la persona en el lugar antes de que su cuerpo se adentrara en el territorio del ultramundo (Almagro-Gorbea, 2006a: 10). Tal como han recogido F. Le Roux [1970] y, más recientemente, M. Almagro-Gorbea (2006a), era una creencia arcaica de raigambre indoeuropea documentada en el mundo griego, romano y de la Europa Atlántica<sup>1046</sup>.

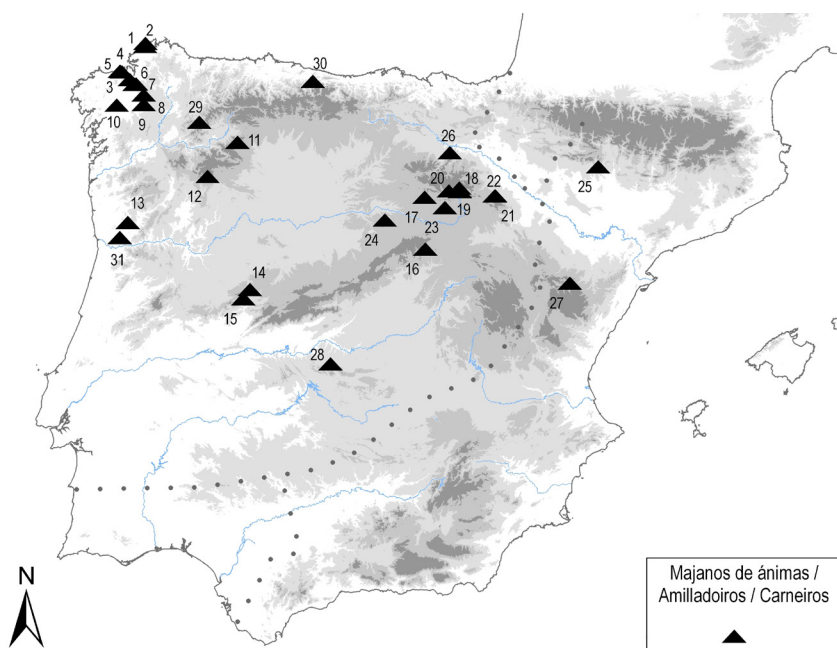
Pero como ya se ha señalado al analizar el caso cuatripartito de la ermita del Santo de Alto Rey en la sierra homónima (*GU*), puede que estos montones tuvieran una carga simbólica inversa a la de ciertos lugares onfálicos del mundo prerromano en relación con las reuniones supracomunales. Así, cada una de las comunidades concurrentes llevaba a sus muertos en forma de piedra a su montón respectivo, de forma que los difuntos estarían presentes en la cita y legitimarían los actos realizados. A su vez, los montones tendrían otras dos consecuencias. De una parte, acercarían las almas de los difuntos a la divinidad que tutelaba el lugar supracomunal y, desde un punto de vista más funcional, los majanos serían el hito visual de cada comunidad implicada para reclamar el derecho de acceder a tal espacio. Esta interpretación vendría apoyada en otras prácticas similares en zonas tan distantes como el prepirineo oscense (Fig. 266).

En la *Fiesta de las Abuelas* (20/V), de la comarca del Somontano (*H*) los vecinos de Adahuesca, Alberuela de la Liena y Abiego lanzan piedras a un amontonamiento bajo el que supuestamente fueron enterradas dos abuelas, las dos legendarias supervivientes de una supuesta peste que arrasó su cercano pueblo. La justificación de esta tradición en el paraje de Crucelós como rogativa por el alma de las ancianas benefactoras (Satué, 1991: 102 y s.; Monesma, 1992 y 2000) refuerza la identificación de los majanos hispanocélticos con las almas de los fallecidos y la presencia fundamental de los antepasados en los lugares supracomunales.

El hecho de que la ubicación de este majano corresponda a un *trifinium* —cuyo deslinde medieval pudo tener lugar en el siglo XIV (Navarro Tomás, 1957: § 103)—, y con la vía de trashumancia real Mequinenza-Broto que conduce hacia la sierra de Sevil, bien podría indicar la utilización ex novo durante la Edad Media de sistemas ideológicos de tradición prerromana o el avenimiento de los territorios medievales a geografías míticas prerromanas. Pero, lo que es más interesante, la larga tradición de señalar los mojones con pedregales desde la Antigüedad (Hyg., *Gen. Con.* Th. 105) podría evidenciar en los majanos del mundo hispanocéltico una confluencia semejante de trasfondos míticos y funcionales. De esta forma —simplificando mucho, obviamente—, estos testimonios permiten armonizar y enriquecer las funcionalidades de indicadores ganaderos y míticas ya expuestas por otros autores para túmulos vacíos o sin restos humanos de la Edad del Hierro (Torres Martínez, 2011: 453 y 520), los cuales venían siendo recurrentemente interpretados con un carácter “*funerario simbólico*”

la Edad del Bronce hasta época medieval se vinculan legendariamente a muertos allí sepultados o a personajes encerrados en ellos, especialmente brujas y hadas (Fenwick, 1910). En Francia también son numerosas las creencias en torno a majanos y lanzamientos de piedras que describe P. Sébillot (1904: 345-349). Resulta especialmente interesante aquella de los marineros que al embarcar lanzaban la piedra a la orilla, supuestamente para decir adiós. Resulta fácil ver esta tradición como un ritual para dejar el alma en el mundo de los vivos en un momento en el que se lanzan a una posible muerte o, directamente, al Más Allá.

1046 Muchos *cairns* de las Islas Británicas y Escandinavia datados desde



Nº	DENOM.	LUGAR	TÉR. MUN.	PROV.
1	Amilladoiros (+25)	Campo da Armada-San Andrés de Teixido	Cedeira	C
2	Amilladoiro	Cedeira	Cedeira	C
3			Vío (San Cristóbal das Viñas)	C
4		Virgen de la Pastoriza (2), Moucho	Arteijo	C
5	A Pedra do Santo	Monte de Ramil	Viós (Abegondo)	C
6			Cesuras	C
7			Trasanqueros (Cesuras)	C
8			San Pedro, A Porta (Sobrado)	C
9			Mellid	C
10		Monte do Gozo	Santiago de Compostela	PO
11	Cruz de Ferro	Monte Irago	Foncebadón (Santa Colomba de Somoza)	LE
12	Cruz da Portela		Padornelo (Lubián)	LE
13			Francoim (Sedim, Felgueiras)	P-O
14		Sierra de Quilamas	La Bastida-Navarredonda de la Rinconada	SA
15	Montón de cantos	La Dehesa: camino de la Ermita de la Virgen de Majadas Viejas	La Alberca	SA
16	Mojón de cantos (4)	Sierra del Alto Rey	Bustares + ¿?	GU
17			San Leonardo de Yagüe	SO
18		Zarranzano	Sepúlveda de la Sierra (Almarza)	SO
19		Senda que lleva a la ermita de la Virgen del Castillo	El Royo	SO
20		Dehesa de los 4 Lugares, ermita de la Virgen de los Santos Nuevos	Almarza	SO
21	Montículo	Encrucijada	Vozmediano	SO
22	Montículo	Al pie de la Torre Caballera del castillo	Vozmediano	SO
23		Las Peñas de la Virgen, c. Virgen de Inodejo	Las Fraguas (Golmayo)	SO
24		Cueva de los Moros, al pie del camino	Fuentenebro	BU
25	Tumba de las Abuelas	Crucelós	Abiego-Adahuesca- Alberuela de la Liena	H
26		Alto de San Antón	Ventosa	LO
27	Cruces	Camino de Villarluego a la ermita de San Pedro de la Roqueta	Montoro de la Mezquita (Villarluego)	TE
28	Olivo de Macario	Camino de 'la Pedriza'	Los Navalucillos	TO
29			Piedrafita del Cebrero	LU
30			Covadonga (Cangas de Onís)	O
31	Carneiro	Capelinha da Senhora do Destêrro	Marecos (Penafiel)	P-O

Fig. 265- Dispersión de los amilladoiros o majanos con leyendas tradicionales de ánimas en la Península Ibérica. Actualización del mapa publicado por M. Almagro-Gorbea (2006a: fig. 8).



Fig. 266- Rito de tirar la piedra al majano durante la Fiesta de Las Abuelas (20/V/2006) en el paraje de Crucelós (Abiego-Adahuesca-Alberuela de la Liena, H), en el Somontano oscense. Foto: [www.lasabuelasdesevil.com/galeria/Photos/show/crucelos-204](http://www.lasabuelasdesevil.com/galeria/Photos/show/crucelos-204) (acceso 3-I-2011).

o como evidencias de la supervivencia de grupos culturales arcaicos (contra Peñalver, 2001).

### Elementos domésticos, herramientas y otros elementos “inanimados”

Una visión etnográfica y comparativa de otras tradiciones europeas de los elementos domésticos y herramientas también abre y refuerza el repertorio de símbolos, como los rituales fundacionales con el **arado** (Ov., *Fas.* IV 819 y ss.; Var., *L.L.* V 143; Macr., *Sat.* V 19, 13) (Armstrong, 1943) y los depósitos de **armas** (Delpech, 1990; Tenreiro, 2005; 2007a; 2007b; 2007c). El **hacha** o el **martillo** son otros útiles ligados a divinidades del mundo indoeuropeo, de la Céltica (Eliade, [1956]: 80 y ss.; Aldhouse-Green, 1989: 52-54; 1997: 36) y de la Península Ibérica (*vid. supra* § 4.3.II.3.a), como *Sucellus* en el segundo caso, cuyo protagonismo en leyendas y tradiciones populares invita a repensar los contextos arqueológicos hispanocélticos donde aparecen dichas herramientas. Esta cuestión debe instigarnos a los arqueólogos a tomar conciencia del valor de nuestra minuciosidad en el trabajo de campo pues, por ejemplo, es bien conocida en el folklore la importancia de la colocación de utensilios de hierro –hincados, volcados del revés o fuera de contexto– como **tenazas**, **morillos**, **trébedes** o **azadas** (Jordán y De la Peña, 1993: 273). En esta misma línea cabría releer el hecho de que los jinetes de monedas de *Oilaunicos-Oilaunes* o de *Turiaso* porten una **hoz**, habitualmente interpretada como la *falx* u hoz de guerra (Guadán, 1979: 73, figs. 23 y 24).

Relacionada con las herramientas está, indudablemente, la conocida transcendencia mítica de todo lo relacionado con el hierro y la técnica metalúrgica, pues ya es significativa la existencia en la Península Ibérica de un cuento-tipo que trata *El hacha caída al río* (Camarena y Chevalier, 1995: § 729) o que, en otros relatos populares, los herreros sean

de los pocos personajes capaces de enfrentarse al Diablo y demonios (*Ibid.*: § 330A). Estos conceptos deben estar muy presentes en todo tipo de análisis del registro arqueológico, ya sea para analizar la importancia de los herreros en la Edad del Hierro (*vid. infra*), así como las implicaciones mágicas de este metal, como parece manifiesto en las escorias de metal sobre las que se depositan algunas inhumaciones perinatales del contexto ibérico (Lorrio *et alii*, 2010: 247).

La resonancia psicopompa del **peine** en el folklore y el protagonismo de este objeto ya en las estelas del Bronce Final de la Península Ibérica son bien conocidos, por lo que se han de continuar las vías interpretativas ya mencionadas por autores como A. Pena (2001: 44 y ss.). Algo similar ocurre con las **tijeras**: la colocación de tijeras en algunas tumbas de tradición céltica en Europa Central (Filip, 1956: 508) y en la Península Ibérica<sup>1047</sup> merece ser estudiada desde los muchos testimonios populares relacionados con este objeto. Evidentemente, se trata de una herramienta de utilidad práctica en el utillaje doméstico y para la economía de subsistencia –esquileo, poda, etc.– (Lorrio, 1997: 130 y 233), pero cuyos contextos prerromanos también exigen una mayor atención por la anteriormente referida existencia de creencias peninsulares (Flores, 2000: 278)<sup>1048</sup> que nos estarían hablando de unas herramientas con potentes simbologías mágicas inherentes a su tipología o a su materia férrea.

Las **ruedas** o el **cencerro** son ejemplos de herramientas del contexto agroganadero preindustrial cuyas connotaciones religiosas, mágicas y de utilidad extraeconómica en el folklore de Europa y la Península Ibérica también son abundantes y, por tanto, permiten trazar nuevas hipótesis acerca de su uso en los contextos de la Edad del Hierro (Cuadrado, 1991; Penedo, 2001; Urbina *et alii*, 2005a: 168; Torres Martínez, 2011: 556) (*vid. infra* § 4.3.III.3.c).

Las numerosas leyendas cristianas y paganizantes de la Península Ibérica<sup>1049</sup> referentes a **calderos** mágicos también coinciden con la importancia de un elemento tan significativo de la arqueología e iconografía céltica (Kromer, 1962; Aldhouse-Green, 1989: 35; Kaul, 1991; Armada, 2003; Ruiz-Gálvez, 1998: 203-208; Kristiansen, 2001: 210-228), del imaginario de la Europa Prerromana (Str., *Geog.* VII 2, 1 y 3) (Dumézil, 1978: 225 y ss.), de la literatura medieval de tradición céltica (Bergquist y Taylor, 1987; Aldhouse-

1047 En la Celtiberia la mayoría de las tijeras documentadas proceden de necrópolis, como las de Attillo de Cerropozo (Atienza, *GU*), Quintanas de Gormaz (*SO*), La Mercadera (Calatañazor, *SO*), Osma (*SO*) y en Arcóbriga (*Z*). La mayoría son tijeras de pequeño tamaño, utilizadas para uso doméstico o estético (Alfaro Giner, 1977: 306; Lorrio, 1997: 233).

1048 «*Faca, tesoura, ou coisa de aço. Metida debaixo do travesseiro, livra das bruxas*» (Martins Sarmiento, 1998: § 195): Cuchillo, tijera o cosa de acero, metida debajo de la almohada, libra de las brujas.

1049 Al tratar la escatología hispanocéltica (*vid. supra* § 4.3.I.3) se ha referido la amplia difusión en España de las leyendas populares acerca de calderos relacionados con envenenamientos, abandonos de asentamientos y con las refundaciones de otros (Cabrillana, 1971: 527 y s.; López de los Mozos, 1993).



Green, 1997: 57 y s.; Velasco, 2000: 16) e incluso de los códigos penales medievales<sup>1050</sup>.

Los calderos están bien documentados en las sociedades prerromanas de la Península Ibérica (Torres Martínez, 2010: 723 y ss.) e, independientemente de que pudieran manifestar alguna diferenciación social desde el Bronce Final (Armada, 2008), tienen una evidente doble vertiente mágica. De una parte, los calderos tomaban parte en los sacrificios y vaticinios y, en segundo término, como señala Guerra Doce (2006: 319), su cualidad mágica derivaría del contenido alcohólico o psicotrópico que estos pudieron contener (Fig. 267).

Las frecuentes tradiciones de calderos escondidos, como el que se supone debajo del conocido *Santo* del Alto Rey (vid. *supra* § 4.3.II.3.a), o las ollas que se oían bullir detrás de una roca para indicar la presencia de la Virgen de los Olletes en San Esteve d'en Bas, en el Pirineo gerundés (Amades, 1955b: 287 y s.), coinciden con la localización de calderos prerromanos –véase los de Cabárceno (*S*) y Lois (*LE*)– en galerías y cuevas que ya de por sí tienen una fuerte trascendencia iniciática (vid. *supra* § 4.2.III.3.a). Asimismo, como señalan una simbología psicopompa y regenerativa similar a la que muestran otras tradiciones europeas<sup>1051</sup> y a la iconografía misma del caldero de Gunderstrup (García y Bellido, 1941; Kaul, 1991). En este sentido, si se tiene en cuenta el hallazgo de los denominados “casquetes o cuencos” de oro de Axtroki (Escoriaza, *SS*), podrían estar indicando esta creencia cuando menos durante la Prehistoria Reciente; datados en el Bronce Final, fueron hallados donde se encuentra una ermita dedicada a San Miguel y en las cercanías de donde se festejaba el primero de mayo, uno de los marcadores anuales de la renovación cíclica ya estudiados (Almagro-Gorbea, 1974: 87; Torres Martínez, 2011: 452).

Este ejemplo del caldero también sirve de llamada de atención para reconsiderar la función simbólica de los elementos domésticos hispanocélticos. Así, otros elementos aparejados a los calderos, como las cadenas de los que pendían, también albergan tradiciones relacionadas con la pertenencia al grupo y al hogar (vid. *supra* § 4.2.III.1) o con seres del Más Allá.

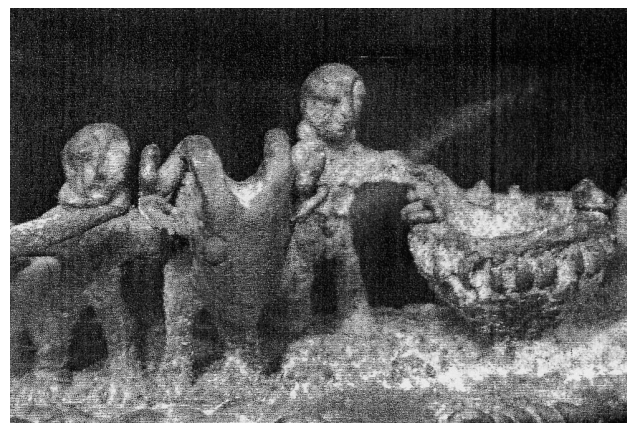


Fig. 267- Detalle de caldero y escena de sacrificio en el conocido bronce del Instituto Valencia de Don Juan (Armada y García, 2003, 54, lám. III-4).

En última instancia, es más que necesario recordar las diferencias de nuestros parámetros culturales y las existentes en otras sociedades rurales del pasado en cuanto al concepto de “inanimado”. Y es que conceptos como el de la *sombra* que proyecta cualquier cuerpo, hoy día pasan totalmente inadvertidos a la hora de enjuiciar las creencias de la Edad del Hierro. Sólo teniendo en cuenta que en tiempos de nuestros abuelos la sombra de un árbol, por ejemplo la del nogal en el Pirineo aragonés (Monesma, 1994), era tan maléfica que podía causar la muerte si se dormía debajo, el arqueólogo debe abrir su mente para sopesar en todo estudio una infinidad de parámetros relacionados con elementos totalmente animados e influyentes en la vida diaria de una comunidad hispanocéltica.

#### 4.3.II.4.B.- SERES VIVOS: ÁRBOLES Y ANIMALES

Los testimonios arqueológicos y las fuentes clásicas relacionadas con las cualidades religiosas y mágicas de árboles y animales en la Céltica son numerosos y necesitan de investigaciones detalladas. No obstante, el análisis conjunto de la iconografía, los depósitos rituales y la fauna y flora refuerzan su dimensión simbólica gracias a la Literatura Oral y al estudio de las tradiciones populares, como han demostrado Birkhan (1999), Alonso Romero (2000b), Torres Martínez (2011: 459-462) o Boekhoorn (2008).

#### Árboles

La importancia simbólica de ciertos árboles en las distintas sociedades de la Hispania Céltica es difícil de documentar arqueológicamente, puesto que son escasos los santuarios de la Edad del Hierro con un tronco central de varios metros de altura, como el de Golring en Alemania y otros de Inglaterra, Irlanda, Francia y República Checa (Röder, 1948; Aldhouse-Green, 1989: 152; Renero, 1999: 18 y 19). Pero las distintas tradiciones y testimonios de épocas clásica y posterior coinciden en la importancia de algunas especies de árboles en la Hispania y la Europa Céltica (Baumann, 1993; Riesco, 1993: 332 y ss.).

1050 Véase que uno de los insultos mortales entre merovingios y francos eran los relativos al Más Allá a través del caldero: «*Si alguien llama a otro servidor de las brujas o portador de un caldero de bronce en el que las hechiceras hacen sus mejunjes (...) tendrá que pagar 62 sueldos y medio*» (Rouché, 1987: 488).

1051 La resurrección de guerreros sumergidos en el agua que llevan a cabo los druidas en el mencionado combate de *Mag Tured* (Le Roux y Guyonvarc'h, 1986: 103) permite pensar en que, independientemente del medio líquido y del recipiente o lugar, todas estas leyendas y datos arqueológicos remiten a la creencia en la reencarnación mágica (Aldhouse-Green, 1997: 175). No consideramos casual que en los Alpes, en coincidencia con las creencias peninsulares mencionadas –mero ejemplo de las innumerables leyendas existentes con dicho *mitema* en la Península Ibérica–, también el Diablo tentara a *Saint Théodule-Sankt Joder* con darle un caldero si este primer obispo de Martigny en el siglo IV d.C. le entregaba su alma a 3.322 m.s.n.m. (Cowburn, 1991: 265).

Como se ha indicado con anterioridad, hemos de señalar el protagonismo de los árboles como punto neurálgico para rituales socioreligiosos, como los asamblearios, funerarios y de soberanía<sup>1052</sup>, probablemente desde la Prehistoria remota (Jordán y Molina, 1998: 58 y ss.), sobre todo si se tiene en cuenta que la longevidad milenaria de los árboles constituye un referente de primer orden en la vertebración, a lo largo de los siglos, del paisaje ritual y mítico de un territorio. Como ejemplo, tómese en cuenta que el *Carballón* de Valentín (Tineo, *O*) nació hacia 1160, algo similar al tejo de la iglesia del concejo de Bermiego-Quirós (*O*) (Cáceres, 2008).

Las cinco provincias míticas de Irlanda tuvieron como *axis mundi* árboles sagrados diferentes<sup>1053</sup>, y en la Galia y la Bélgica hubo **divinidades célticas** asociadas a distintas especies, como el mostellar –*Sorbus aucuparia*– divino para los alisanos de Borgoña y de Aix-en-Provence; el dios-tejo *Ivorix*<sup>1054</sup> en Macquenoise (Hainaut, *BEL*) y el culto a *Fagus* en los valles pirenaicos septentrionales en relación con la haya –*Fagus sylvatica*– (Sterckx, 1994: 116 y s.; 2003: 252; Olivares, 2002: 39). Todo ello invita a situar también en la Hispania Céltica un panorama polimórfico a partir de algunas especies de árboles que parecen haber contado con mayor protagonismo a tenor de la propia biodiversidad de la Península Ibérica, así como por la importancia de las tradiciones posteriores<sup>1055</sup>.

La simbología funeraria del **tejo** (*Taxus boccata*) es bien conocida en la cornisa Cantábrica por el uso tóxico de sus frutos (Str., *Geog.* III 4, 18→; Plin., *N.H.* XVI 50; Floro, *Ep.* II 33, 50-51→; Isid., *Etym.* XVII 9, 25→)<sup>1056</sup>. Teniendo en cuenta la presencia del árbol en las estelas vadinienses, en la numismática gala del siglo III a.C. (Kruta y Bertuzzi, 2008: 90 y s.), en la Literatura Oral irlandesa y peninsular (Abella, 1996: 99 y ss.) y su recurrente emplazamiento junto a megalitos e iglesias en el centro y Norte de la Península Ibérica<sup>1057</sup>, se ha de considerar como un árbol

relevante dentro de la simbología hispanocéltica del Más Allá e incluso como eje cósmico.

En este sentido, se puede plantear la hipótesis de la trascendencia fúnebre y psicopompa de otros árboles. La consideración mágico-religiosa del **manzano** (*Malus*) y su fruto ha pervivido en los pasajes psicopompos de leyendas, en su protagonismo en reuniones comunales del Norte de la Península Ibérica y en otras tradiciones europeas (*vid. supra* § 4.2.II.2). Los árboles cuyos frutos se relacionan, por su recogida e ingesta ritual, con la fiesta de difuntos y la presencia de las ánimas en el mundo humano –la fiesta del *Samain* céltico– también manifiestan una especial consideración dentro de la sociedad hispanocéltica, como el **castaño** (*Castanea sativa*) (Veiga de Oliveira, 1984: 179 y ss.; Puerto, 2006: 94) o el **nogal** (*Juglans regia*), cuya sombra en los Pirineos era considerada maléfica (Monesma, 1994).

Sin embargo, cabe pensar que la familia arbórea más relevante en la Hispania Céltica fue la de los **Quercus**, encinas-robles sagradas que constituyen un *topos* indoeuropeo vinculado a las grandes divinidades desde la Antigüedad (Olck, 1905 =*RE*: *Eiche*).

Una alta encina era identificada con Zeus en el Santuario de Dodona (Epiro, GRE) y su rumor era considerado oráculo (Hom., *Od.* XIV 327 y s.; Var., *L.L.* X 5, 10; Ov., *Ep.* VI 47; Serv., In *Verg. Aen.* III 466, 13→); también la encina era el árbol sagrado de Júpiter (Virg., *G.* 333-335→). Todo ello se relaciona con las divinidades soberanas célticas tipo *Taranis*, puesto que «los celtas dan culto a Zeus, pero la imagen de Zeus es un gran roble» (Max. Tyr., *Disert.* II, 8→). En Galia también se documenta el concepto de árbol sagrado en el tema céltico *\*bilo* de *Billomagus* ‘la llanura del árbol sagrado’, y más concretamente en el *Ercus deus / deos Robori* atestiguado en Aquitania (*CIL XIII* 1112) (De Bernardo, 2007: 61).

Además de la abundante iconografía de la bellota<sup>1058</sup> y algunos contextos arqueológicos<sup>1059</sup>, la relevancia céltica de encinas y robles aparece lingüísticamente en vocablos como *druida*<sup>1060</sup> (Plin., *N.H.* XVI 250-251) y en el *Drume-*

1052 *Vid. supra* § 4.2.II.4, 4.2.II.5, 4.3.II.2.b y 4.3.II.3.a.

1053 Un fresno (*Fraxinus*) en Tortu, Usnagh y en Dáithi, un tejo (*Taxus*) en Ross y la encina (*Quercus*) de Moore (Sterckx, 2003: 251).

1054 La inscripción es IVIRICCI: *Ivo>If* ‘tejo’ + *rix* ‘rey, dios’ (Sterckx, 2005b).

1055 La escasa huella mítica en el folklore de la Península Ibérica que a priori manifiestan otros árboles, como el avellano, y que sí tuvieron trascendencia simbólica en otras tradiciones atlánticas (MacKenzie, 1926: 161 y 172), antes que interpretarlo como carencia en el mundo hispanocéltico, debe invitar a investigar con más profundidad las tradiciones de España y Portugal.

1056 Como se ha señalado (*vid. supra* § 4.2.III.7), la mención de Silio Itálico al suicidio con tejo (Sil. It., *Pun.* III 328[c]→) deriva de una interpretación de los textos latinos que es incompatible con otras formas de suicidio (*Ibid.* [a]→). No obstante, ambos tipos de quitarse la vida en la Hispania Céltica sí parecen estar implícitos en otros textos (D. Cass., *H.R.* LIV 5, 3) y tradiciones.

1057 Por ejemplo, se documentan al menos junto a 64 ermitas rurales de Asturias, coincidiendo en algunos casos con zonas de dólmenes y túmulos (Puerto, 2006: 98; Álvarez *et alii*, 2011). El *teixo* (Gal.) da nombre al trascendental santuario de San Andrés de Teixido al menos desde el siglo XII, y en dichos árboles se hacían las ofrendas –hoy día avellanos (Luque, 1992: 51)–. También se hallan en otras zonas, como en las sierras sanabresas-leonesas –Rábano de Sanabria (ZA), Los Barrios y Mirantes

de Luna (LE)– o en las vírgenes de Tejeda, Garaballa y Cañete, en Cuenca (Martínez García, 2002; Morales y Villar, 2003: 215).

1058 La representación de bellotas en colgantes y recipientes en metales preciosos es frecuente en la Europa Prerromana, desde Tracia (Avramova *et alii*, 2005: figs. 240 y 249) hasta la orfebrería orientalizante y castreña de la Península Ibérica entre los siglos IV y II a.C. Véanse las placas y colgante del castro de La Martela de Segura de León, en Badajoz (Berrocal, 1992: 146 y fig. 28b).

1059 En contextos funerarios celtoeuropeos aparecen hojas de encina, como en una tumba de Poděbrady (Bohemia) fechada en el siglo VI a.C. (Kruta y Bertuzzi, 2008: 13).

1060 El Celt. *\*druir-* se equipara al *Quercus* de forma mecánica en la investigación moderna, pero, como ya señalaran E. Benveniste (1969: 68 y ss.) y Le Roux y Guyonvarc’h (1986: 425-432), es una metáfora arcaica de árbol en general procedente de un concepto indoeuropeo de ‘firmeza, fidelidad’. En el caso de los druidas todos los significados encajarían con lo que representaban dichos personajes, y la importancia druídica de la encina podría incluso tener testimonios arqueológicos ya en el siglo V



*metum* (Str., *Geog.* XII 5, 2→), donde el *Quercus*-deidad tutelar y validaría de forma sagrada la reunión (Le Roux y Guyonvarc'h, 1986: 252-258; Olivares, 2002: 171 y ss.). Se trataría de un tipo de culto de raigambre indoeuropea que en la Celtiberia se manifiesta desde época precéltica o protocéltica a tenor del teonímico IE. \**Perk'uno-* 'dios de la encina', al que remite el santuario limial de las *PerkUNETAE* 'las Encinas Sagradas' del Bronce de Botorrita I (De Bernardo, 2009: 693 y s.; *Id.*: 2010: 125 y ss.).

Como se ha señalado al tratar el panteón, en la Europa Atlántica y Central la cualidad sagrada de ciertas encinas y robles es bien conocida en tradiciones históricas de diversa época (Luc., *Phar.* I 452; Tac., *Ann.* XIV 29, 30 y 32; *Germ.* 9, 3), en relatos míticos (Sébillot, 1904: 288, 293 y s.) y en la furibunda actitud cristiana ante las mismas. La relevancia de las encinas sagradas en Irlanda llevó a sustituirlas por cruces de piedra, si bien San Columbano –'Príncipe de los druidas' y misionero irlandés del siglo VI en tierras francas y lombardas– se preocupó de cuidar precisamente unas encinas sagradas (Raftery 1994: 79; Pennick, 1997: 69; Sterckx, 2003: 251 y s.). Tal creencia estaba presente en Europa Central según demuestran las talas de árboles y bosques sagrados a medida que avanzaba la cristianización altomedieval, desde la Galia goda (Caes. Arel., *Serm.* I 12→)<sup>1061</sup> hasta la Eslovenia del siglo XIV<sup>1062</sup>. De hecho, en tierras franco-germanas son numerosos los cultos y supersticiones populares registrados etnográficamente relacionados con encinas sagradas<sup>1063</sup>.

La existencia de árboles sagrados onfálicos o que albergaban la divinidad en la Hispania Céltica se evidencia en la fuerza y persistencia de ritos populares y de críticas cristianas a su celebración, como las de Martín Dumienne (De *Corr. Rust.* VII→) o las del XII Concilio de Toledo del año

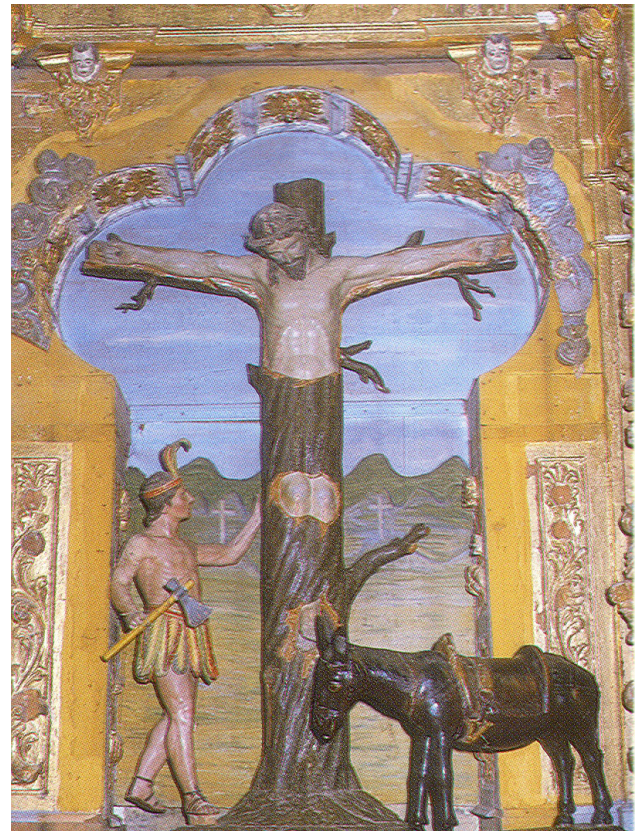


Fig. 268- Cristo de la Encina. Santuario de Nra. Sra. de la Encina de Ceclavín (CC).

681. Como se ha señalado en distintos capítulos<sup>1064</sup>, el estudio de diversas fuentes históricas y etnográficas permite profundizar en el conocimiento de la Hispania Céltica, en especial las leyendas que vinculan los *Quercus* con una divinidad superior masculina. Así, algunas de las encinas de la Península Ibérica señalan directamente a las cualidades de la divinidad tipo *Taranis*, como la creencia leonesa – Anllares y Verdiago (Puerto, 2006: 94)– de que bajo las copas de encinas y robles no caían los rayos de las tormentas (*vid. infra* § 4.3.III.a).

Las leyendas de santos y de Jesucristo vinculadas a encinas son especialmente significativas. Son varias las tradiciones al respecto<sup>1065</sup>, pero quizás el mejor ejemplo de ello es el mencionado *Cristo de la Encina* de Ceclavín, en la provincia de Cáceres (Figs. 207 y 268) (Rosado, 1973: 193 y s.; Balbín *et alii*, 2007: 93 y s.). La representación de Cristo sincretizado en una encina coincide con la existencia de un epígrafe votivo *CIL II 794*<sup>1066</sup> en los paramen-

a.C. (Kruta, 1986, en Sterckx, 2003: 251).

1061 La denuncia de la Iglesia a la veneración y a los exvotos que albergan los árboles se aprecia en el Concilio de Arlés del 452 y en Sínodo de Rouen del 650 (MacKenzie, 1926: 180). Ya se han señalado los casos paradigmáticos de la tala del *Donarseiche* de los sajones a manos de San Bonifacio en el 723 en la actual Eichsfeld de Alemania y la tala de la columna *Irmisul* y del bosque sagrado de Eresburgo-Obermarsberg por orden de Carlomagno también en el siglo VIII (Rodolfo y Meginhardo, *Trans. S. Alex.* 2→; Frazer, 1922: 198; Eliade, 1981: 23; Bödger, 1990) (*vid. supra* § 4.3.II.2.b y 3a).

1062 En 1331 se ataca el culto pagano a un árbol sagrado y un manantial sagrado en Kobarid, los cuales acabaron talados y lodados respectivamente por las autoridades inquisitoriales (Šašel, 2001: 14).

1063 En Francia, además, de numerosas leyendas relacionadas con encinas mágicas (Sébillot, 1904: 259 y ss.), véanse como ejemplo unas encinas malditas, como la *Chêne du Diable* –en el bosque de Chassagne-Saint-Denis (Doubs)– o la de Puisaye, y otras “sagradas”, como la de Saint Quirin (Mosela) o la encina de Allouville-Bellfosse (Seine-Maritime). También es fundamental la leyenda armoricana acerca de la destrucción de la villa mítica de Ys (Bretaña) porque se taló una gran encina que era el eje de la ciudad (*Id.*: 288-294; Sterckx, 2003: 253). En el Brabante flamenco (Jezus-Eik/Notre-Dame-au-Bois, BEL) es conocida la *Jezuskenseik* ‘encina de Jesús’ (Linckenheld, 1933; Theis, 1953). La denuncia de la Iglesia a la veneración y a los exvotos que albergan los árboles se aprecia en el Concilio de Arlés del 452 y en Sínodo de Rouen del 650 (MacKenzie, 1926: 180).

1064 *Vid. supra* § 4.2.II.5.c y 4.3.II.3.a § \*Bel-.

1065 La relación de la divinidad masculina y los *Quercus* en la Península Ibérica aparece en la leyenda de Mogarráz (sierra de Francia, SA), donde se decía que una talla de Cristo se hallaba escondida en un roble y que de ahí no se dejaba mover (Puerto, 2006: 103). Otro testimonio semejante aparece en la Puebla del Maestre (BA). Según la leyenda, allí donde cayó muerta la mula que transportaba las reliquias, una encina que lo presenció empezó desde entonces a dar bellotas con la imagen de las reliquias “pintadas” en su caparazón (Dominguez Moreno, 2008).

1066 S·A·H·A / ·S·A·I·S B·O·U·T·I· L· A· / ·V·S· Se hallaba en la pared del santuario y actualmente se desconoce su ubicación exacta. Además, los



tos de la ermita dedicado a *Salamati*, un dios masculino de ámbito lusitano, equiparable a las grandes divinidades soberanas indoeuropeas como el *Reue* lusitano-galaico, el *Taranis* galo y el Júpiter arcaico romano (Blázquez, 1975: 146; Olivares, 2002: 171 y ss.).

En un principio, los *Quercus* relacionados con aspectos sagrados de las creencias cristianas de la Península Ibérica podrían ser poco significativos como pervivencia de una amplia creencia hispanocéltica, pero este análisis también debe atender a la fundamental importancia de dos tradiciones bien conocidas: los árboles de mayo y las hierofanías de cristos, vírgenes y santos en árboles, especialmente, en *Quercus*.

Los *árboles de mayo* o *pinheiros* de buena parte de la Península Ibérica, como los *maypole* de las islas británicas, los *maibaumes/narrenbaum* y *maj stanger* del ámbito germano-escandinavo o los *arbre de mai* franceses (Frazer, 1922: 155 y s.; Eliade, [1949]: 448-452; Moser, 1961; Owen, 1974: 95; Giraudon, 1997: 30), se vienen plantando desde el final del ciclo de invierno hasta San Juan y, principalmente, hacia el primero de mayo (Caro Baroja, 1979b; González Pérez, 1997). Pocos investigadores dudan de la raigambre céltico-indoeuropea de un rito que en España era tan perseguido por la Iglesia Católica como asumido como propio al relacionarlo con algún culto local<sup>1067</sup>.

El desarrollo de esta tradición en fechas claves del calendario, como *Beltaine* (vid. *supra* § 4.3.II.3.b), así como el protagonismo de las fratrías comunales en la adquisición-robo y plantación del ejemplar; la cualidad de *axis mundi* que adquiere durante el tiempo que permanece plantado; o los distintos finales que tienen permiten plantear, entre otras cuestiones, hipótesis bidireccionales acerca del trasfondo de escenas estáticas como la del transporte del árbol del caldero de Gunderstrup (Fig. 269) o el porqué del registro arqueológico de postes centrales y de árboles/grandes ramas en los pozos rituales en la Vandea francesa

testimonios de *Salamati*, asociados al monte Jálama (1.492 m.s.n.m.), en la cercana Villamiel, y a la confluencia de los ríos Alagón y Tajo de Ceclavín, corroboran el carácter tanto acuático como montano de las grandes divinidades soberanas indoeuropeas (Blázquez, 1975: 146; Dumézil, 1952: 39 y ss.; *Id.*, 1977; Olivares, 2002: 180 y s.).

1067 El obispo de Pamplona Pedro Aguado ordenó en 1715 que en Larráinzar «por quanto se alla Su Ilustrísima informado que en este lugar y valle [Ulzama] ay la mala costumbre de que el primer día de mayo y día de Santa Cruz, ambos festivos, van los mozos y mozas de ellos de fuera de sus lugares a los montes pinares con el pretexto de traer al lugar la Maya, y se quedan sin oír misa en grande cargo de sus conciencias, y deseando evitar este mal abuso, manda su Ilustrísima que, pena de excomunión mayor latae sententiae ipso facto incurrenda, ninguno de los dichos mozos y mozas vayan dichos días festivos por las Mayas al monte, sino que antes bien estén en el lugar y oygan misa y celebren y guarden los días festivos, como es razón, y que en caso de querer ir por dichos Mayos al monte lo hagan un día de hacienda, y que, so la dicha pena de excomunión mayor latae sententiae, tampoco el abad de este lugar permita poner la dicha Mayo dentro del cimiterio de dicha yglesia ni que en él se dance; y no lo cumpliendo así, se le da facultad al dicho abad para que los evite de los divinos oficios y no los admita a ellos.» (Jimeno Jurio, 1987: 22).

(Fig. 270). Otros testimonios arqueológicos significativos se documentan en santuarios *belgae* como St-Maur (Oise) o en pozos rituales como la rama dorada de Manching (Webster, 1995: 449). En nuestros cálculos estimamos que los algo menos de 200 casos aquí estudiados no representan ni la mitad de los que se desarrollaban en nuestros pueblos y, por tanto, queda mucho *mayo* por estudiar (Figs. 271, 272 y 273).

Por otro lado, requieren especial atención los más de 70 santuarios marianos de la Península Ibérica de cuya advocación o leyenda son protagonistas encinas, robles, carbillos o carrascas, todas variedades quercíneas, una cuestión que apenas ha sido mencionada, y muy tangencialmente, por algún especialista (Sopeña, 1987: 59). El número de este tipo de hierofanía es mucho mayor si se profundiza en las leyendas ligadas a *Quercus* que se describen en las apariciones de otras vírgenes de gran parte de la Península Ibérica, aunque no lo reflejen en la denominación de la advocación<sup>1068</sup> (Figs. 274 y 275). El carácter femenino asociada a las quercíneas sagradas podría considerarse en un principio como un recurso de la Iglesia para repartir y diluir entre la “familia celestial cristiana” el peso de antiguas divinidades masculinas tipo *Taranis*.

Sin embargo, como ya se ha mencionado al tratar el panteón, si se tiene en cuenta la coincidencia de esta realidad etnográfica con el testimonio epigráfico de divinidades hispanocélticas femeninas asociadas al *Quercus* etimológicamente, como la *Drusuna* de Olmillos (*SO*) y Segóbriga (Olivares, 2002: 124 y s.), sería factible afirmar el culto a una deidad femenina hispanocéltica tipo *Brigit* con tales características. Huelga recordar, creemos, que Santa Brígida de Kildare, santa irlandesa que sincretiza el culto a *Brigit* (vid. *supra* § 4.3.II.3.a), estableció su monasterio junto a una encina sagrada –*Kildare*> Gael. *Cill Dara* ‘Iglesia de la Encina’–).

A este respecto, si tenemos en cuenta la mencionada presencia de un árbol esquemático en un altar dedicado a las *Matres* y a *Cosus* en Bembibre (*LE*) (Hernández y García, 2002), se abre una realidad indígena muy compleja en la que, a falta de más datos de un mismo contexto, hemos de ampliar nuestra interpretación a diferentes posibilidades, desde el polimorfismo de una misma divinidad a paredras.

1068 Como en el caso de los árboles juraderos, la causa por la que las hierofanías sucedan en robles o encinas reside en un ecosistema más cálido o más húmedo. La presencia de hierofanías en *Quercus* desde los Pirineos Orientales (Amades, 1955a y 1955b) hasta otras zonas del Levante muestra un fenómeno generalizado en toda la Península Ibérica. Los primeros testimonios escritos del mismo proceden del siglo XV (Romero de Solís, 1997: 44-45) y representan la institucionalización de un rito ya existente.

No obstante, la transposición de este mapa a las consiguientes comunidades de la Hispania Prerromana no es prudente porque las leyendas y apariciones marianas son un fenómeno con muchas variables (Christian, *passim*; Calavia, 1997). Por ello, a estos casos habría que sumar las hierofanías en árboles tan significativos para el mundo céltico como higueras, sauces, olmos o espinos, a los cuales no aludimos en este trabajo.



Fig. 269- Placa de los guerreros del caldero de Gundestrup con transporte de lo que pudiera interpretarse como un árbol tipo "mayo" (Kaul, 2001: 539).

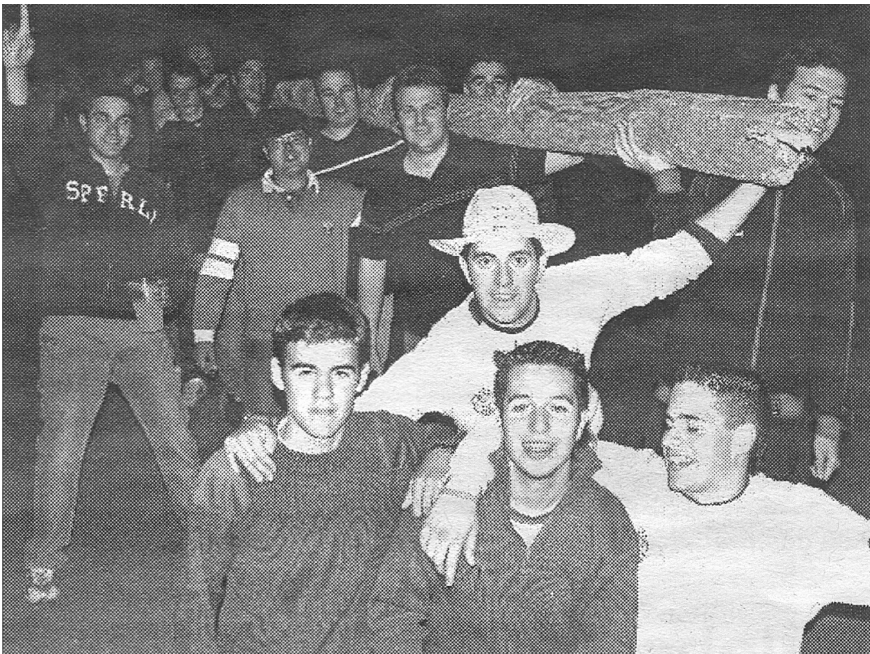
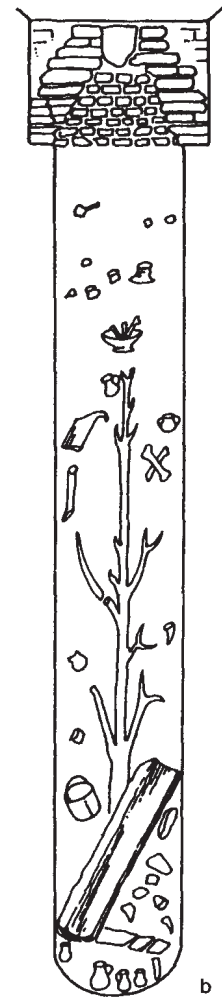


Fig. 271- Transporte del mayo por los mozos de Humanes (GU) en 2006. Foto: La Nueva Alcarria, 4736: 23).

La sacralidad de los bosques en el mundo céltico es bien conocida (Aldhouse-Green, 1989: 151-155; Brunaux, 1993), y distintos testimonios constatan la sacralidad de algunos bosques en la Hispania Prerromana. Ya se ha reseñado que la sacralidad del bosque era compatible con la explotación silvícola y con su consideración como territorio tan sagrado como profano (*vid. supra* § 4.3.II.2.b). Además, es interesante remarcar que aunque todo el bosque fuera sagrado porque encarnaba a la divinidad o porque estaba consagrado a un dios o héroe fundador, esto no excluye que dentro hubiera un referente sagrado más concreto o un témenos principal construido y delimitado.



0 2 m.

Fig. 270- Sección de un pozo ritual céltico en La Vendée (FR) (Piggot, 1975 en Aldhouse-Green, 1993: 461, fig. 4).

Sirvan de ejemplo literario y lingüístico el robledal de Buradón de la Celtiberia (Mart., *Ep.* IV 55→)<sup>1069</sup> y el mencionado trifinio de las *Perkunetae* 'las Encinas Sagradas' del Bronce de Botorrita I, tras el cual estaría una divinidad precéltica (De Bernardo, 2010: 125 y ss.). También las pervivencias corroboran estos bosques sagrados célticos, como las tradiciones que J. Arenas (2007; 2010: 92 y

<sup>1069</sup> Se desconoce la ubicación antigua de este bosque, pero el topónimo Buradón da nombre a la aldea de Salinillas de Buradón (Labastida, VI) y a un barranco. Sobre éste y sobre el río Ebro se sitúa la peculiar formación rocosa de "Las Conchas", en la que se ubicó un poblado celtibérico o berón y otro altomedieval.



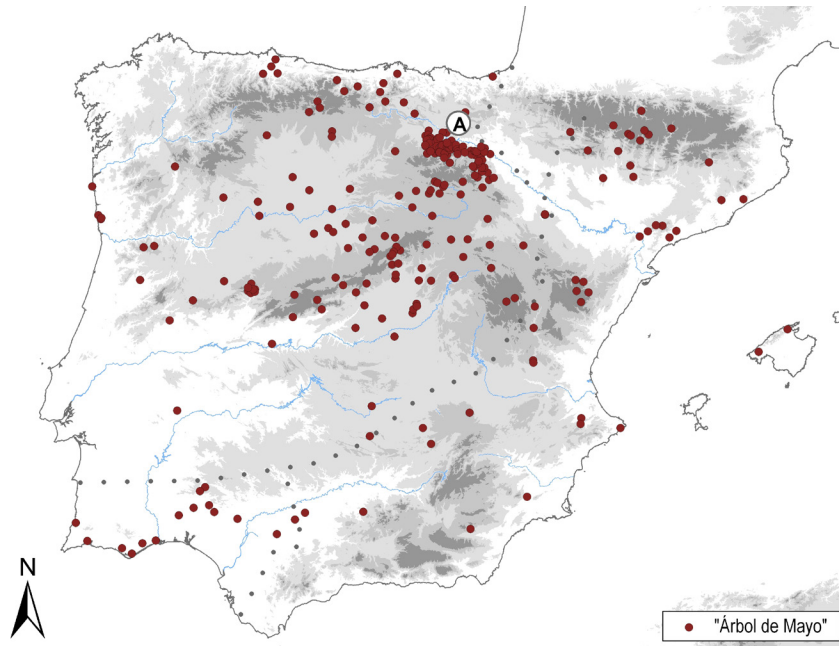


Fig. 272- Recopilación no sistemática de árboles de mayo en el folklore de la Península Ibérica. La acumulación de testimonios en el curso medio del río Ebro (A) responde a zonas donde el trabajo de campo ha sido exhaustivo (González Blanco y Pascual, 1999); de igual modo, los vacíos de zonas meseteñas y atlánticas, aunque en verdad su presencia es más esporádica, también responde al número de publicaciones y a la calidad del muestreo.



Fig. 273- "Árbol de mayo" plantado en Castielfabib (Ademuz, V) el 23 de marzo de 2005, puesto que se coloca en honor a la patrona.

ss.) documentó en La Dehesa de Olmeda de Cobeta (GU) (Jabaloyas), la creencia en *Baso-Jaun* como Señor de los montes vascos (García Lomas, 1949: 218) o la veneración

de la Virgen del Roure sobre un roble en un bosque de Pruït (B) (Amades, 1955b: 83; *Id.*, 1955b: 297-299).

A este respecto es interesante que el término latino *nemus*, vinculado al *nemeton* céltico<sup>1070</sup>, tuviera una connotación sagrada en tierras itálicas (Cic., *Div.* I 50, 114; Hor., *O.* III 22; Ov., *Fas.* VI 9; Virg., *G.* III 331-336→) y entre los pueblos célticos y germanos (Tac., *Germ.* 9, 3), y que San Isidoro de Sevilla (*Etym.* XVII 6, 6) recogiera el término como bosque umbrío en el que los paganos colocaban sus ídolos. Por tanto, para este fenómeno arcaico europeo presente en la Hispania Céltica se deben proponer, como en Roma y Grecia (Hdt., *H.* VI 70-80; Paus., *Graec.* III 4, 1; Pin., *Olim.* V 10 y s.; Mart., *Ep.* VII 15; VII 50), distintos modelos de *αλσος*: grandes, pequeños, urbanos, rurales, centrales y periféricos (Riesco, 1993: 257 y ss.; Aldhouse-Green, 2000: 23).

Las comunidades prerromanas también podrían haber albergado en su territorio mítico otro tipo de bosques relacionados con el Otro Mundo. La creencia de la Europa Atlántica y España medieval de que los árboles son ejércitos mágicos infernales (Le Roux, 1959; García Quintela, 1999b: 161 y ss.; González García, 2001: 338 y ss.) bien podría hacer alusión a la transmigración de **almas** después de la muerte y la presencia de éstas en zonas muy concretas de la geografía (*vid. supra* § 4.3.II.2.c y 4.c). Este concepto —además de una táctica militar— es el que podría hallarse en la aniquilación del ejército del cónsul L. Postumio por parte de los galos cisalpinos con un tala masiva de árboles (Liv., *A.U.C.* XXIII 24), cual ejército en avalancha.

1070 *Src. namas*, Gr. νεμός; G. *nemeto*.





Fig. 274- Representaciones de las leyendas piadosas de aparición de A) Nossa Senhora do Gaiola (Cortes, P-L) sobre un árbol indeterminado (Espirito Santo, 1990, fig.10) y B) la Virgen de la Carrasca (Villahermosa, CR) sobre un Quercus (Foto: Moya-Maleno).

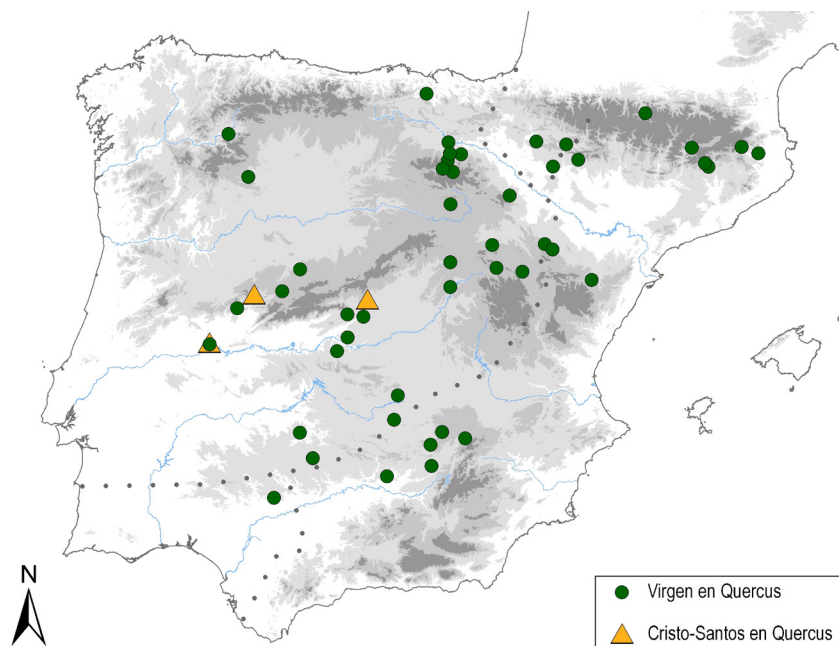


Fig. 275- Dispersión básica de hierofanías marianas en Quercus (robles, encinas, carrascas, chaparros, etc.) contrastables en la Península Ibérica. No se incluyen advocaciones con topónimos relativos a robledales ni otras apariciones en árboles, como en tejos o pinos.

### Animales

El bestiario mítico de la Hispania Céltica también debe ser analizado con una metodología similar. Innumerables leyendas populares en las que intervienen mamíferos, aves y peces (Camarena y Chevalier, 1997; García Huerta y Ruiz, 2012) ofrecen pasajes comunes entre ellos y a todo lo que fue la Céltica, que redundan sobre las cualidades míticas y mágicas o los vínculos con dioses de algunas especies animales (Aldhouse-Green, 1992; Boekhoorn, 2008; Alonso Romero, 2000b, 2001b y 2002a).

Aunque Diodoro Sículo (*B.H.* IV 18, 3) justificara con

el mito de Gerión la sacralidad de las vacas en Hispania, la trascendencia ritual de estos animales junto a cerdos y ovicápridos en la Hispania Céltica parece ceñirse más bien a su condición de bestias sacrificiales. Así se menciona en las inscripciones de Cabeço das Fráguas (Sabugal, *P-G*), Lamas de Moledo (*P-V*) y Marecos (Penafiel, *P-O*), y como tal aparecen representados en bronce como el mencionado carrito votivo de Vilela (Paredes, *P-O*) (Fig. 151) (Erias, 1999; García Quintela y Santos, 2008; Salinas de Frías, 2010a). Los testimonios etnográficos también parecen convincentes en el protagonismo de los lagartos (*Lacertilia*) y salamandras (*Caudata*) en cosmogonías y escatologías hispanocélticas (*vid. supra* § 4.3.1.3).

Igualmente, son bien conocidas las características mágicas, psicopompas o sagradas de bóvidos (*Bos Taurus*), jabalís (*Sus scrofa*), cuervos (*Corvidae*) o ciervos (*Cervus elaphus*) (Fig. 66)<sup>1071</sup> en relación con divinidades tipo *Brigit*, *Lug* y *Cernunnos* (vid. *supra* § 4.3.II.3.a.). La íntima relación de la divinidad con animales –si es que estos no eran su misma encarnación o la manifestación de sus atributos– se ejemplifica en distintas tradiciones de la Península Ibérica.

Por ejemplo, la reina-moura Lupa cuida de suidos en sus reinos mágico-infernales del área compostelana (Balboa, 2005: 40) y, por su parte, el *Mio Cid* (II 11-12) y otras leyendas<sup>1072</sup> muestran a los córvidos como aves oraculares, aunque no las únicas: existen numerosas creencias similares con otras aves augurales<sup>1073</sup>, como el cuco (*Cuculus canorus*), el autillo (*Otus scops*) y el reyezuelo (*Regulus regulus*), que, como constatan F. Alonso Romero (2001a), J.C. Pedrosa (2001) o M.V. García Quintela (2002a), también deben considerarse procedentes de un contexto hispanocéltico (Almagro-Gorbea, 2009 y 2010).

En el caso de los animales considerados psicopompas para el mundo céltico, la Literatura Oral de la Península Ibérica permitiría introducir en el contexto prerromano una interesante distinción entre aquellos que transportan al individuo al Más Allá, como el buitre (*Gyps*) o el caballo (vid. *supra* § 4.3.II.2.d), y aquellos otros que sirven de guía, como la serpiente (*Ophidia*) o el jabalí, esto es, de señuelo o llave para acceder al Otro Mundo (vid. *supra* § 4.3.II.3.a y b). Véase cómo las serpientes conducen al inframundo donde moran, así como las leyendas de caza simbólica relacionadas con el jabalí (vid. *supra* § 4.2.IV.3). La abeja (*Apis mellifera*) también pertenece a este grupo,

1071 Véanse las distintas manifestaciones hispanocélticas en la iconografía de cérvidos aparejada a inscripciones de divinidades o a iconografía guerrera (vid. *supra* § 4.3.II.3.a. –*Brigit* y *Cernunnos*–). Sin embargo, también se atestiguan entre los grupos iberos, como Jaén y Albacete (Blázquez, 1975: 60; González Alcalde y Chapa, 1993: 170 y ss.). Acerca de los córvidos y jabalís en la Europa Céltica, son esenciales los trabajos de B. Sergent (1995: 75-85) y C. Sterckx (1998).

1072 Ya se ha tratado la importancia para la Hispania Céltica de la relación entre el cuervo, *Lug* y santos como San Vicente (vid. *supra* § 4.3.II.3.a). Pero es que esta simbología de ave oracular divina, como en la épica irlandesa, o de ave que designa vencedores, señala lugares e indica la presencia de un héroe según la mitología germana continental (García Quintela y Santos, 2008: 206 y s.) también aparece en la Península Ibérica en leyendas como la del cuervo que guió a unos pastores a través de un montón de piedras (!) hasta una estatua de la Virgen de Corbera de Berga, en la comarca barcelonesa del Berguedá. Otro cuervo guió hasta la Virgen de Corbiac, en Mosset (Pyrénées-Orientales, FR), que se hallaba en una higuera (Amades, 1955a: 107 y s.), y son numerosos los cuervos que predicen trágicos acontecimientos (González Grueso, 2002).

1073 Los estudios comarcales, como en la sierra de Francia, muestran bien los presagios de muerte de cuervos, cucos y otras aves (Domínguez Moreno, 1983a: 40). No obstante, se trata de un fenómeno más amplio que se refleja en la variedad de pasajes al respecto en los cuentos españoles y europeos (Pedrosa, 2001), entre otros: B120, Animales sabios; B122-1, Aviso por ave; B122.1.1, Pájaros dicen un secreto; B130, Animales que dicen la verdad; B131, Pájaro de la verdad; B131.2, Ave revela traición; B143.1, Ave que da avisos; B143.1.3, Loro que avisa; B210, Animales que hablan; B292, Animal al servicio del hombre (Camarena y Chevalier, 1997).

puesto que su antigua simbología funeraria en el ámbito indoeuropeo y céltico (Hily, 2011) aparece también en los rituales tradicionales del *abellón* frente a los muertos que estudió F. Alonso (2000b) (vid. *supra* § 4.3.III.8).

No obstante, la faceta ctónica de algunos animales de la Hispania Céltica, al igual que sucede con la esencia bipolar de las divinidades y la cosmología céltica (Sergent, 1995a: 341 y s.), era complementaria de otra cualidad astral, como sucede con el caballo (*Equus caballus*)<sup>1074</sup>. Esta dualidad se aprecia, como se ha tratado anteriormente, incluso en la gallina (*Gallus gallus*) (vid. *infra* § 4.3.II.1).

En última instancia, lobos (*Canis lupus*) y osos (*Ursus arctos*) encabezan el grupo de animales que en la Hispania Céltica, amén de estar relacionados con divinidades como Vaélico (vid. *supra* § 4.3.II.3.a), bien pudieron ser significativos para las comunidades prerromanas por la aprehensión de sus cualidades innatas. Se trata de creencias ligadas a las cualidades guerreras que han sido tratadas en profundidad en numerosos estudios (González Alcalde y Chapa, 1993; Almagro-Gorbea, 1996; Balboa, 2005: 145 y ss.; Mata y Soria, 2012). Algunos de estos trabajos han sido mencionados en capítulos anteriores (vid. *supra* § 4.1.IV y 4.2.III.3), pero se hace necesario profundizar en otros animales a través de las fuentes clásicas, la iconografía hispanocéltica y las tradiciones populares (Fig. 276).



Fig. 276- Escena de “domador y osos”, habitual de las fiestas de invierno de la Península Ibérica y Europa Central, en las que se representa el despertar, forzado o natural, del animal tras la hibernación. Foto: Bielsa (H): [www.bielsa.com/album/cnbl/03\\_trgs.html](http://www.bielsa.com/album/cnbl/03_trgs.html) (acceso 12-III-2008).

#### 4.3.II.4.C.- SERES MÁGICOS-MITOLÓGICOS, MONSTRUOS Y ESPÍRITUS

Los seres vivos de invención humana presentes en el folklore de la Península Ibérica, como otros de la Europa Atlántica y Central (Sébillor, 1904: 188 y s.; Caro Baroja,

1074 La faceta astral del caballo también podría haber perdurado en la iconografía de uno de los capiteles románicos de San Pedro de Teberga, en Asturias (Gabaldón, 2010: 23).



1974: 148; Cano Herrera, 2007), conforman un grupo de entidades mágicas de ambos sexos y de naturaleza escuadrada y prodigiosa que con frecuencia intercambian sus características, como su fuerza extraordinaria, la capacidad de volar, de encantar y de matar. Es muy relevante su función mítica de herreros, de guardianes de tesoros y como constructores del paisaje conocido, puesto que se creía que algunos incluso eran los que habían hitado o delimitado el territorio de la comunidad (Puerto, 2006: 142 y s.). En este último caso, cabría asociarlos a pasajes míticos relacionados a un héroe fundador ancestral (Eliade, 1956; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2012).

Como se ha señalado con anterioridad, aunque están presentes en bosques y puntos de agua<sup>1075</sup>, son moradores del inframundo (*vid. supra* § 4.3.II.2.b) y están frecuentemente relacionados con yacimientos de la Edad del Hierro (Tenreiro, 2002; AA.VV., 1997: 15) y lugares religiosos cristianos, lo cual, si no denota la cristianización sistemática de lugares míticos ancestrales, refleja la reproducción de esquemas mentales arquetípicos presentes con toda probabilidad en la Hispania Céltica (Alberro, 2002a: 18 y ss.).

Dentro de la amplia variedad de personajes míticos existe un grupo bien definido de seres con facciones antropomorfas, que se diferencian de los humanos por sus fisonomía, invisibilidad caprichosa, proporciones –**gigantes, enanos y duendes**– o por cualidades especiales, como los *moros, moras*, hadas y sirenas. Los duendes, de los que no se conocen testimonios iconográficos o literarios explícitos de la Edad del Hierro, son seres intermedios de la naturaleza y domésticos, generalmente negativos y otros, como los *menutos* y *crabons royos* del Pirineo aragonés, benefactores del ganado (Espíritu Santo, 1990: 184 y ss.; Monesma, 2003a: vol. I)<sup>1076</sup>. La existencia de toda esta pléyade de criaturas potencialmente peligrosas en nuestro folclore<sup>1077</sup>, en el mundo islámico, en el preislámico y en la Antigüedad (Martínez Maza, 2000; Marín y Aguadé, 2002) nos sugiere la firme creencia de las comunidades hispanocélticas en tales seres.

En este sentido, aunque no se ha de descartar que la visión puntual de todo tipo de seres mágicos estuviera influenciada por el consumo de sustancias alucinógenas, bien documentadas desde el Bronce Final en la Península Ibérica (Fericgla, 2001; Torres Martínez, 2003: 144 y ss.; Guerra Doce, 2006), la recurrente presencia corpórea de tales seres en el imaginario tradicional también podría estar

evidenciando la firme creencia hispanocéltica en la existencia en paralelo y asociados a una topografía mítica del espacio circundante (*vid. supra* § 4.3.II.2.c).

Las narraciones populares de **cíclopes** en la zona cántabra, como el Ojáncano (García Lomas, 1949: 218; Cano Herrera, 2007), son pasajes similares al de Polifemo de *La Odisea* (IX 180 y ss.), por lo que podría tratarse de un mito culto. Sin embargo, además de tener cualidades que remiten a cómputos célticos, como sus 40 dedos<sup>1078</sup>, el amplio testimonio de cíclopes y gigantes en tradiciones europeas (Sébillot, 1904: 270-273; Ercoreca, 1976) también podría ser un ejemplo más de la expansión de mitologías de sustrato indoeuropeo. Así se muestra en las **sirenas**, que sí aparecen en la Hispania Prerromana en la iconografía ibérica-orientalizante, y a las que se atribuye una función psicopompa (Buschor, 1944: 67 y s.; Almagro-Gorbea, 1982: 277). La semejante simbología de las sirenas en el mundo popular de la Península Ibérica –talladas<sup>1079</sup>, como amuletos de niños<sup>1080</sup> o bien en cuentos y leyendas nobiliarias y de *mouros/marinos* de Galicia y Cantabria (Camarena, 1995: § 316; Tenreiro, 2002: 8; *Id.*: 2007d: 268 y ss.)– permite considerar que se trata de un mitema ampliamente difundido entre los grupos protohistóricos de Europa y el Mediterráneo, incluida la Hispania Céltica (Figs. 277 y 278).



Fig. 277- Escudo de la Casa de la Sirena (Jabaloyas, TE), que porta un espejo y un peine. Foto: cortestía de M.Almagro-Gorbea.

1075 En Europa aparecen en leyendas desde la Edad Media, como en los bosques de las Ardenas, Brocelianda, Oberón u Odenwald (Sébillot, 1904: 223-243; Frazer, 1922: 714 y s.; Le Goff, [1964]: 114 y 287).

1076 Poco les distingue de las hadas y duendes de otras partes de la Europa Atlántica (Sébillot, 1904: 230 y 262-265).

1077 El *Trasno* en Galicia (Fraguas, 1973: 98 y s.); El *Busgoso*, el *Trasgu*, el *Duende*, el *Diaño Burlón*, *Dianu*, *Janu* y su femenino *Xana* en Asturias o la *Jana*, *Eufana* y *Janara* y el *Trenti* en la montaña Cantábrica (Ibero, 1945; González-Nuevo, 1944: 209; Montesino, 1992: 178; Álvarez Peña, 1997; Alberro, 2002a: 23; Cano Herrera, 2007; Torres Martínez, 2011: 1513 y s.). En La Mancha son los *Martinicos* (Villar Esparza, 1996 y 2007a).

1078 Diez dedos en cada extremidad (Urbeltz, 1994: 181).

1079 Es conocido el escudo de la Sirena sito en una casa del siglo XV de Jabaloyas (TE). El hecho de que ésta sostenga un plato en una mano y un peine en la otra (Fig. 277) la relaciona con las leyendas de moras que portan similares atributos de plata y oro en sus apariciones mágicas y enlaza, a su vez, con la posible simbología del peine en las estelas del Bronce Final (Pena, 2001: 44 y ss.; Sáez Abad, 2005: 74).

Por otro lado, este motivo de la sirena también aparece en el arte pastoril (Fig. 278). Aunque se trate de dos ejemplos distantes en el espacio y en el tiempo, lo difícil es determinar hasta qué punto la iconografía duradera exhibida por las clases dominantes pudo influir en la formación de un imaginario colectivo popular.

1080 Esta tradición se ha recogido, cuando menos, en la Jacetania aragonesa.



El segundo grupo de seres mágicos está compuesto por dragones-serpientes, grifos, demonios y todo tipo de *moros* monstruosos. A pesar de la influencia cristiana para equiparar el Mal, la serpiente y el dragón (Caro Baroja, 1974: 205, nota 69; González Zyma, 2004; Muñoz Fernández, 2012), su amplia dispersión en el folklore de la Península Ibérica como seres ctónicos, entre otros<sup>1081</sup>, relacionados con *mouras y encantadas* atemporales (Camarena y Chevalier, 1995: § 507C), debe vincularse con su cariz beneficioso en la Céltica (Aldhouse-Green, 1995a: 169 y ss.; Ginoux, 1995; 1997, 47 y ss.; Tenreiro, 2002; Kruta y Bertuzzi, 2008: 24 y ss.). Por consiguiente, la inclusión de dragones de tipo lateniente en ajuares celtibéricos, como la vaina de la sepultura D de Quintanas de Gormaz, fechada entre finales del siglo IV o inicios del III a.C. (Lorrio, 1997: 180), y como en la lúnula lusitana del Chão de Lamas (Miranda do Corvo, P-C), del siglo II a.C., refuerza la creencia –autóctona o importada– en dragones y serpientes míticas en la Hispania Céltica, tanto como seres malignos como vinculados a la misma *Brigit* o a alguna divinidad equivalente (vid. *supra* § 4.3.II.3.a) (Fig. 279).

Como se ha señalado a estos seres, que son descritos en distintos mitos y leyendas populares como los primeros pobladores de la tierra (Apollod., *B.* I 7, 2→), se les atribuyen propiedades apotropaicas, lo que los pone en relación con otros seres del inframundo que son deformes y malvados. Aunque los *mouros* de las leyendas de la Península Ibérica presentan ambas facetas como grupo genérico mítico, es interesante la tradición oral hispánica de un inframundo específico compuesto por tales entes feos y crueles. El *Viaje de San Amaro* al Más Allá (Kinkade, 1977: 518) o las narraciones escatológicas populares evidencian en Hispania una creencia pancéltica que también perduró en los conocidos *fomoiré* de la mitología irlandesa (Guyonvarc'h, 1980: 17; García Fernández-Albalat, 1999b: 174; Sterckx, 2003: 259-262).

Otro grupo de seres míticos en la tradición cosmológica indoeuropea y clásica son las **ánimas de los difuntos** que vagan entre los vivos (Macr., *Sat.* I 16, 18). Esta creencia, junto a la de la transmigración del alma, se cita entre los galos (Diod. S., *B.H.* V 28, 6→; Str., *Geog.* IV 4, 4; Caes., *B.G.* VI, 14, 5; V. Max., *Fac.* II 6, 10), y estaba tan implantada en Europa que motivó la creación del dogma del Purgatorio en el siglo XIII (Le Goff, 1985b). Esta cosmovisión también se puede rastrear en la Hispania Céltica a través de la convergencia entre el folklore de la Península Ibérica y el de la Europa Atlántica (Alberro, 2002a: 21 y ss.), puesto que las ánimas se aparecían en fechas tan características del calendario céltico como *Samain*, y protagonizan numerosos testimonios de agrupaciones fantasmales<sup>1082</sup> y de

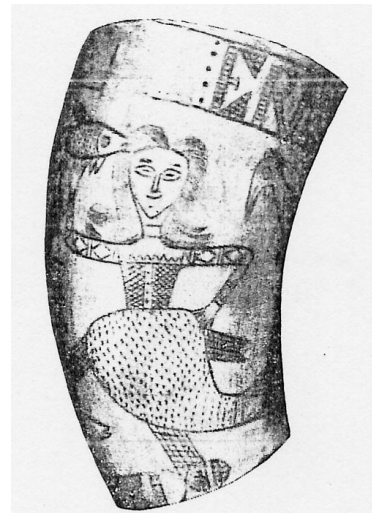


Fig. 278- Vaso de cuerno de la sierra de Cameros con grabado de una sirena (Hoyos y Hoyos, 1947: lám. VII, fig. 1).



Fig. 279- Moneda de oro gala del siglo III a.C. con dragón entre otros elementos (Kruta y Bertuzzi, 2008: 90, resaltado del autor).  
territorios nefastos (vid. *supra* § 4.3.II.2.c y 3.b).

Además de algunos topónimos e hitos señalados (vid. *supra* § 4.3.II.2.b), sirva de ejemplo, por un lado, la mencionada creencia en reencarnaciones en otros elementos en San Andrés de Teixido (Armada, 1997) y, en segundo lugar, el señalado vínculo entre los *amilladoiros* y majanos de la Meseta y las ánimas (Fig. 280) (vid. *supra* § 4.3.II.4.a). Ambos evidencian en última instancia la presencia en la Hispania Céltica de una concepción metafísica de los estados múltiples del ser bien descrita por las fuentes clásicas para toda la Céltica y en la mitología irlandesa (Velasco, 2000: 17-25).

La tradición popular de hacer majanos en recuerdo de las ánimas en zonas de reunión comunal, como en la cima del Alto Rey del Sistema Central (vid. *supra* § 4.3.II.2),

<sup>1081</sup> Véanse a este respecto las leyendas de suplantación de bebés lactantes por ofidios que se han señalado al tratar la infancia (vid. *supra* § 4.2.III.1.b).

<sup>1082</sup> Cualquier trabajo de etnografía local aporta información sobre las ánimas (Cabal, 1943: 192 y ss.; Barandiarán, 1972: 79; Veiga de Oliveira, 1984: § 17; Martins Sarmento, 1998: 149; AA.VV., 1997: 15). Las

*estantiguas* y la *Santa Compañía* son creencias frecuentes en la Meseta y en el Noroeste (Martínez Risco, 1946; Fraguas, 1973: 54 y s.; Gómez-Tabanera, 1980).

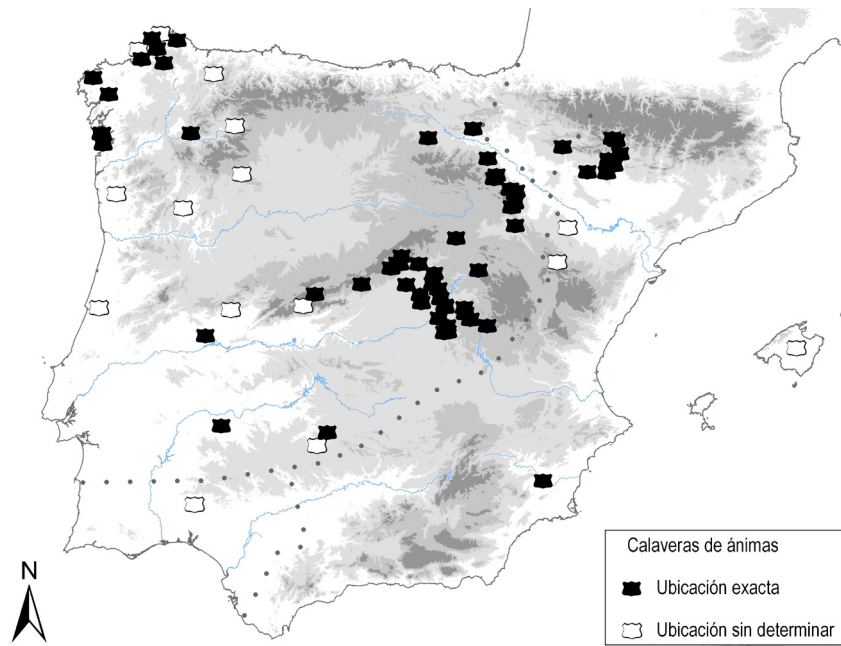


Fig. 280- Mapa de las calaveras de ánimas que se celebraban tradicionalmente en el ciclo de Samain sobre datos de R. López Loureiro (1999, 2003 y 2007), entre otros.



Fig. 281- Calavera de ánimas en Tendilla (GU). Foto: J.A. Alonso Ramos (2008a: 82).

también supone una relación más abierta de las sociedades hispanocélticas con las ánimas del Más Allá. Esta idea aparece en otras reuniones tradicionales sin majanos, como la que se realizaba en el monte Ladairo (OR) –ya mencionada–, donde se facilitaba que los insectos cruzaran el río –léanse las ánimas y el Inframundo– y ascendieran a donde se reunían las aldeas colindantes (*vid. supra* § 4.3.II.2.d). Por ende, es esencial considerar en la Hispania Céltica la

importancia de la presencia de las almas de los difuntos en las reuniones de la comunidad, en tanto que vivos y muertos eran reflejo de la identidad y de la continuidad del grupo. Una de las materializaciones más evidentes de esta creencia serían los amontonamientos de piedras, pero también la existencia de geografías míticas muy definidas en el territorio de cada comunidad hispanocéltica, que serían transmitidas con la repetición de prácticas inmateriales y de mitologías imperceptibles desde la metodología arqueológica.

También la dispersión tradicional de las *calaveras de ánimas* (Figs. 280 y 281), como el *Hallowe'en* anglosajón, se basan en creencias y prácticas pancélticas (Marco 1987: 60; Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 81; López García, 2002: 186; López Loureiro, *passim*).

#### 4.3.II.4.D.- INDIVIDUOS EXTRAORDINARIOS

Finalmente, también se debe tratar la relevancia simbólica dentro de las comunidades de la Hispania Céltica de individuos con funciones religiosas y cualidades míticas especiales, como los “druidas”, vates, “bardos” y otras personas que, siendo aparentemente normales –artesanos como los herreros–, bien pudieron albergar connotaciones relevantes para sus convecinos.

Hispania carece de una mención explícita en las fuentes clásicas y tardorromanas a la conocida tríada gala de druidas, vates y bardos (Plin., *N.H.* XVI 250-251; Luc., *Phar.* I 11, 449-451; Diod. S., *B.H.* V 31; Str., *Geog.* IV 4, 4; Amm. Marc., *Hist.* XV 9, 8→), y tampoco se les cita en las narraciones de época paleocristiana y medieval, como sucede en otros puntos de la Céltica como Galia, Britania e Irlanda (Hughes, 1972: 165 y s.; Kelly, 1988: 59-63; Le Roux y Guyonvarc'h, 1986; Ross, 1995; Brunaux, 1996:



28 y ss.). Sin embargo, el conocimiento arqueoastronómico (*vid. supra* § 4.3.II.1), la iconografía vascular (Alfayé, 2009: 281 y ss.; Jimeno, 2005: n° 287, 289 y 292), los ajuares (Baquedano y Martín, 1996: 192), ciertas referencias epigráficas y la llegada de rétores galos a la *Ilerda* del siglo IV d.C., de los que pueden sospecharse sus conocimientos drúidicos (Aus., *Commem. Prof. Burd.* IV 10 y XXIII 4), sí evidenciarían la relación hispana con dichos individuos de **carácter sacerdotal** (Crespo, 1997).

A modo de hipótesis, también es interesante observar entre los siglos V y VI la presencia de hechiceros, adivinos y *caraio*s que denunciaba Cesáreo de Arlés (*Serm.* I 12→) en su obispado y en épocas posteriores (Filotas, 2005: 220, 233 y 295). Y es que este último término, del que se discute su procedencia céltica<sup>1083</sup>, aparece en el 982 en un *mons Caralius* del Alto Ampurdán, lo cual, más que un «*inhonestum et incompositum nomen*» relacionado con el falo (Corominas, 1974: I, 668), podría haber fosilizado toponímicamente la significación o rituales realizados en dicho lugar por alguna suerte de sacerdotes. Evidentemente, el problema se halla en la celticidad de los Pirineos Orientales.

La aparente inexistencia en la Hispania Céltica de una institución semejante a la de los *druidas* galos no implica la falta de individuos análogos en funciones y conocimientos (Pérez Vilatela, 1991; Sopeña, 1995: 61). La importancia de estos sacerdotes, más que mantener las prácticas de culto y ejercer de intermediario con la divinidad, radicaba en su instrucción en Medicina, Astronomía, Filosofía, Matemáticas y en su dedicación a la enseñanza, la adivinatoria y al arbitraje jurídico y religioso en la comunidad (Caes., *B.G.* VI 13-14; Cic., *Div.* I 41; Hippol., *Haer.* I 22).

Los conceptos mágico-religiosos que operaban en las sociedades célticas también dotan a los druidas –o a personajes de funciones más o menos análogas– de la importante labor de articular en el calendario ritual las actividades económicas que no pueden detenerse por el ciclo festivo, como la ganadería y ciertas actividades agrícolas o silvícolas. Otra función de los “druidas” hispanocélticos que debería discutirse más en profundidad es la labor de mistagogo-oficiante para todo tipo de iniciaciones, especialmente en los ritos de paso de juventud y muerte (*vid. supra* § 4.2.III.3) (Le Roux y Guyonvarc’h, 1986: 45 y ss.).

Independientemente de la celticidad de los *caragios*, estamos de acuerdo con S. Crespo (1997: 32, 36 y ss., con refs.) y J.F. Torres Martínez (2011: 491) en que los *kom-balkores* de Botorrita, los *teiuoreikis* del *Bronce de Luzaga*, los *tancinii* de *Trebaruana* y los *eniorosi* y *equaesio* de Peñalba de Villastar evidencian el grupo sacerdotal, mientras que la repetida presencia de otros personajes en santuarios de cultos prerromanos, como Panoias o El Trampal, mos-

traría a los sacerdotes de dichos templos. Por tanto, este perfil de casta sacerdotal era plenamente viable en santuarios específicos y en contextos urbanos y, de hecho, la ubicación de esta casta sacerdotal en los grandes núcleos podría incluso coincidir con la propuesta de M.V. García Quintela (1991: 37) acerca del binomio rey-sacerdote en la sociedad céltica<sup>1084</sup>.

Sin embargo, en castros y pequeñas aldeas (García Quintela, 2005: 193) entendemos mejor la presencia de *vates*, fueran varones o mujeres indistintamente, que se diferenciaban del resto de habitantes por sus conocimientos o facultades de orden religioso-profético o terapéutico. Atendiendo a la terminología antropológica al uso, se trataría de *individuos con capacidades extrasensoriales* a modo de “chamanes”-*medicine-men* más o menos institucionalizados que desarrollaban tal labor por predisposición innata o por vía familiar (Eliade y Couliano, 1990: 95 y ss.; Sergeant, 1995a: 381 y s.; Bonte y Izard, 1996: 151 y ss.; Gil, 2004: 76 y ss.).

En este sentido, estamos de acuerdo en la definición de Torres Martínez (2011: 493) de estos individuos, «*probablemente personas con una capacidad innata para la videncia y la precognición*». Esto difiere radicalmente de la interpretación simplista de S. Crespo (1997: 19) por la cual el sacerdocio corresponde a etapas más evolucionadas de la sociedad y el mago o chamán a formas sociales simples. No se trata de una cuestión de grado sociocultural y, ni mucho menos, de que los segundos fueran “un producto degradado” de los sacerdotes (*Ibid.*: 34), sino de sistemas simbólicos paralelos y complementarios determinados por los contextos sociales y territoriales específicos. La dedicación a tiempo completo o parcial no conlleva diferencias en la “oficialidad” de los intercesores con la divinidad, puesto que todos tienen su capacidad reconocida por los vecinos. Frente a lo que piensa este autor, los cultos y creencias pueden transmitirse y pervivir sin el soporte de estas castas sacerdotales.

El modelo propuesto de convivencia y absorción en el contexto romano de los especialistas hispanocélticos de lo sagrado (*vid. infra*) también permitió el mantenimiento de creencias de forma más o menos evidente. Desde la Edad Media hasta el mundo tradicional de buena parte de la Península Ibérica, el prestigio y función de los mencionados *tempestarii* (*vid. supra* § 4.3.I.3), zahories, sanadores-saludadores, “brujas”, mediadores con los muertos y pronosticadores de fallecimientos e, incluso, *loberos* que capitaneaban manadas de lobos (Caballero, 1943: 277; Martínez-Risco, 1946: 418; Granjel, 1978: 120 y ss.; *Id.*, 1980: 139-150; García Moreno, 1989: 285; Díaz y Díaz, 1985: 334; Álvarez Peña, 2007: 252; *Id.*, 2009: 35 y ss.; Cano Herrera, 2007) testimonian el peso de ciertas personas dotadas de reconocidas capacidades sensoriales –innatas o

<sup>1083</sup> Las distintas variantes *caragios*, *caragiis*, *caraio*s, *carais*... del latín medieval y francés antiguo se traducen genéricamente por ‘mago, brujo’ (Caes. Arel., *Serm.* I 12: 247 nota 2).

<sup>1084</sup> No obstante, dados los conocimientos que muestran los sacerdotes de la Hispania Céltica, también abogamos por la existencia de especialistas religiosos a tiempo completo.



familiarmente heredadas— que se muestran cercanas al chamán a tiempo parcial (Ross, 1967: 61; Harris, 1990: 351; Torres Martínez, 2011: 493-495).

La presencia de estos personajes en la Hispania Céltica, como señalan Pérez Vilatela (2001: 152 y ss.) y S. Alfayé (2009: 282), se evidenciaría en las profecías de Olíndico (Floro, *Ep.* I 33, 13-15→; Liv., *Per.* 43, 6) y en las de la niña de Clunia en el siglo II a.C. (Suet., *Gal.* IX 2); en el *Ouatius* ‘vate’ del ara de Queiriz (Fornos de Algodres, P-G), en los adivinos vascones (Sayas, 1985) y en los zahoríes hispanos (Montero, 1991b); y en el vate astur Asterio, del siglo VIII d.C. (Torres Martínez, 2011: 490 y ss.).

Teniendo en cuenta que todos ellos encuentran paralelos en la Edad Media europea, como los *filid* o *fáith* irlandeses o los “trovadores” occitanos (Hughes, 1972: 165 y s.; Benozzo, 2007), cabe preguntarse cuántos de los augures, adivinos y profecías conocidas en la Hispania Romana y en épocas posteriores (Menéndez Pidal, 1934: 8-9; Mangas, 1984; Sanz Serrano, 1989)<sup>1085</sup> responden a la pervivencia y adaptación de sacerdotes y personajes especiales del mundo indígena a los nuevos contextos.

Este sincretismo con el mundo cristiano, que ya se ha demostrado constante en lo relativo a creencias y ritos (*vid. supra*), aparece como un fenómeno también aplicable a los oficiantes de los rituales. En el II Concilio de Braga (572) –c.59– se describe a los clérigos efectuando estas prácticas, y en el IV de Toledo –c.29–, a obispos y sacerdotes (Sanz Serrano, 1989: 387). Siglos después, y en un contexto tan distinto como la conquista española de América, este fenómeno de integración y permisividad entre la estructura religiosa entrante y la saliente es más que patente (*vid. supra* § 2.2.II, nota 110) (Gruzinski, 1994: 36).

La transmisión de estos conocimientos mágicos de generación en generación entre familiares en el mundo tradicional<sup>1086</sup> e hispanocéltico<sup>1087</sup> destaca, más que la existencia de castas, la importancia de la Oralidad como forma persistente en la transmisión del conocimiento con un alto grado de exactitud (Kristiansen y Larsson, 2006: 75). Así mismo, aporta al contexto prerromano formas de relevancia social que también se pueden aplicar a los *bardos*. De hecho, tanto los bardos de la Irlanda del siglo VII (Kelly, 1988: 43-50) como los *bertsolari* del País Vasco, sin ser poetas cultos, practicaban un “oficio” limitado a ciertas familias

1085 Como se señalará más adelante, en textos medievales castellanos es frecuente el cargo de *agorero* (*vid. infra* § 4.3.IV.2).

1086 También se creía en la transmisión de conocimiento por contacto o por nacimiento (Díaz y Díaz, 1985: 332; López García, 2002: 54), pero era más frecuente de padres a hijos, como recoge Barroso (1989) al analizar el testimonio de una de las últimas curanderas de Las Hurdes: Cst. «Yo, señó, voh digu que mi pairi era saludaó. Tenía la gracia de curá a todú el mundu, y ehta gracia me la dio a mí, dijiéndumi jartalga de cosah guenah [...]».

1087 Tanto el cognomen *Augurinus* relacionado con *Endovellicus* en Villaviciosa como el mencionado de *Ouatius* de Queiriz (P-G) bien podrían señalar las tradiciones familiares relacionadas con la mántica (Crespo, 1997: 37 con refs.).

(Aulestia, 1990: 74). La importancia de estos individuos y de otros aedos idénticos en la Península Ibérica (Mitchell, 1988: 181) y Europa (Hughes, 1972: 165 y s.; Parry, 1987), que recitaban para propiciar la salud y las cosechas y que improvisaban elogios, vituperios y descripciones sobre fórmulas de composición básicas y repetitivas (Barandiarán Amarika, 2000: 257; Benozzo, 2007), remiten a una tradición prerromana hispanocéltica de personajes con habilidades simbólicas y mágicas para destruir y dañar con la sátira, pero también para proteger y ensalzar a los alabados (*vid. supra* § 4.2.V.2). Esta faceta coincide con la relación lingüística indoeuropea entre los términos ‘poeta’ y ‘curandero/sanador’ (Benozzo, 2008 y 2009) y con las características mánticas que les atribuyen a estos personajes, así como con las acciones curativas de la música y la danza desde la Antigüedad (Velasco, 2000: 22; Gil, 2004: 289 y ss.). En última instancia, como ya se ha señalado, la aureola mágica de los músicos también se podría rastrear a través de cuentos-tipo como el de *El músico ahuyenta a los lobos* (Camarena y Chevalier, 1997: § 168).

Además de la acción mágico-terapéutica de la narración, hay que considerar la existencia de otros individuos muy relacionados con la curación mágica. La descripción como sanadores de algunos **metalúrgicos** de la Irlanda medieval y de la Escocia de principios del siglo XVIII, también por herencia de sus padres herreros (Kelly, 1988: 62 y s.; Martin, 1703 [1999]: 116), concuerda con las características mágico-divinas que les atribuían los merovingios (Rouché, 1987: 490); con las que presentan las leyendas tradicionales de *campaneros*, como los de Villacidayo, Nava de los Caballeros o Puente de Villarente (*LE*); y con otros herreros y metalúrgicos en la Península Ibérica (Puerto, 2006: 142 y s.).

Estos testimonios están en consonancia con una relevancia bien estudiada en el mundo indoeuropeo<sup>1088</sup> y unas características que, al menos en la Britania y Galia romanas, sí aparecen representadas en la divinización y sincretización de una deidad herrera con Vulcano (Aldhouse-Green, 1997: 193 y s.). Este perfil se halla en el *Goibniu* irlandés, lo cual se ha de relacionar con el *Torolo Gombiciecos* de Pias (Escuadro, *OR*) (Eliade, [1956]: 80 y ss.; Olivares, 2002: 91; Torres Martínez, 2011: 513) y muy probablemente con otras divinidades tipo *Sucellus*. También se ha de advertir un aspecto femenino si tenemos en cuenta la faceta artesana de *Brigit*, también protectora de estos especialistas (*vid. supra* § 4.3.II.3.a). Por ende, sería interesante atender a la posibilidad de localizar y reinterpretar para la Hispania Céltica talleres aislados de herreros al uso de los documentados en Sévaz-Tudinges (*SUI*), Lahnau-Atzbach (*ALE*) o Savaria-Reiszig Erdő (*HUN*), pues profundizaría en la mencionada aureola mágica de la tecnología metalúrgica que tanto asusta a los seres del inframundo en las mitologías europeas y peninsulares, como en el cuento de *El*

1088 Eliade, 1956; Aldhouse-Green, 1997: 193 y s.; Ehrenreich, 1995: 36 y s.; Laurent y Treguer, 1997: 57; McCluskey, 1998: 65; Sergent, 1999b: 2 y ss.; Guibert de la Vaissière, 2003: 187 y ss.

*herrero y el diablo* (Camarena y Chevalier, 1995: § 330A).

La extracción social noble de algunos conocidos sacerdotes-*druidas* galos, por un lado, y los testimonios de tradición céltica en la Europa Medieval relativos a rituales oficiados por los propios soberanos (Gir. Cam., *Top. Hib.* III 102), por otro, podrían señalar que algunas consultas religiosas en la Hispania Céltica estaban limitadas a los gobernantes, quizás como prerrogativa específica y mítica de dichos cargos (*vid. supra* § 4.2.II.5). Tal como se muestra entre sociedades de la Antigüedad del Mediterráneo (Gernet, 1983: 29) y de raigambre indoeuropea (García Quintela y Santos, 2008), los propios dirigentes de la comunidad eran los cualificados para entrar en contacto directo con la divinidad y, por tanto, algunos ritos y augurios constituían un procedimiento de gobierno.

Sin embargo, la variedad de “individuos extraordinarios” que se intuyen para la Edad del Hierro según otras fuentes históricas y etnográficas también proyectan un contexto hispanocéltico caracterizado por sociedades abiertas a juegos de poderes sociorreligiosos que no eran necesariamente de orden jerárquico de casta, cuestión ésta que ya señaló C.L. Crumley (1974: 23). El hecho de que tanto las fraguas y herreros tradicionales (Aladro, 1991: 89 y s.) como las que se documentan en algunos castros hispanocélticos, véase Borrenes en León (Sastre, 2002: 217), no se diferenciaban del resto de casas y de sus vecinos (*vid. supra* § 4.1.IV) puede ser fundamental para inferir en la Hispania Céltica la relevancia de otros personajes no soberanos. Su importancia en la sociedad local vendría no tanto por la riqueza o por un poder coercitivo o de casta, sino por el trasfondo mítico de ser dominadores del fuego y transformadores del metal, si es que estos herreros no eran algunos de los *vates* descritos con anterioridad.

### 4.3.III. FORMAS DE CULTO, OFRENDAS Y OTROS RITUALES

La definición amplia de *rito*, como acciones altamente pautadas y realizadas principalmente por su valor simbólico-religioso siguiendo las prescripciones de las tradiciones de una comunidad, y de cuya ejecución se derivan consecuencias que son también total o parcialmente de orden simbólico (Benveniste, 1969: 345 y ss.; Daremberg y Saglio, 1969: 869; Bonte y Izard, 1996: 639 y ss.), permite afirmar que toda la vida de las comunidades hispanocélticas era una suma de rituales sociales de comensalidad, de paso, de regeneración, de protección, de propiciación, de lustración, etc. Este mismo mecanismo es el que opera en la imposible separación entre mundo real y creencias míticas. Dado que ya se han propuesto algunos ritos sociales, como los que atañen a la organización de la comunidad (*vid. supra* § 4.2.I y II), los de paso entre las distintas etapas vitales (*vid. supra* § 4.2.III) o los encaminados a establecer jerarquías horizontales (*vid. supra* § 4.2.IV y V), la sistematización de las principales características de la cosmología de la Hispania Céltica a través de una estrategia de investigación etnoarqueológica y etnohistórica aporta un amplio abanico de rituales y formas de culto entre estos grupos prerromanos de la Península Ibérica.

Como se ha referido en la introducción a este análisis de la mentalidad y del simbolismo religioso en la Hispania Céltica, es artificial la diferenciación entre mágicas o religiosas de todas aquellas prácticas que materializaban la esfera ideológica y establecían la comunicación entre ésta y los hispanoceltas. Al fin y al cabo, los rituales son un paralenguaje que alcanzan a todos los ámbitos de la sociedad, incluidas aquellas esferas convencionalmente consideradas “no sagradas” (Mauss, 1923-1924; Radcliffe-Brown, 1952; Hodder, 1982).

Sin embargo, para su descripción y análisis pragmático se hace necesario articular el discurso a través de un primer acercamiento a rituales tan significativos como el reconocimiento de la sacralidad, los rituales de lustración y propiciatorios, los mecanismos para invocar la intervención divina o para agradecerla, así como otros protocolos simbólicos adscribibles al contexto prerromano. En este sentido, la exposición de los tipos de ofrendas y de formas de expulsar al Mal o de la acción de circunvalar elementos sagrados muestra la potencialidad de este tipo de estudios, que, además de otros rituales no analizados aquí, merecen una atención monográfica en sí mismos. Como ejemplo de la profundidad que puede alcanzar el estudio de la esfera ritual del mundo céltico a través de fuentes de diversa naturaleza, traemos a colación y ampliamos el tema de la *circumambulatio* en el mundo céltico (Moya-Maleno, 2010).

Los modelos antropológicos de F.C. Wallace (1966) y M. Harris (1990: 351 y s.) ayudan a diferenciar en el mundo hispanocéltico distintos tipos de prácticas mágico-religio-

sas y diferentes niveles de organización de los cultos religiosos. Nuestra propuesta de sociedad y de organización territorial y social polimórfica de los *populi* (vid. *supra* § 4.2.I y II) implica la diversidad de modelos de culto según el contexto en el que se desarrollaban, y sin necesidad de tener que asociar dichas esferas a estadios evolutivos:

- *Ritos individuales*: Rituales culturalmente pautados y transmitidos en el ámbito familiar que eran ejecutados por cualquier persona, ya que todo individuo podría entablar relación con los seres o fuerzas sobrenaturales. Entre sus fórmulas en las comunidades hispanocélticas se encuadrarían desde las rogativas individuales y las prácticas “supersticiosas” hasta los trances personales (vid. *supra* § 4.2.V.3 et *infra* § 4.3.IV). Este individualismo también puede enfocarse a través de la proyección del cabeza de familia como oficiante de los cultos de control y protección del hogar. La posesión de cuchillos afalcatados, relativamente frecuentes en la Meseta durante la Edad del Hierro, indicaría su capacidad para ejecutar sacrificios (Lorrio, 1997: 164; Almagro-Gorbea y Lorrio, 2012) con el fin de beneficiar al grupo familiar, el verdadero “individuo” de estas sociedades, como fue habitual en el ámbito indoeuropeo preurbano y hasta tiempos recientes (Fustel de Coulanges, [1875]: 130).
- *Ritos “chamánicos”*: Ya se ha tratado la importancia de los vates y otros personajes que muy posiblemente ejercieron como especialistas religiosos a tiempo parcial (vid. *supra* § 4.3.II.4.d). Su actividad como médium, adivinos o curanderos implicaba también oficiar los principales rituales en aldeas y, más en un segundo plano, en contextos urbanos. Sus conocimientos eran adquiridos de forma innata o por transmisión exclusiva de otros semejantes.
- *Ritos comunitarios*: Rituales realizados por grupos de personas no especialistas aunque con la presencia o dirección de especialistas, o mistagogos, que, de acuerdo a una tradición y a sus propias normas, realizaban periódicamente prácticas consideradas esenciales para su bienestar o para la reproducción de la sociedad. Entre los ritos de la Hispania Céltica están las citadas reuniones en torno a hogueras, circunvalaciones del territorio, encuentros anfictionicos o la renovación de las fratrías de la comunidad (vid. *supra* § 4.2.III.3.a). El estudio de estas agrupaciones, además, permite apreciar incluso que la labor de mistagogo podía ser desempeñada por los miembros de la agrupación y que, una vez finalizada la celebración ritual, cada individuo volvería a sus rutinas diarias.
- *Ritos sacerdotales*: Algunos ritos suponen su organización y ejecución por parte de una casta sacerdotal profesional o con dedicación plena, como en el caso de los druidas galos (vid. *supra* § 4.3.II.4.d). Las prácticas realizadas exigían profundos conocimientos mitológi-

cos y naturales e *indigitamenta*<sup>1089</sup> adquiridos a lo largo de un aprendizaje complejo. Aunque tuvieran los mismos objetivos que las anteriores, eran ceremonias de carácter estatal y en nombre de toda la sociedad, cuyo ámbito en la Hispania Céltica parecen estar vinculadas al ámbito urbano/*oppida*, a santuarios específicos y a las reuniones anfictionicas de varias comunidades. La cercanía de la jerarquía sacerdotal a las élites rectoras también se mostraría en que la ejecución de ciertos ritos estaría reservada al rey o su equivalente.

En definitiva, estudiar la Edad del Hierro de la Península Ibérica implica abarcar un innumerable conjunto de rituales entremezclados y relativos a todas las facetas de la vida terrenal y del Más Allá. De igual modo, este esquema refuerza la cautela con la que se han de estudiar las formas de culto de la Céltica documentadas arqueológicamente, puesto que es difícil discernir si la materialización de ciertas prácticas y creencias estaba asociadas a grupos o estamentos concretos de carácter político y económico.

#### 4.3.III.1.- OFRENDAS

La *ofrenda* en la Hispania Céltica, como en el resto de la Céltica y en la Antigüedad de raigambre indoeuropea (Benveniste, 1969: 384 y ss.; Daremberg y Saglio, 1969: 363 § *donarium*; Harris, 1990: 349 y s.; Brunaux, 1996: 11 y ss.), engloba todas aquellas oraciones y acciones inmateriales y todos aquellos elementos materiales destinados a suplicar o controlar a las entidades y fuerzas superiores que rigen los acontecimientos, para agradecer su intercesión o bien como depósito por el que la divinidad se hace garante de lo sucedido.

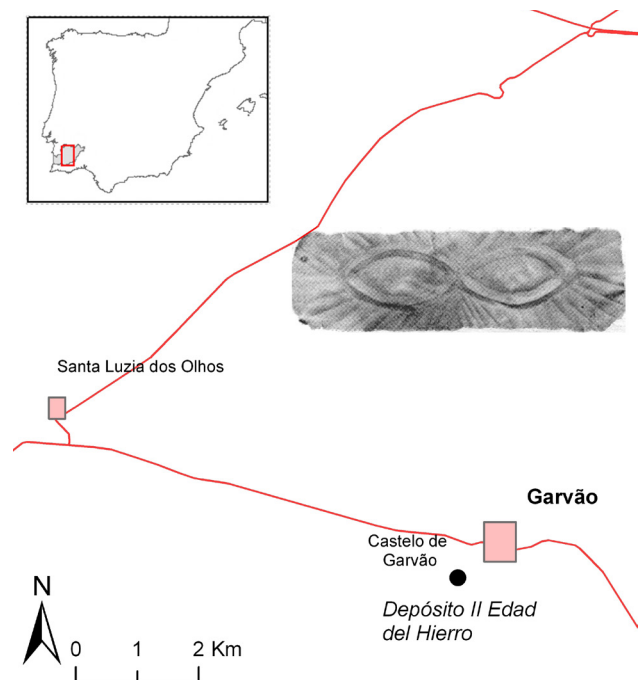


Fig. 282- Localización del depósito votivo de placas oculadas en Garvão (Ourique, P-B) y continuidad del culto prerromano en la advocación a Santa Luzia (sobre Berrocal, 1992: 194).

1089 Lat. ‘invocaciones’.



La existencia de ofrendas en la Hispania Prerromana se constata en los depósitos rituales de materiales de diversa naturaleza (Lorrio, 1997: 230 y ss.; Torres Martínez, 2011: 471 y ss.), en las escenas descritas por los autores clásicos, en cerámicas y bronce y por los rituales que se infieren de algunas arquitecturas rupestres. Tales “testimonios formales” evidencian una primera clasificación de las ofrendas donde el único criterio principal es la perdurabilidad. Por ello, junto a esta clasificación se pueden hacer otras, por ejemplo en función del tipo de exvoto, del lugar de realización o de la esfera cultural en que se realiza. La aplicación de una metodología etnoarqueológica permite ampliar esa tipología y buscar en las motivaciones, frecuencia y conceptos espaciales que pudieron condicionar las ofrendas en la Hispania Céltica, en particular en el caso de las no perecederas.

El estudio comparativo de las tradiciones y del folklore de la Península Ibérica evidencia, como en la Antigüedad, ofrendas de **productos naturales** –flores, frutos de la tierra, etc.– relacionados con la intervención divina para resolver cuestiones personales, como matrimonios (González Reboledo, 1990: 86) o enfermedades.

Pero para paliar enfermedades es conocido en la Hispania Prerromana y en el mundo tradicional el uso de exvotos miniaturizados y de otros que imitan **miembros anatómicos** (Cano Herrera, 1989). Estas ofrendas están bien documentadas en los santuarios de la Galia, como el de Saint-Germain-Source-Seine (Borgoña, *FR*), y no es descabellado pensar que aquí, como allí, existiesen en cera y otros materiales perecederos de lo que poco nos puede llegar (Aldhouse-Green, 1989: 163; Fauduet, 1993a: 113-118; Brunaux, 1996: 113).

En consecuencia, exvotos no perecederos, como los ocultos de Garvão (Ourique, *P-B*), Collado de los Jardines (*J*), Alborno (SE), El Recuesto (Cehegín, *MU*), Salvacañete y Drieves (*CU*), fechados en torno al siglo III a.C. y de factura local (Berrocal, 1992: 146 con refs. y fig. 28), traen a colación su relación con algunas divinidades, como evidenciaría la ya mencionada vinculación del depósito portugués de Garvão al culto a *Ataecina-Brigit* a través de su equiparación con Santa Lucía en una ermita vecina (Berrocal, 1992: 194) (*vid. supra* § 4.3.II.3.a y b) (Fig. 282).

Además de los votos de monedas, vajillas o piezas en metales preciosos (Torres Martínez, 2011: 471 y ss.), otro tipo de depósitos rituales son los compuestos por **armas**. Estos, bien conocidos en el Bronce Atlántico (Coffyn, 1995; Ruiz-Gálvez, 1995), continuaron en el Noroeste y aparecen también en la Celtiberia (Lorrio, 1997: 342 y ss.), entre los cántabros (Suet., *Gal.* VIII) y en el Noreste, en tierras de los iberos indiketes y layetanos (Rovira, 1999; Alfayé, 2009: 330 y ss.). Cuando aparecen junto a restos humanos, cabría interpretar los ajueres como elementos vinculados al difunto o como *impedimenta* para su viaje (Ruiz-Gálvez, 1995; Brunaux, 1996: 142 y ss.). También

M. Tenreiro (2007b) ha propuesto con acierto su relación con los rituales jurídicos de entronización y toma de posesión. Pero las leyendas de armas enterradas por los *mouros* en montañas (Martínez-Risco, 1979: 354) también invitan a pensar que estos y otros depósitos aislados –como los de griegos y otros de la Céltica– serían una forma arcaica común de celebrar la victoria y ofrecer el botín a divinidades de la guerra (Aldhouse-Green, 1992: 92 y ss.; Rovira, 1999: 27; Alfayé, 2009: 334 y ss.).

En relación con las ofrendas de productos perecederos se deben tener en cuenta las **libaciones** de aguas minero-medicinales, leche, sangre o mezclas de estos y otros líquidos. A pesar de la equívoca “celticidad” de las cazoletas rupestres<sup>1090</sup> y de que las ofrendas de sangre no tienen por qué llevar implícita la muerte y ofrecimiento del animal, en la Hispania Céltica es manifiesta la existencia de **hecátombes** y de **sacrificios cruentos** de personas (Torres Martínez, 2011: 471 y ss.; 480 y s.) En el caso de los sacrificios humanos, ya se han citado testimonios tradicionales como los ajusticiamientos de peles y *judas* que remiten a los depósitos de santuarios situados desde Centroeuropa (Cadoux, 1984; Brunaux, 1996: 115 y ss.; Feroq du Leslay, 2000; Aldhouse-Green, 2001) hasta la Galacia anatólica (Dandoy *et alii*, 2002: 49; Alfayé, 2009: 312 y ss.), aunque existen más posibilidades (*vid. supra* § 4.2.IV.4.b y § 4.3.II.3.b).

Más allá de aquellas muertes que tienen una causa funcional (*vid. supra* § 4.1.IV.1), existen tradiciones que también permiten enriquecer las características de los sacrificios de animales en la Edad del Hierro. Un ritual de este tipo es el *Toro de San Marcos*, que finalizaban con el ofrecimiento y comunión comunal de un toro, que, según se ha expuesto, se vincula al genérico *\*Band-¿Taranis?* Asimismo, la caza del jabalí durante Nochebuena en el Norte de Portugal se vincula temporal y míticamente a divinidades como *Lug* y puede compararse a otras escenas de caza simbólica (Sterckx, 1998) (*vid. supra* § 4.3.II.3.a y b).

1090 Los supuestos altares rupestres y las cazoletas horadadas aparecen tanto en el territorio de la Hispania Céltica como en el de la Ibérica (Marco Simón, 1986b: 746; Almagro-Gorbea y Jiménez Ávila, 2000; González y Barroso, 2003; Fabián, 2010), similares a las existentes desde las Islas Británicas al Norte de Italia (Breeze, 2003: 6) y desde los monumentos megalíticos de la Edad del Bronce hasta las realizadas sobre elementos medievales.

Es difícil precisar si las cazoletas y piletas han sido utilizadas continuamente desde la Prehistoria Reciente, si se trata de una pervivencia ritual puesta en práctica en épocas posteriores o incluso si se trata de cubetas de agua y sal realizadas en época histórica para el ganado, con funciones venatorias o por simple divertimento, cuestión ésta ya puesta de manifiesto por Alfayé (2003b: 90) y Fabián (2010: 265). Al igual que las reutilizaciones documentadas entre los pictos y en la Irlanda cristiana (Campbell, 2003: 48; Hill, 2003: 24), es viable –que no demostrable– adscribir a la Edad del Hierro las existentes junto al altar rupestre contiguo a la mencionada capilla de San Torcuato (San Amaro-Puxín, *OR*) (*vid. supra* § 4.3.II.2.d; Fig. 259) (Balbín *et alii*, 2007: 95). También, de confirmarse arqueológicamente esta cronología céltica para las existentes en el santuario rupestre de San Blas en Miraflores de la Sierra (*M*), donde acude con cencerros la fratria de *Los Perreros*, se podrían ampliar los rituales realizados por este tipo de agrupaciones comunales en la Hispania Céltica.

En el caso del caballo y de otros animales, esta metodología aporta menos información. Aunque apenas está documentado el sacrificio ritual del caballo en las tradiciones populares de la Península Ibérica y tampoco aparece con tanta asiduidad en el registro arqueológico (Leseau, 2005), ni en las escenas de sacrificio de bronce del NO – sólo protagonizadas por osos, jabalís, toros, cabras, aves y calderos– (Armada y García, 2003), las fuentes clásicas sí muestran la inmolación de caballos junto a prisioneros en la firma de paz de la ciudad vetona de *Bletisama* –Ledesma (SA)–, c.96-94 a.C., entre los lusitanos y entre los cántabros y pueblos del Norte (Str., *Geog.* III 3, 7→; Hor., *O.* III 4, 34→; Sil. It., *Pun.* III 359-361). Arqueológicamente, también se documentan sacrificios en necrópolis celtibéricas, en el poblado céltico de Capote y en otros lugares de la Península Ibérica como País Vasco, Lérida o Castellón (Lorrio, 1997: 337 y ss.; Iborra, 2003; Liesau, 2005). Así se testimonian en la Europa Céltica (Brunaux, 1996: 109-111; *Id.*, 2004; Gabaldón, 2005: 270 y ss.), Germania (Tac., *Ann.* XIII 57), Britania (Tac., *Ann.* XIV 29, 30 y 32) y en el resto de tradiciones de raíz indoeuropea (*Rig-Veda* I 162) (Byrne, 1973: 16 y s.; McCone, 1990: 117-120; Campbell, 2003: 55).

Las ofrendas también adquirirían carácter propio en función de dónde se depositaban. La colocación de alimentos junto a la **sepultura** con la finalidad de que el difunto pudiera atravesar el río Jordán en las ya mencionadas tradiciones del Noroeste (Martínez Murguía, [1888]: 228; Hoyos, 1944: 41) no sólo se identifica con los clásicos banquetes fúnebres y libaciones para alimentar a los muertos (Fustel de Coulanges, [1875]: 34 y ss.; Young, 1977: 38-40; Zecchini, 1984: 26), sino que también remite a la creencia céltica de paso al Más Allá hacia el Océano (*vid. supra* § 4.3.II.2.d). Por esta razón, se hace necesario releer las constantes críticas de los padres de la Iglesia<sup>1091</sup>, así como los trabajos que acerca de los rituales funerarios se escribieron a final del siglo XIX y principios del XX en la Península Ibérica (Hoyos, 1917: 213 y s.) y en Europa (Alonso Romero, 2000a: 30), a fin de poder rastrear y delimitar la trascendencia de estas creencias en las comunidades hispanocélticas.

La relación ritual con las **aguas** es un tema inabarcable y bien conocido desde la Antigüedad (Str., *Geog.* IV 1, 13) (Brunaux, 1996: 95-98) hasta nuestros días (Torres Martínez, 2011: 461-466). Por esta razón, es interesante reseñar en estos puntos de agua la asociación entre distintos rituales individuales, como los realizados en árboles. En este sentido, la amplia difusión en la Península Ibérica y por todo el contexto europeo e insular británico<sup>1092</sup> de

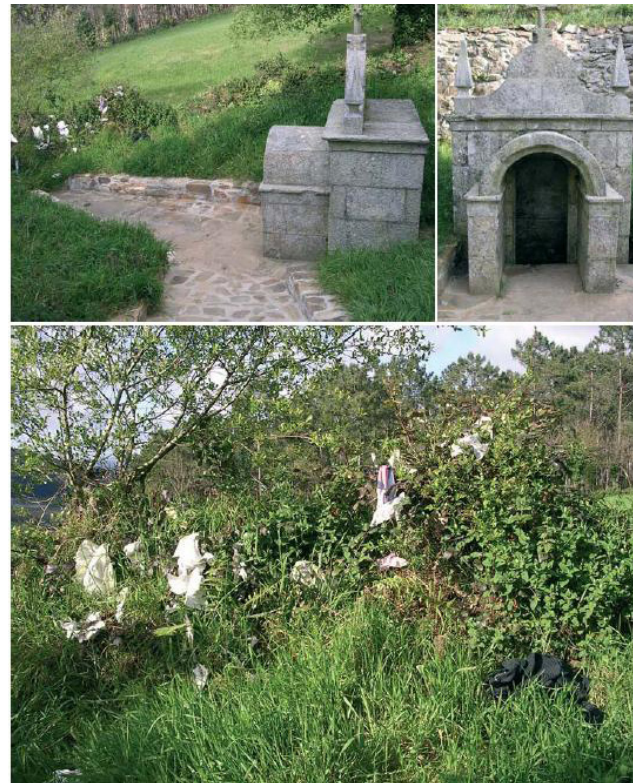


Fig. 283- Manantial en las cercanías de la capilla de Santa Margarita, en Bello (Corcoesto, Cabana, C), con la tradición de colgar paños en arbustos actualmente. Fotos: Alfredo Erias, en Alberro (2004a: 75, fig. 2).

nudos, mechones, prendas y cintas prendidas de arbustos y **árboles** cercanos a lugares sagrados (Fig. 283), aunque no se pueda considerar una ofrenda *sensu stricto*, no deja de ser una forma ritual de enlazar a la divinidad con los individuos que debió de ser practicada en la Hispania Céltica (Alberro, 2004a: 74 y ss.; Torres Martínez, 2011: 461-466).

#### 4.3.III.2.- RITOS CIRCUNAMBULATORIOS

Un rito circunambulatorio –Lat. *circum* y *ambulo*– es una práctica que consiste en dar una o más vueltas alrededor de un elemento significativo central, sea cual sea su naturaleza, adscripción religiosa o cultural. Con este rito, los participantes solicitan una intercesión de la divinidad en el mundo de los vivos o simplemente expresan reverencia o devoción. Se trata, por tanto, de una forma de veneración, que lleva implícito el reconocimiento de la sacralidad de aquello que se rodea o de lo que esto representa, que, como otros muchos rasgos de la espiritualidad y de los ritos sociales, es prácticamente imperceptible a través de la técnica arqueológica.

Se pueden encontrar rituales místicos basados en el giro en gran parte de las culturas del mundo, como las *pradakshina* a los santuarios tibetanos; las vueltas a la *Kaaba* de La Meca y las que dan las novias marroquíes a las mezzitas y a la casa del marido; en el mundo babilónico y en torno al altar de Israel (Pena Graña, 2004b: 118); o los derwiches sufíes (Simpson, 1896; MacKenzie, 1926: 127 y ss.;

1091 La Homilía del Concilio de Tours (567) atribuye a San Agustín la primera condena al ofrecimiento de alimentos a los muertos en el día de San Pedro (Zecchini, 1984: 27).

1092 Véanse estas cintas, por ejemplo, en la *Tobar Eoain Basti* o fuente de Juan Bautista de Annascaul (Kerry, IRL), o en el culto a *Saint Guinefort*, ‘santo perro [lobo]’ en un bosque de la diócesis de Lyon ya en el siglo XIII (Milin, 1993: 43).



Casas, 1931: 272 y 281; Vitray-Meyerovitch, 1982). Pero este ritual está ampliamente documentado en manifestaciones de la Europa Mediterránea, Central y Atlántica desde tiempos arcaicos (Daremberg y Saglio, 1969: § *lustratio*; Enout, 1962: 127; Benveniste, 1969: 376; Capitán y Garofalo, 1986: 35, nota 5; Sergent, 1995a: 366 y s.; Sbalchiero, 2002: 171), lo que supone un “paralelismo cerrado” de tipo filogenético para la Hispania Céltica.

El estudio del pasado y de la trascendencia de estos rituales no es novedoso, pero o no ha tenido continuidad (Brelich, 1954; Lajoye, 2005), o no va más allá de categorías antropológicas e historicistas (MacKenzie 1926; Caro Baroja, 1974: 122; Barandiarán, 1984: 96 y s.): mientras para Europa hemos de remitirnos a algunos párrafos de corte indoeuropeísta de Le Roux y Guyonvarc’h (1986: 303 y s.) o de Sergent (1995a: 366 y s.), para España nuestro trabajo (Moya-Maleno, 2010) sigue el camino abierto en varias ocasiones por F. Delpech (1990), A. Pena Graña (2004b), F.J. Fernández Nieto (1997, 1996; 2005, 601 y ss.) o M. Tenreiro (2007c) al referirse a este ritual en las federaciones celtibéricas y en ritos de *terminatio*.

La ambulación ante lo sagrado queda atestiguada en la Protohistoria europea por los **textos grecolatinos** tempranos, como Homero (*Il.* XXIII 13), quien describe cómo los mirmidones «tres veces rodearon el cadáver [de Patroclo] con los caballos». Más adelante, Posidonio (Str., *Geog.* IV 4, 6→) recogió que en una isla en la desembocadura del Liger (isla de Noirmoutier y el Loira) unas galas samnitas seguidoras de Dionisos, en su reforma anual del templo, daban vueltas alrededor del mismo en un trance sagrado que les llevaba a despedazar a la que se le caía el fardo que portaban. En el caso de la *Megalensia*, queda atestiguado ya en el siglo II a.C. el cortejo procesional en el que los sacerdotes *galli* danzaban alrededor del emblema de *Magna Mater* (Alonso Fernández, 2006).

En el siglo I d.C., las noticias acerca de estas prácticas en el ámbito romano son más numerosas. Plutarco (*Rom.* XXI 4-10) y Dionisio de Halicarnaso (*A.R.* I 80) muestran cómo los luperkos corrían en derredor de la cueva Luperkal del Palatino –en tanto que primigenia aldea romana– y cómo azotaban con cinchas a las mujeres en un rito de fertilidad y purificación propio de la Roma Arcaica (Pomarès, 1959: 22). Para librar a la ciudad romana de espíritus y protegerla existía una variante de *lustratio* por la que los sacerdotes circunvalaban anualmente las ciudades y hacían sacrificios en sus puertas, siendo las más famosas las de *Iguvium* y la festividad romana de *amburbium* o *amburualia* (Frothingham, 1915: 315; Dumézil, 1966: 231-239; Daremberg y Saglio, 1969: 1421 y ss. § *lustratio*). Otras purificaciones de personas –espirituales y terapéuticas, si es que se pueden disociar– se hacían a través del trance de dar vueltas alrededor del enfermo o iniciado sentado (Gil, 2004: 324).

Aulo Vitelio protagoniza una ambulación de reverencia

alrededor del emperador Calígula (Suet., *Vit.* II 5). En otros pasajes se honraban las tumbas de los padres dando vueltas (Plut., *Quaest. Rom.* XIV), o era la forma en la que los devotos romanos exteriorizaban las súplicas o *adoratio* tras la oración, la inclinación de la cabeza, el lanzamiento de un beso, el levantamiento de los brazos, postrándose, arrodillándose y finalmente haciendo un giro sobre sí mismos (Ov., *Met.* 188-189; Plin., *N.H.* XXVIII 25; Plaut., *Curc.* I 1, 70; Liv., V 21, 16; Plut., *Cam.* V 9) (Benveniste, 1969: 389 y s.; Fornés y Puig, 2008: 48). Desde época romana, el origen de la *adoratio* se consideraba legendario y arcaico, pues se atribuía la norma a Numa (Plut., *Num.* XIV 7-9).

A este respecto, lo significativo es que los autores clásicos extiendan las prácticas ambulatorias a pueblos prerromanos del Algarve, lusitanos y galos. Tanto Posidonio como Plinio el Viejo afirman que los galos también giraban sobre sí mismos en la *adoratio*. Según Posidonio (*Fr.* A295, en *Athen.* IV 152d), para que la vuelta fuera propicia estos giraban hacia la derecha –como los romanos–, mientras que para Plinio (*N.H.* XXVIII 5, 25) los galos giraban hacia la izquierda. Esta práctica no parece ser un hecho aislado, pues también protagoniza la rendición y entrega de Vercingétorix, el cual, antes de arrojarse a los pies de César, rodeó al vencedor con su caballo (Plut., *Caes.* XXVII 5). En este contexto ritual se encuadran los funerales de Viriato, en semejantes términos que los de Patroclo, pues tras prender la pira «la infantería y la caballería, corriendo alrededor del cadáver, iban entonando armados cánticos al modo bárbaro y todos se sentaron en torno a él hasta que el fuego se extinguió» (App., *Ib.* 75→).

A pesar de la posibilidad intrínseca de que se trate más bien de una *interpretatio* de la religiosidad y rituales galos y lusitanos o de una exaltación de César con parámetros romanos –que ni el mismo dictador relató (Caes., *B.G.* VII 89, 3-4)–, todo parece indicar semejanzas y conexiones entre los ritos circunambulatorios de la Europa Céltica y de la Grecia y Roma arcaicas, en concreto en dos formas circunambulatorias principales: las que circunvalan a personas, objetos o lugares estáticos con cualidades divinas, y las que tienen como centro del giro a su propio ejecutor.

### La circunambulación en la Hispania Prerromana

Los usos y tradiciones populares cristianas y profanas de la Península Ibérica atestiguan numerosos ejemplos de ritos circunambulatorios sobre sí mismos y, en especial, en torno a un referente central, como piedras y ermitas (Fig. 284). Los giros singulares en relación a lo divino son casi imperceptibles en las descripciones de folklore o aparecen en contextos etnográficos confusos. Por esta razón, es prudente no avanzar sobre la posibilidad de que estos hayan sido adaptados en algunos lances de los habituales dances (Caro Baroja, 1974: 129) o en los cantos en corro y en los que se gira (Capmany, 1944: 241; Monesma, 2001: I, § 1). El paso de Jesús Nazareno de Sahagún (*LE*) también daba rápidas vueltas en redondo para que éste girara “como una



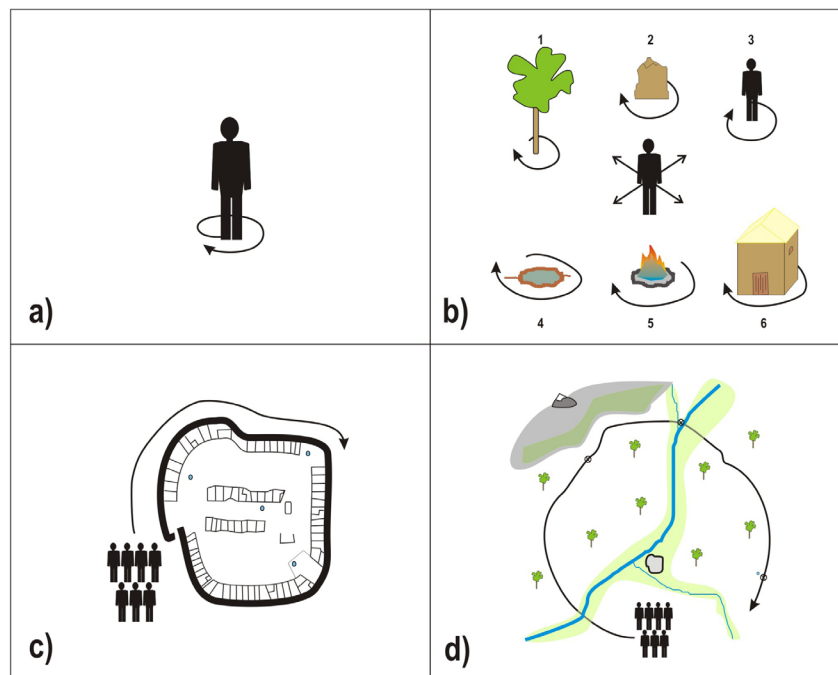


Fig. 284- Propuesta simplificada de tipos de rituales circunambulatorios en la Hispania Céltica según su ejecución y el objeto de la misma. Esta sistematización no atiende a la funcionalidad de los tipos de circunvalaciones. De hecho, el momento limial de estos rituales favorecería la interconexión semántica de las ambulaciones, así como el cambio mismo del objeto en torno al cual se gira. Casos como las vueltas a árboles de mayo en llamas (vid. nota 995) que luego se transforman en la correspondiente hoguera demuestran tal variabilidad.

peonza” antes de ser encerrado (Reyero, 1994: 157), lo que escandalizaba a la jerarquía eclesiástica; sin embargo, el contexto general aconseja cautela.

Por el contrario, tanto en Europa como en la Península Ibérica son muy abundantes los ejemplos de procesiones, personas, animales domésticos y jinetes que protagonizan prácticas circunambulatorias alrededor de elementos culturales cristianos y de otros de dudosa adscripción católica. La tradición de rotar alrededor de personas, árboles, peñas o fuego para reconocer vasallaje, proteger personas, campos y ganados y aumentar su fertilidad que recogieron Martín (1703 [1999]: 80 y s.)<sup>1093</sup>, Sébillot (1902: 205; 1904: 340), Frazer (1922: 686) o MacKenzie (1926: 123 y ss.)<sup>1094</sup> en Europa es también muy frecuente en la Península Ibérica, aunque no se pretende ser exhaustivo y sólo se aportan algunos ejemplos y testimonios representativos.

Una clasificación sencilla –y un tanto ingenua– puede diferenciar aquellas prácticas que no tienen razones apa-

rentes, como las danzas lúdicas en torno a árboles singulares situados en las cercanías de santuarios, como las de Ntra. Sra. de Bellmunt (Sant Pere de Torelló, B) (Amador, 1955; Tejada Ponce, 2008: 74), de las que aparecen en leyendas<sup>1095</sup> y de las que se realizan todavía con la intencionalidad de agradecer u obtener la intercesión divina.

En la Península Ibérica se desconocen en principio menciones literarias y etnográficas a circunvalaciones en torno a personas con consideración sacra, como las acciones de Vitelio y Vercingetorix, una tradición que sí aparece posteriormente en la Europa Atlántica<sup>1096</sup>. Esta ausencia en la tradición mítica o jurídica de la Península Ibérica contrasta con los frecuentes bailes de fieles alrededor de elementos sagrados, o de sus símbolos, como en torno a la talla de la Virgen de la Carrasca de Sisamón (Z) o a la talla de San Antón en pueblos como Corella (NA) o Estercuel (TE). De hecho, en el territorio peninsular son abundantes las fuen-

1093 En islas del Oeste escocés se tenía la costumbre de realizar este movimiento dextrógiro alrededor de personas (vid. *infra*) y de otros objetos o espacios, como en torno a las barcas antes de hacerse a la mar; alrededor de las fuentes sagradas antes de beber su agua; y en la Isla de Lewis, antorcha en mano, se hacía en torno a casas, ganado y cultivos para evitar que sufrieran incendios (Martín, 1703 [1999]: 80 y s.).

1094 Bien como pervivencia pancéltica o bien como una asimilación de ritos locales, la leyenda narra que San Patricio consagró de esta forma Armagh, la capital del reino del Ulster. Del mismo modo, la consagración católica del pozo de Santa Catalina de la Isla de Eigg (ESC) –desconocemos la fecha– se realizó mediante el giro del párroco alrededor del mismo (MacKenzie, 1926: 125 y s.). Las campesinas rusas, desnudas, también trazaban un círculo imaginario en torno al ganado para evitar robos y epidemias (Casas, 1931: 271).

1095 Este es el caso de las vueltas que da una gallina mítica y sus polluelos a una roca del castro de Sartego (Ferrol, C), de la cual sale en la noche de San Juan. Según la leyenda, la rodea varias veces y se vuelve a meter en la roca (Alonso Romero, 2002a: 68) (vid. *supra* § 4.3.II.1). Se trata de una mito popular que denota creencias ajenas al Cristianismo y que queda ubicada en relación con un castro.

1096 Hacia el siglo XV, en la investidura del jefe MacDonald de la isla escocesa de Finlaggan (Isles), las crónicas narran que el rey fue proclamado por el jefe más anciano y que, posteriormente, éste rodeó por tres veces al nuevo soberano, presumiblemente en el sentido de las agujas del reloj a juzgar por el término *deideil* (vid. *supra* § 4.3.II.1) (Campbell, 2003: 51). También en islas del Oeste escocés los desarraigados giraban hacia la derecha alrededor de sus benefactores por tres veces, al tiempo que les deseaban beneficio en sus empresas. Igualmente se giraba en torno a las mujeres recién paridas y a los neonatos para evitar que les hechizaran (Martín, 1703 [1999]: 80 y s.).

tes, berrocales, árboles, imágenes, edificios o cementerios que, al ser rodeados, propician beneficios saludables a las personas. Unas veces alivian dolores, otras solventan enfermedades bucales y cutáneas<sup>1097</sup>, quitan el mal de ojo<sup>1098</sup> o protegen las casas con objetos que han intervenido en la circunvalación<sup>1099</sup>, etc.

En otros casos, la utilidad mágica del giro hacía cumplir los deseos solicitados, como ocurría al rodear a gatas el ara del altar de la ermita de la Virgen del Buen Acuerdo (Gallocanta, Z) (*vid. supra* § 4.3.II.3.b § *Beltaine*), y servía para sellar conjuros que evitaran catástrofes o para buscar novio, como en ciertas rocas de la Virgen de la Barca (Mugía, C) (Caball, 1943: 181) y de Portugal (Leite de Vasconcellos, 1902: 306):

*Veño da Virgen da Barca,  
Da Virgen da Barca veño;  
Veño de balar la pedra,  
Mayor consolo non teño...*

\*

*Tres voltas dei ao penedo  
para namorar José;  
namorrei-o-em tres dias,  
valeu-me a mim dar a pé...*

La Iglesia consideraba estos actos como tradiciones piadosas ajenas a su doctrina, propios de la devoción de las gentes sencillas, por lo que ha sido frecuente que sus ministros permanecieran al margen o desempeñaran un papel meramente testimonial. Sin embargo, el clero ha intentado condenar y reducir la patente carga supersticiosa de las circunvalaciones ligadas a efemérides hagiográficas, cuando menos para controlarlas y sincretizarlas (Sbalchiero, 2002: 171). Con todo, las circunvalaciones han sido toleradas durante San Antón (17-I) y en otras festividades transculturales igualmente vinculadas a la protección y fecundidad de los ganados, animales domésticos y de tiro, quizás por descargar el protagonismo religioso en las bestias (Veiga de Oliveira, 1984: 255 y 259; Valdivielso, 1993; Arco *et alii*, 1994: 174 y ss.). Animales y personas rodean a) la imagen del patrón como las ya mencionadas, b) sus luminarias, c) sus ermitas, como en Garrovillas de Alconétar (BA) y sus proximidades (Domínguez, 1992: 5), o d) sus símbolos, como las tres vueltas al peirón de San Antón de Mallén (Z) (González Monge, 1990: 8), lo que reflejaría el claro fondo pancéltico de toda Europa Occidental.

1097 Por ejemplo, en San Miguel de Ereñusarre (BI), santuario ya mencionado por las distintas creencias que alberga (*vid. supra* § 4.3.II.2.a y 3.a); la *Fonte da Salud* del santuario de Ximarás, entre San Fiz de Cerdeiras y Santalla de Pena (Begonte, LU), junto al castro de Eirexe, también era medicinal para dolencias de la piel y se procesionaba a su alrededor (Barandiarán, 1972: 80; García Fernández-Albalat, 1999a: 52 y s.).

1098 Como en la Virgen de los Milagros en Caión (C) o las vueltas al santuario de la Virgen del Corpiño, en Santa Eulalia de Losón (Lalín, PO) (Donsión, 2000).

1099 Tras circunvalar la parroquia de Quintanilha (Braganza, P-BZ) o la de Escalos (Castelo Branco, P-CB), las ramas de olivo normales y el pan que se portaban adquirían cualidades protectoras allá donde se encontraran (Veiga de Oliveira, 1984: 70).

\*

La íntima relación de la *circumambulatio* tradicional con otras pervivencias prerromanas permite inferir en el área nuclear celtibérica y en toda la Hispania Céltica costumbres indígenas de tipo sacro/mágico a través de rodeos que son equiparables a las vueltas descritas entre los galos y lusitanos. Las vueltas de personas y ganados a fuentes y ermitas en honor de San Antón y de su equivalente bretón Saint-Cornély (Le Rouzic, 1909: 178) son un arquetipo céltico que refuerza tales rituales prerromanos.

La romería del pueblo de Ceclavín (CC) a su santuario, ya analizada y mencionada con anterioridad en relación a la presencia de una divinidad soberana tipo *Taranis* (Balbín *et alii*, 2007: 93 y s.) (*vid. supra* § 4.3.II.3.a y 4.b), también registra como acto principal (25/XII) la triple circunvalación de la ermita hacia la derecha por parte de los jinetes de la localidad (Fig. 268). La realización de esta práctica, supuestamente para que el *Cristo de la Encina* proteja los équidos de una dolencia estomacal (Rosado, 1973: 193 y s.), remite a la transposición de rituales circunambulatorios con caballos en honor de una deidad suprema, como la tradición de circunvalar el espacio sagrado que se constata arquitectónicamente en las plantas e itinerarios de los santuarios romano-célticos en Germania, Galia y Britania (Muckelroy, 1976; Horne, 1986; Fauduet, 1993a: 40; *Id.*, 1993b: 131) (Fig. 285). En consecuencia, y a expensas de encontrar testimonios similares en la Hispania Céltica, los rituales circunambulatorios en **peregrinaciones y santuarios** tradicionales con elementos materiales y/o simbólicos prerromanos se erigen como una interesante fuente para conocer la existencia de ritos semejantes entre los hispanocélticos.

Hay ermitas donde tal relación apenas puede demostrarse, como las tres vueltas que dan en el santuario de San Benito de Andévalo —serranía de Huelva (Romero, 1994: 62; Garrido, 1998: 118)— y la posible conexión filológica del topónimo con *Endovellicus*, cuyo santuario se situaba en la cercana São Miguel de Mota (Alandroal, P-E) (Sterckx, 1998: 41-43; Guerra *et alii*, 2005). Sin embargo, otros giros rituales en torno a capillas ofrecen tradiciones propias del contexto indoeuropeo, como los que se desarrollan en torno a ermitas que ejercen como puntos onfálicos sobre montañas o como sede anfictiónica de un territorio cuatripartito (*vid. supra* § 4.3.II.2.a). Este sería el caso de la ermita —ya desaparecida— de San Martín del Queso, en Navacepedilla de Corneja (AV) (Tomé, 1996: 423), y, especialmente, el de la simulación de la división de las parroquias en torno a la ermita de la Virgen de la Cueva de Jaca (Monesma, 2007b), la de San Torcuato en San Amaro-Puxin (OR) o los ejemplos de Santerón (CU) y de Atienza (GU), expuestos por Fernández Nieto (1997). Las legendarias vueltas de los arrieros de Atienza alrededor de una talla de la Virgen traslucen para este autor (*Ibid.*: 188) un baile ritual y agnóstico de la federación celtibérica.



Fig. 285- Reconstrucción de dos templos romano-célticos. Arriba: el urbano de Venta Silurum (Caerwent, Gales), fechado hacia el 330 d.C. y con ambulatorio cerrado. Imagen: Cadw, Welsh Government (Crown Copyright, con permiso); abajo: templo de Marte-Lenus en Malberg (Tréveris, ALE), con ambulatorio abierto <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/22/Martbergtempel.jpg> (acceso 31-III-2012).

En las vueltas que se dan en torno a la ermita del Santo del Alto Rey, a las características anteriores (Balbín *et alii*, 2007: 91 y ss.) se une la práctica de amontonar cantos de piedra para la salvación de las ánimas, un rito asociado a creencias en la transmigración de almas ampliamente constatado en el imaginario céltico (*vid supra* § 4.3.II.4.a). La conocida existencia de majanos o *amilladoiros* camino de San Andrés de Teixido y sus innumerables tradiciones de religiosidad pagana (García Fernández-Albalat, 1999a: 59 y ss.; Almagro-Gorbea, 2006a: 14 y ss.) se pueden relacionar con las varias vueltas que da la imagen de San Andrés a su ermita entre escenas de devoción (Barandiarán, 1972: 79; Luque, 1992; Flores, 2001: 124) y, especialmente, con otras tradiciones atlánticas de circunvalar *penedos* portugueses<sup>1100</sup> y *cairns*, como la que se realizaba los domingos y días señalados alrededor de los majanos del Este de la isla escocesa de South Uist (Martin, [1703]: 61).

Otras concepciones prerromanas fosilizadas que podrían ayudar a contextualizar los giros sagrados en la Hispania Céltica son las vueltas que se realizan en torno a árboles,

fuentes, hogueras y piedras muy concretas, como las de entronización o federación. A este respecto, piedras onfálicas como la de la ermita de Santerón (Algarra, CU), ya estudiada por Fernández Nieto (1997: 186), encuentra ritos circunambulatorios paralelos en Europa, por ejemplo, previos a las tomas de poder, como la *London Stone*, en la que se proclamó el nuevo *Mayor*-alcalde de Londres en 1450 (Tenreiro, 2007b: 373), o la piedra que a principios del siglo XV rodeaban los archiduques de Carintia haciendo un juramento de fidelidad al pueblo antes de subirse e investirse como señores (Piccolomini, 1998: 108 y s.).

Cabe considerar como ritos semejantes los bailes en torno a árboles juraderos, árboles festivos y *mayos* (Caro Baroja, 1974: 339 y ss.). Las coincidencias de ejecución y del simbolismo con los ritos jurídico-religiosos de trasfondo indoeuropeo ya mencionados (Renero, 1999: 18 y 19), así como la amplia difusión de ritos como el *árbol del mayo*, multiplican los ritos circunambulatorios documentados en la Península Ibérica (Fig. 272). Un buen ejemplo es el baile en torno a los mayos ardientes de Forcall (CS) hacia la festividad de San Antón (17/I) y para San Antonio (13/VI) en las Hurdes en fechas perisolticiares (Barroso, 1982: 92). Fernández Nieto (2005: 593) recoge otra muestra en el *chopo* o *mayo* de San Pedro Manrique (Soria), relacionado con las danzas de las *móndidas* en torno al fuego antes de que los del pueblo caminen descalzos sobre sus brasas (Fernández Nieto, 2005: 610). Veiga de Oliveira (1984: 126 y 133) cita la costumbre, en ciertos lugares de Portugal, de dar vueltas o “*rodinhas*” en torno a *pinheiros de maio* y a las fogatas en la víspera de San Juan. También se atestiguan en Sara (Lapurdi, FR), si bien allí se dejaba el fuego a la derecha “*para que el sol siga su camino*” (Barandiarán, 1972), de acuerdo con la cosmología indoeuropea (MacKenzie, 1926: 123 y ss.) (*vid. supra* § 4.3.II.1.a).

En este grupo de rodeos rituales del registro popular se puede distinguir una variante de mayor radio en la circunvalación, que denominamos “de tipo procesional” (Arco *et alii*, 1994: 174 y ss.), dado que el objeto que se rodea es el propio **núcleo habitado o su territorio**, bien bordeando su perímetro, bien tomando como puntos de paso obligado ciertos hitos o ermitas del extrarradio. Precisamente, la *descubierta* o recorrido de las murallas de la villa también durante las fiestas de San Pedro Manrique lleva a Fernández Nieto (2005: 592) a proponer un significado aristocrático y territorial para estos ritos circunambulatorios. En opinión del autor, la ronda del grupo oficial de jinetes simulando buscar amenazas y forasteros que expulsar —y que sólo se detiene en el cementerio para rezar «*por los guerreros muertos*» (Caro Baroja, 1974: 61)— circunscribe simbólicamente a las murallas el viaje circular anual que realizaba el rey o jefe del distrito celtíbero sampedrano por sus territorios.

Esta circunvalación de las murallas de San Pedro Manrique debe considerarse semejante a las anteriormente comentadas, pues su valor religioso y mítico está en el propio

<sup>1100</sup> Además de los conocidos ritos de fertilidad y matrimonio junto a los denominados *penedos do casamento*, las *Constituciones del Obispado de Évora*, de 1534, también prohibían las ambulaciones con sentido propiciatorio: «*nem relovam penedos e os lancem na água para haver chuva [...]*» (Braga, [1885]: 49 y s.).



desplazamiento o itinerario (Arco *et alii*, 1994: 174 y s.). De constituir un ejercicio simbólico para vigilar los dominios y dejar constancia de la autoridad, según lo enmarca Fernández Nieto (2005: 601) en el pasaje épico del *Mabinogi de Pwyll* en el que se relata la vuelta o *cylch* de Pwyll por sus siete distritos, habría también que reinterpretar como tal federación prerromana otras tantas circunvalaciones similares existentes en la Península Ibérica<sup>1101</sup>.

Aunque algunas de ellas se denominan como *encamisada* –maniobra de ataque nocturno por sorpresa en el que sus integrantes portan la misma vestimenta blanca para no ser confundidos (DRAE, 21ª ed.)–, no debe pasar desapercibido el trasfondo prerromano de la *circumambulatio* del núcleo habitado, pues se reúnen bajo una misma organización y ritual todos los jinetes identificados como grupo (Domínguez, 1984: 19; Fernández Nieto, 2005: 602) y, además, como tales “guerreros” debían poner de manifiesto su destreza ecuestre. De este modo, los alardes de velocidad y fuerza de Óbidos, Navalvillar de Pela y Torrenueva (Veiga de Oliveira, 1984: 159 y s.; Arco *et alii*, 1994: 177; Domínguez, 1992: 4) bien podrían relacionarse con la prueba-ritual de pasar junto a las hogueras de Estercuel (Monesma, 2001: II, § 2).

Precisamente, las vueltas al núcleo habitado constituyen la base ritual que identifica al grupo con el resto de la comunidad, pues tanto en esta zona como en el País Vasco, en la Armenia transcaucásica o en la tradición romana, dar la vuelta alrededor del hogar de la casa era un rito indispensable para entrar a formar parte de una determinada familia (MacKenzie, 1926: 128; Casas, 1931: 282; Satrústegui, 1974: 291; Domínguez, 1984: 21); en consecuencia, ya fuera la novia cuando se iba a vivir a casa de sus suegros<sup>1102</sup> (Domínguez, 1984: 21) o los nuevos guerreros jóvenes cuando entraban a formar parte de la comunidad, el rito circunambulatorio sería, junto a otras características, un hito iniciático propiciatorio, de reverencia y de identificación con la comunidad y su organización.

Esta concepción también se pone de manifiesto en otros hechos históricos, como el advenimiento de Enrique IV de

Castilla (1454)<sup>1103</sup>. Además, esta escena ofrece estrechos lazos con otras prácticas de protección de las murallas y de la comunidad que S. Alfayé (2007 y 2009: 288) parece constatar arqueológicamente en yacimientos hispanocélticos (*vid. supra* § 4.3.II.2.b). El descubrimiento de símbolos propiciatorios y depósitos votivos humanos y animales cruentos o incruentos «en, junto a o bajo» el perímetro defensivo de Numancia (Garray, SO), Atxa (Vitoria, VI), La Hoya (Laguardia, VI) o Chao Samartín (Grandas de Salime, O) apunta hacia usos similares a los que aparecen en otros núcleos amurallados célticos –como L’Impernal (Lot, FR), Maiden Castle (Dorset, ING) y Manching (Ingolstadt, ALE), entre otros (Nicolai y Buchsensschutz, 2009)– y en algunos relatos gaélicos<sup>1104</sup>.

Estas prácticas remiten a otras ceremonias de la Antigüedad tipo procesiones iguvinas y de delimitación de *pomeria* (Dion. Hal., A.R. I 88, 2; Var., L.L. V 143; Macr., Sat. V 19, 13) en las que un sacrificio animal pasa a ser fuente de protección divina y sella la ritualización legislativa que la comunidad acaba de presenciar (Frothingham, 1915: 315 y ss.; Benveniste, 1969: 376; Daremberg y Saglio, 1969: § *lustratio*). No cabe duda de que una primera separación con el mundo exterior se materializa en las murallas (Espejo, 1997: 65-68; Alfayé, 2007: 9), pero, como se ha expuesto al tratar las fronteras simbólicas y el significado del arado, existen otros “círculos protectores” físicos e inmateriales que están presentes desde las concepciones indoeuropeas hasta las comunidades preindustriales rurales, y que habría que tener en cuenta a la hora de estudiar fenómenos similares en el contexto hispanocéltico.

Además del posible trazado perimetral que representan el carrito de Vilela, el vaso de Azila y la cita medieval del surco que delimitaba la villa de Arda (Mugardos, C) (Figs. 151 y 214) (Pena Graña, 2004b), son muy interesantes otros ritos medievales de delimitación del territorio con armas y sacrificios cruentos en Andalucía y Galicia, respectivamente, trabajados por F. Delpech (1990) y M. Tenreiro (2007c). La citada ruta del condestable Miguel Lucas de Iranzo (1470) por los hitos que separaban sus propiedades jiennenses y el rito fundacional de sacrificar a un carnero y depositar su cabeza bajo uno de ellos (Delpech, 1990) manifiestan un acto jurídico asociado al ritual del sacrificio mágico. Un siglo más tarde, con ocasión de la toma de posesión de la Herrería Quinta de Recondo (Quiroga, LU) por

1101 Como ejemplo cabe citar las de Monforte da Beira (P-CB), Viana do Castelo (P-VC) y Óbidos (P-L), ésta ya documentada en el siglo XV precisamente en el día de San Juan. En España se pueden señalar las de San Esteban del Valle (AV), Mayorga (VA), Villalpando (ZA), Frómista (PA), Gavilanes (AV) o las *encamisás* de Torrejoncillo (CC), el 7 de enero, y las de Navalvillar de Pela (BA) y Estercuel (TE) en vísperas de San Antón (Domingo, 1984: 19; Veiga de Oliveira, 1984: 159 y ss.; Arco *et alii*, 1994: 175 y ss.), todas ellas fechas muy significativas del calendario celta (*vid. infra* § 4.3.II.3.b). Otro lugar donde se conoce este ritual circunvalatorio del pueblo es la *borricá* de Torrenueva, al Sur de la provincia de Ciudad Real, celebrada el Martes de Carnaval (Jiménez Ballesta, 2003: 292 y ss.).

1102 E. Casas (1931: 272) cita la costumbre de las novias marroquíes de circunvalar la casa del futuro marido tres o siete veces, pero el desarrollo de este rito en épocas anteriores y en zonas que raramente adquirieron costumbres musulmanas, como las Vascongadas, permiten inferir la pervivencia o, cuando menos, la reactualización de tales ritos en otras zonas de Al-Ándalus.

1103 Sepultado el rey Juan II «el príncipe don Enrique, ya obedecido por rey, cabalgó por la villa [Valladolid], y con él todos los caballeros ya dichos, llevando delante de sí su pendón real, y todos los reyes de armas y tronpetas que en la corte avía; vno de los quales, vestida de su cota de armas, en alta voz, de ora en ora, yba diciendo:

–¡Castilla, Castilla por el rey don Enrique!  
Y en esta forma anduvo por toda la villa [otras crónicas señalan que “dieron una vuelta a la villa”], y buuelto a su palacio se vistió de luto, y todos los caballeros y gentiles hombres, y comúnmente todos los hombres de honor se vistieron de sarga, la qual truxeron los nueve días que duraron las osequias del rey don Juan.» (Valera, 1941: 5 y s.).

1104 En “Branwen, hija de Llyr”, de los *Mabinogion*, se narra el enterramiento de la cabeza del rey galés Bran en una colina londinense para protegerse de los enemigos continentales (Alfayé, 2007: 22).

parte de Francisco Vázquez de Quiroga, se vuelve a constatar la pervivencia de circunvalar la propiedad con un toro siguiendo sus mojones. Acabado el recorrido, se sacrificó el toro y, con su cabeza ensangrentada, se fueron tiñendo los hitos. El análisis de M. Tenreiro (2007c) de los datos recogidos por V.M. Migués y Delpech subraya acertadamente la finalidad mágica pagana de un ritual ajeno a toda práctica cristiana, y cabe relacionar, con más claridad en la *descubierta* de San Pedro Manrique, el rito hispanocéltico de **circunvalar el territorio**.

A este respecto, los paralelos célticos son evidentes. Las *troménie* bretonas de Landelau –en honor a San Telo– *Saint Thélau* (Arzur y Labbé, 1997; Hascoët, 2003: 13)–, la de Gouesnou y la de Locronan (Finistère, *FR*), más conocida, son referentes representativos bien estudiados. Como refleja el propio término bretón, el concepto de vuelta a los dominios monásticos o parroquiales fosilizó un recorrido cerrado y simbólicamente relacionado con la Edad del Hierro al tener sus paradas orientadas astronómicamente y ligadas a divinidades célticas (Laurent, 1997: 87 y ss.; Hascoët, 2010). Se trata de circuitos que siguen el límite periférico del territorio en función de puntos axiales de conexión con el Más Allá, como podrían ser, entre otros, los lugares de combates de campeones –personas o animales– anteriormente señalados (*vid. supra* § 4.3.IV.4.a).

En el caso de Landeleau, resulta interesante cómo dos de las cuatro estaciones de la peregrinación son un dolmen y una encina sagrada (Arzur y Labbé, 1997: 36 y s.). Por su parte, en la leyenda de Locronan, el primer trazado mítico fue realizado con un arado y bueyes a modo del *sulcus primigenius* propio de los ritos de fundación itálicos (Dion. Hal., *A.R.* I 88, 2; Var., *L.L.* V 143), eslavos e indoeuropeos en general (Casas, 1931: 282; Armstrong, 1943; Dumézil, 1966: 231 y s.; Almagro-Gorbea y Gran-Aymerich, 1991: 193 y 209 con refs.; Sergent, 1995a: 188 y s.). En este caso, el paralelismo de la *Troménie* con leyendas de la Península Ibérica, como la del enterramiento del apóstol Santiago advertido por M.V. García Quintela y M. Santos (2008: 313 y s.), tiene que ver con la existencia de territorios políticos célticos bien definidos como los que estudia A. Pena (2007a).

Por ende, atendiendo a la trascendencia simbólica de las circunvalaciones, se hace necesario revisar todos aquellos actos históricos y otros míticos que, a priori, se han considerado actos políticos o jurisdiccionales propios del mundo indoeuropeo, como los recorridos que hacían los reyes anglosajones del siglo VIII por su territorio (Alcock, 1987: 162), o la recomendación de Gregorio de Tours de que lo primero que debía hacer un rey al ser coronado era circunvalar su territorio a caballo (Michelet, 1837: 100 en Tenreiro, 2007c: 191; Sergent, 1995a: 236).

En última instancia, se ha de referir que la existencia de los ritos circunambulatorios en la Hispania Céltica también debió de depender de la acción misma y no del es-

pacio físico rodeable, pues así sucede entre las **fratrías** de substrato indoeuropeo. El estudio de estas agrupaciones<sup>1105</sup> documenta la práctica habitual de rodeos y carreras alrededor de otros participantes de la ceremonia en movimiento, como grupos de mujeres, procesionantes o imágenes, para protegerlos simbólicamente, acción que sólo podían realizar los iniciados pertenecientes a la fratría (Moya-Maleno, 2007: 199 y s.). Así mismo, ya se ha señalado cómo algunos poetas-curanderos tradicionales de la Península Ibérica propiciaban la salud y la fertilidad de las cosechas declamando o cantando alrededor de las personas, de los animales y de los campos (Mitchell, 1988: 181).

A este respecto, la finalidad de protección mágica y sobrenatural del espacio que delimita el itinerario circular está presente en la *lustratio populi* romana –fiesta cíclica y rito previo a la guerra– y coincide, a su vez, con las costumbres de los primeros cristianos irlandeses. En Irlanda, unos rodeaban *desoil* –en el sentido solar– tres veces al ejército con reliquias consagradas antes de la batalla, y otros guerreros también rodeaban los enclaves con sus carros siguiendo esa misma dirección (Joyce, en MacKenzie, 1926: 126 y 135). Esta práctica tiene allí nítidos paralelos en los relatos míticos: un joven Cú Chulainn pide dar tres vueltas en torno a Emain, mientras que *Lug* estuvo tres días girando en torno a su ejército al tiempo que pronunciaba un encantamiento hasta que llegó al rescate la caballería infernal (Guyonvarc'h, 1964: 238-240, 246 y 252, § 19; Sergent, 1995b: 101-105; *Id.*, 1999a: 167 y s.; Fernández Nieto, 2005: 601). Igualmente concuerda con la Saga de San Olaf, que narra la vuelta a caballo del rey alrededor de un campo arruinado para recuperar su cosecha (Lecouteux, 1999: 107) (Fig. 286).

#### 4.3.III.2.A.- SENTIDO DEL GIRO Y NÚMERO DE VUELTAS

La dirección de los giros y el número de vueltas son dos características muy importantes de los ritos circunambulatorios, aunque debe tenerse en cuenta que se tiene poca información de estos aspectos en la Antigüedad y que en tradiciones posteriores han podido pervivir o transmitirse de formas distintas. Es frecuente que, incluso en trabajos etnográficos, no se registre el sentido de la circunvalación ni el número de giros por no considerarse relevante –ni para ser criticada–, como también se manifiesta la pérdida de significado de la dirección de la circunambulación, especialmente en las realizadas individualmente y en la adaptación del sentido y el número de giros a las circunstancias físicas e ideológicas de cada momento. Así pues, las circunstancias topográficas para la circulación de caballerías, las transformaciones arquitectónicas del lugar, el número de participantes o la premura de las rogativas pueden haber cambiado la forma de trazar los itinerarios e, incluso, el número de vueltas en la circunvalación.

<sup>1105</sup> Como los *tunos* de Saelices, los *diablos* de Almonacid del Marquesado y de El Hito (*CU*), los *judíos* de Fresnedillas (*M*), los *machos* de El Bocigano y las *botargas* de Almiruete (*GU*) o los *boteiros* de Viana del Bollo (*OR*).

VUELTAS		
SOBRE UNO MISMO (a)	EN TORNO A ALGUIEN (b)	EN TORNO A ALGO (c y d)
Veneración	Reverencia // Veneración	Veneración
	Difunto (b1) Vencedor (b2) Jefe investido (b3) Persona divinizada (b4)	Piedra (c1) Fuego (c2) Árbol (c3) Símbolo divinidad (c4) Santuario (c5)
	Veneración // Protección	Veneración // Protección
	Grupo de personas (b5)	Edificio doméstico (c6) Núcleo (d1) Territorio (d2)
Trance	Trance	Trance

Fig. 286- Tipos de rituales circunambulatorios propuestos para la Hispania Céltica según su ejecución, el objeto y el objetivo de la misma.



Fig. 287- Ermita de Ntra. Sra. de La Cabrera (Urrez, BU), una de tantas ermitas que son circunvaladas durante las romerías.

El **sentido** del giro respondía a conceptos de topografías simbólicas muy definidos, y así estaba perfectamente asumido en Roma<sup>1106</sup>, Bretaña<sup>1107</sup>, Irlanda o Escocia<sup>1108</sup>. Los conocimientos arqueoastronómicos anteriormente señalados en la Hispania Céltica indican que la dirección de la vuelta no era una cuestión baladí, sino que tanto los movimientos dextrógiros como los sinestrógiros estarían basados en conceptos topoastronómicos y en creencias hispanocélticas nada casuales. En concreto, teniendo en cuenta la general orientación al Oriente de los templos y espacios sagrados en el contexto indoeuropeo (Plut., *Num.* XIV 7-9; Isid., *Ety.* XV 4, 7→) (Dumézil, 1954: 27 y ss.), podría inferirse en la Hispania Céltica la predominancia del sentido Este-Oeste como positivo y del Oeste-Este como negativo.

1106 Entre otros temas estudiados por F. Marco Simón (1986), véase la creencia mágica romana –hoy día entendida como superstición– de que lo relacionado con la derecha es positivo y varonil, mientras que lo tendente a la izquierda es nefasto y femenino, que incide en este concepto (Var., *R.R.* II 5, 13). *Vid. supra* § 4.2.III.1 nota 489 y § 4.3.II.1.

1107 Así lo demuestran las circunvalaciones de los peregrinos a muchas fuentes bretonas en el sentido de la marcha del Sol con tres, siete o nueve vueltas (Prigent, 1994: 35).

1108 D. MacKenzie (1926: 135 y s.) enumera distintos testimonios de esta creencia, según la cual los giros E-O por la izquierda eran aciagos y vinculados a brujería malintencionada. En el cuestionario escocés de J. Sinclair de 1794 (§ 11: 621), un sacerdote de Perthshire (*ESC*) afirmaba la necesidad de rodear la fuente sagrada de Este a Oeste por el Sur antes de bañarse o beber en ella, pues seguir el curso contrario era nefasto. M. Alberro (2005b: 50) añade que dicha tradición tenía lugar la madrugada de *Beltaine* en Tullybelton, y que eran nueve vueltas las que había que dar.

No obstante, las fuentes clásicas son ambiguas. Plinio (*N.H.* XXVIII 5, 25) indica que en la *adoratio* gala los giros más propicios eran a izquierdas, mientras que Posidonio (*Fr.* A295, en *Athen.* IV 152d) menciona que los celtas se postraban y hacían el giro hacia la derecha, como los romanos. Aunque se ha de considerar el movimiento dextrógiro como el positivo, estas noticias y el hecho de que en algunos lugares de la Península Ibérica se dude acerca de la dirección correcta, como en el claustro de la iglesia de Santa María de Eunat (Muruzábal, NA), evidencian la posibilidad de que hubiera tradiciones prerromanas contradictorias incluso en ámbitos simbólicos tan anclados en planteamientos naturales.

Asimismo, debió de ser muy significativo el **número** de circunvalaciones, un factor que presenta idéntica situación polimórfica. Ya se ha señalado la tendencia a la triple repetición –y así aparece desde el mundo védico (*Rig-Veda* I 162, 4→) al romano (Ov., *Met.* 188-189; Hor., *O.* III 22, 2) y ampliamente en la Céltica (Aldhouse-Green, 1989: § 6; *Id.*, 1997: 214; Sterckx, 1994: 13; Sergent, 2004: 266-268). Sin embargo, se ha de remarcar la amplia variabilidad al respecto, la confusión de números que expresan la plenitud (Macr., *Som. Scip.* 5, 3 y ss.) (Sergent, 2004: 268-271) y la más que posible variación en el tiempo y en el espacio de estos conceptos. Por ejemplo, se daba una vuelta en la ermita de la Virgen de Cabrera (Urrez, BU) (*Inf.*: Alegre) (Fig. 287), tres en la ermita de San Antón de La Alberca (SA) (Puerto, 1988: 16), siete en lugares como la ermita de Sta. Catalina de Palazuelo de Sayago (ZA) (Arco *et alii*, 1994: 175) y nueve alrededor de la ermita de San Antón de La Nave (Miranda de Ebro, BU) (Valdivielso, 1993: 63).

El hecho de que el número de vueltas que se constata habitualmente tanto en el mundo indoeuropeo como en el romano y en el registro etnográfico sea impar –3, 5, 7 y 9–, puede deberse, como indicamos, a parámetros aleatorios quizás, incluso, relacionados con procesos cognitivos arquetípicos (Straizys y Klimka, 1997: 70; Sergent, 2004: 266-271; Alberro, 2005b: 50). No obstante, si tenemos en cuenta que en el ritual de Numa –contexto itálico arcaico– las ofrendas impares se consagraban a los dioses del



cielo y las pares a los del infierno (Plut., *Num.* XIV 6), la existencia de testimonios similares en el imaginario popular, como en los presagios meteorológicos según el canto del gallo<sup>1109</sup>, nos da pie a replantearnos las consecuencias míticas que pudo tener tal distinción entre el cómputo par e impar. Este tema sería sumamente interesante, por ejemplo, para valorar otros elementos del registro arqueológico, como ofrendas, depósitos votivos, etc. No en vano, como se ha percatado M. Joao Correia (2010: 150 y 152) en los altares rupestres de la Hispania Céltica, el número de escalones también es impar y en un número de siete o nueve.

\*                      \*

En última instancia, un aspecto de interés es que este tipo de rituales circunambulatorios han estado igualmente presentes en fiestas cristianas del área cultural y lingüísticamente considerada de raigambre ibérica. Podrían citarse numerosos casos desde Cataluña a Andalucía (Amades, 1955a: 96; Arco *et alii*, 1994: 175), aunque en este análisis uno de los ejemplos más significativos sucede el día de la *Virgen del Castillo* de Yecla (MU) (Soriano, 1972: 165; Azorín, 1979: 262), donde

«[...] En el Castillo manda, ese pino que en medio de la plaza, hace de molinillo que a la Virgen la hace rodar con hombres y con andas [...]»

En relación a este caso, hoy día el protagonismo de un árbol como elemento central que se rodea no está cargado conscientemente del simbolismo de *axis mundi* que tuvieron algunos árboles en la tradición de la Europa Céltica<sup>1110</sup>, pero este hecho no debe pasar desapercibido, dado que otros rasgos etnoarqueológicos y lingüísticos plantean nuevas hipótesis paleoetnológicas.

En efecto, en el área murciana se documentan fratrías iniciáticas de raigambre indoeuropea (Moya-Maleno, 2007: 204), y yacimientos ibéricos cercanos, como el de *Coímbra del Barranco Ancho* (Jumilla) y la *Cueva de la Nariz* (Umbria de Salchite, Moratalla), aportan información que tener en cuenta. El santuario de Coímbra constata la continuidad de culto desde una Diosa Madre indígena-Deméter (siglos IV-II a.C.) hasta la “Abuela Santa Ana” cristiana actual (García *et alii*, 1997: 246 y ss.), y parece patente el trasfondo céltico del topónimo de Coímbra < \**Conimbriga* (Moralejo, 2003). Por su parte, la representación de un árbol a la derecha de la “diosa de los lobos” en la célebre urna de la cueva de Moratalla (Lillo, 1983: fig. 4) documenta símbolos comunes al marco prerromano peninsular y centroeuropeo, como los lobos o el mito solar de los polluelos (González Alcalde y Chapa, 1993; Almagro-Gorbea, 1999: 31; Alonso Romero, 2002a), asociado todo ello a las cuevas-santuario (Fig. 288).

1109 En la sierra de Segura (AB) se creía que si el gallo cantaba un número de veces par haría mal tiempo, mientras que si era impar, saldría una jornada soleada (Jordán y De la Peña, 1993: 287 y s.).

1110 Vid. *supra* § 4.2.II.5, § 4.3.II.3.a y 4.b.



Fig. 288- Representación de un árbol a la derecha de la “diosa de los lobos” en la célebre urna de la cueva de Moratalla (Lillo, 1983: fig. 4).

En esencia, estos elementos del altiplano murciano sugieren dos hipótesis. La primera se basa en la presencia en este contexto iberizado de algún tipo de reducto o población de filiación céltica en los que hubieran pervivido algunos testimonios culturales, lengua o rasgos sociales. La segunda hipótesis implicaría la existencia de un ritual circunambulatorio también entre los iberos, lo cual no sería de extrañar si se considera la raigambre indoeuropea de los pueblos prerromanos de la Península Ibérica. En este caso, el rito pudo estar ligado a la *Cueva de la Zorra*, una cueva-santuario del siglo III a.C. localizada en las inmediaciones de un poblado ibérico coetáneo, donde se situaba la dicha ermita de la *Virgen del Castillo* y el citado árbol circunambulado (Ruiz Molina, 1992; González Alcalde, 2005: 84).

\*                      \*                      \*

Dar vueltas sobre uno mismo o alrededor de un centro físico, vegetal o humano constituye parte de un pensamiento arcaico presente tanto en Roma como en la Europa Céltica. Este patrón de comportamiento, sea o no un arquetipo más o menos universal, es una de las formas inmateriales de expresar sacralidad que autores como Posidonio, Plinio y Plutarco describen entre los galos, pero, como tal forma de expresión inmaterial, no puede ser analizada desde la metodología arqueológica al uso.

La mayoría de las prácticas circunambulatorias registradas en los últimos siglos por historiadores y etnógrafos proceden de rituales cristianos, lo que requiere la aplicación de un método riguroso que permita analizar, confron-

tar y contextualizar estas tradiciones más allá de cualquier *interpretatio* romana para inferir que representan prácticas propias de los grupos de la Hispania Céltica.

La comparación entre las tradiciones de la Península Ibérica y la confirmación de paralelos en el entorno atlántico y centroeuropeo manifiesta que los giros ambulatorios fueron un ritual relacionado con la sacralización del espacio y de lo que le rodeaba y, por extensión, con la sacralización del mismo ritual y de los que lo realizaban. De esta forma, la comunidad renovaba su carácter de espacio sagrado y el grupo adscrito a ella debía plasmar cíclicamente su compromiso para mantener el orden establecido, sin obviar un polimorfismo y una polisemia evidentes en función del contexto concreto en el que se pudieron desarrollar.

Las limitaciones expuestas a lo largo de esta exposición impiden concretar más las pautas que existirían respecto a los giros sobre el mismo ejecutor, los posibles trances o el número de vueltas. Pero es que quizás tampoco es necesario determinar la existencia de pauta alguna, puesto que las tradiciones pancélticas no se deben tomar como un *vademécum* aplicable a toda la Céltica. Por consiguiente, y a pesar de algún intento precipitado de identificar ritos concretos con divinidades célticas —como las *encamisás* con un rito dedicado a *Ataecina* (Domínguez Moreno, 1984: 20)—, se evidencia la necesidad de proseguir la investigación de las prácticas circumambulatorias tradicionales, históricas y prerromanas para acumular una mayor y mejor cantidad de datos que permitan profundizar en el análisis de estos rituales tanto en la Hispania Céltica como en la Hispania Ibérica —si es que se pueden distinguir en este aspecto concreto—.

#### 4.3.III.3.- OTROS RITUALES

El estudio de las prácticas religiosas y de las creencias que materializaban los sistemas simbólicos de la Hispania Céltica implica tener en cuenta numerosas formas rituales y culturales. La Arqueología detecta unas, otras la Etnohistoria y la Etnoarqueología, pero la gran mayoría seguirán siendo desconocidas. Por esta razón, tras los ritos de ofrenda y circumambulatorios, cabe mencionar a vuelo pluma algunos otros ejemplos significativos con la misma metodología. Algunos de ellos han sido referidos con anterioridad.

##### 4.3.III.3.A.- RITUALES DE FUNDACIÓN

Los rituales de fundación o de instalación de límites aparecen constatados en los animales sacrificados y en relación con los susodichos rituales circumambulatorios. Los datos arqueológicos (Alfayé, 2007) pueden completarse con fuentes antiguas (Hyg., *Gen. Con.* Th. 105), lingüísticas (Daremberg y Saglio, 1969: 435 y ss. § *inuguratio*; Sergeant, 1995a: 188 y ss.) y medievales (Delpech, 1990; Pena Graña, 2004b; Tenreiro, 2007c), pero también con otros datos etnográficos igualmente interesantes (*vid. supra* § 4.3.II.2.b y III.2).

Entre estos ritos, como se atenderá a continuación (*vid. infra* § 4.3.IV.1), está muy extendido en el folklore de la Península Ibérica el colocar hachas pulimentadas en los cimientos de las casas o muros para evitar los rayos (Jordán y De la Peña, 1993: 285; Flores, 2000: 253). La protección que éstas también daban a los pastores tradicionales (Alonso Ponga, 1981: 30; García Martín, 1984: 19; Represa, 1998a; Puerto, 2006: 27) y su simbología en el siglo I d.C. (Suet., *Gal.* VIII) invitan a contemplar este ritual de fundación o mágico, cuando menos, entre los lusitanos a tenor del testimonio de una de ellas bajo una cabaña de la Citânia de Briteiros (Guimarães, *P-BG*). Evidentemente, no se puede descartar el hecho de que se trate de simples superposiciones estratigráficas, pero esta práctica bien podría considerarse una variante en la Hispania Céltica de otras fundaciones con sacrificios cruentos en casas de Bretaña o Centroeuropa hasta el siglo XIX (Tenreiro, 2007c: 182 y s.).

##### 4.3.III.3.B.- SILENCIO

El silencio, como bien ha señalado S. Montero (2007 con refs.), es una de las características de los rituales augurales de la Antigüedad griega y romana y, desde los primeros Padres de la Iglesia, ya se instó a los monjes cristianos a cultivar el silencio (Rouché, 1987: 523 y s.).

Los testimonios etnográficos de la práctica de guardar silencio, sobre todo en momentos de la comida comunal, como en *La Caballada* de Atienza (Fernández Nieto, 1997), entre cofradías medievales portuguesas y entre algunos grupos de zamarrones o *colachos* de León, Zamora y Burgos no parecen concordar *sensu stricto* con la necesidad de silencio por parte de los augures para realizar sus auspicios (Montero, 2007: 166 y s.), sobre todo porque para los primeros las palabras traerían mala suerte al pueblo (Flores, 2000: 270).

Aunque con toda probabilidad estos y otros casos respondan a dicho ideario cristiano, también podríamos estar ante un sentido profundo de la necesidad de que el acto ritual se realizara en silencio en el mundo prerromano. Estas coincidencias plantean la hipótesis de la importancia del silencio en ciertos rituales de los hispanoceltas, tanto en lo individual —véase rogativas individuales— como en ritos de paso comunales para la entrada en fratrías (*vid. supra* § 4.2.III.3.a). De hecho, el recurso introspectivo que planteamos está en consonancia con el breve apartado que dedica J.F. Torres Martínez (2011: 487 y s.) a la meditación individual y al uso de plantas, bebidas y sustancias alucinógenas en la Hispania Céltica, dos formas de alcanzar estados de éxtasis individual y privado que, por otro lado, también podrían verse reflejadas en el cliché hierático indoeuropeo de la postura sedente del dios *Cernunnos* (Reboreda y Castro, 2004: 149 y s.).

Frente a bebidas como la *celia*, cuya embriaguez puede conducir al furor heroico (Oros., *Hist.* V 7, 12-14), interesa destacar la función de sustancias psicotrópicas para

provocar estados de alteración de la conciencia de tipo narcotizantes o alucinógeno. Además de los quemadores y los testimonios de tales especies en la Hispania Céltica –estramonio (*Datura estramonio*), adormidera (*Papaver somniferum*), tejo (*Taxus baccata*) o solanáceas como las documentadas en la tumba 50 de Pintia– (Guerra Doce, 2006; Torres Martínez, 2011: 488 y s.), los usos y costumbres subrayan la existencia de otras variedades comunes ya mencionadas (*vid. supra* nota 190) potencialmente utilizables en el mundo prerromano, como el acónito (*Aconitum napellus*), la adormidera silvestre (*Papaver setigerum*), el beleño negro (*Hyoscyamus Niger*), el cáñamo (*Cannabis indicus*), la ceborrancha (*Urginea maritima*), la parriza (*Solanum dulcamara*), el tovisco-baladre (*Daphne gni-dium*), el cornezuelo del centeno (*Claviceps*) y otros hongos como la *Amanita muscaria*.

Es más, si se tiene en cuenta que el castigo que infringen dos diosas del Otro Mundo a Cú Chulainn en la mitología irlandesa es dejarlo mudo durante un año –hasta *samain* (Balboa, 2005: 50)–, resulta interesante poder considerar el silencio no sólo como un proceso interior para el renacer del guerrero, sino también como una manifestación de respeto hacia la divinidad y, por tanto, que formara parte del ritual del culto entre las comunidades hispanocélticas.

#### 4.3.III.3.C.- RUIDO

En un contexto céltico compuesto por conceptos bipolares, frente al silencio, el ruido también formaba parte de las creencias y rituales de las comunidades prerromanas de Hispania, si bien se podría diferenciar consecuencias del mismo en función de quién y dónde se ejecutara.

En primer lugar, las tormentas debieron de erigirse como uno de los fenómenos más aterradores más extendidos entre las comunidades hispanocélticas. Este pavor es bien conocido en la Céltica (*vid. supra* § 4.3.I.3), y así aparece en los miedos medievales a quienes podían provocarlas, ya fueran personas con cualidades especiales, como los mencionados *nubeiros*, *tempestarii* o *tronantes*, o la misma divinidad. El hecho de que la simbología cristiana<sup>1111</sup> entronque con el Júpiter Tonante y con *Taranis* pudo sobrevivir perfectamente en Al-Ándalus, puesto que queda demostrada la pervivencia de toques de campana y campanarios durante este periodo (Escartín, 2008: 18, nota 13). También los remedios para evitar o curar el estado de *atronamiento* que provocaban las tormentas en animales y personas advierten de la fuerza de tal terror atávico<sup>1112</sup>.

1111 Una de las campanas conocidas más antiguas de España, la denominada *Bamba* de la catedral de El Salvador de Oviedo –fundida en 1219–, lleva inscrito en latín «De manera piadosa, y voluntariamente, sueno en honor de Dios y para liberar mi patria. Cristo truena, Cristo suena, Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera» (Álvaro y Llop, 2006: § 2684).

1112 El trueno era a los *atronados* lo que la Luna a los *alunados* (*vid. supra* § 4.2.III.1.b y 4.3.II.1.c.). Sirva de ejemplo que, como recogió A. Carril (1981: 28) entre las tradiciones veterinarias salmantinas, si tenía lugar una tormenta mientras una gallina empollaba, había de hacersele una cruz para que los polluelos no se “atronaran”.

Pero, por otro lado, la ejecución de ruido en su justo momento y medida tienen una larga tradición de interacción con la naturaleza y de comunicación con el Más Allá (Jiménez, 1991: 53; Cabrol y Leclercq, 1948: 1986; Atienza, 1997: 348), del mismo modo que la música tenía la capacidad mágica de cambiar el estado de ánimo y percepción sensorial de los presentes. Ya se ha tratado cómo los efectos de la música y el ruido relacionaban a los bárbaros de las fuentes con el mundo de las divinidades o del Más Allá (*vid. supra* § 4.2.V), y así continuó también en las sagas medievales<sup>1113</sup>. También destaca el hecho de que en la sierra de Segura (AB) el ruido estuviera directamente relacionado con los santos, pues el sonido resultante de golpear sus imágenes servía para conjurar contra las tormentas o cualquier otro peligro que se cerniera sobre el pueblo (Jordán y De la Peña, 1993: 275).

Ovidio, Plutarco (*De fac.* XXIX 944b→) y Suetonio (*Aug.* XCI) describieron la creencia romana en que el sonido de instrumentos de bronce o cencerros protegía de las almas en momentos de pánico –como los eclipses– y sería para propiciar la fecundidad de la tierra (Dawkins, 1906: 205; Arco *et alii*, 1994: 346; Molinos, 2000: 53). También es conocida la tradición de hacer sonar desde Irlanda a Suiza las denominadas como *clochettes celtiques*. Muchos de estos cencerros, datados entre los siglos V y XI d.C., se hallan ligados legendariamente a santos que los entregaban en símbolo de amistad, siendo su función principal tanto llamar a misa como conjurar una maldición o protección ante la batalla (Gougaud, 1948).

Estos datos permiten profundizar en la importancia del sonido de los cencerros en el folklore de la Península Ibérica y, al mismo tiempo, inferir creencias similares en la Hispania Céltica. Aunque el cencerro o la *choca* gallega (Celt. *clocca*)<sup>1114</sup> es una herramienta poco estudiada por los arqueólogos, su significado en contextos como Numancia pudo albergar cualidades protectoras semejantes a las que se otorgan a las campanillas celtibéricas de La Yunta (GU) y las de enterramientos ibéricos infantiles (Caballero, 1974: 114 y ss.; García Huerta y Antona, 1992: 25 y s.; 47 y s.; Chapa, 2003: 124 y s.; Berzosa, 2005: 324 y fig.5-6).

Es más, la dilatada tradición del uso mágico-religioso de los cencerros para ahuyentar plagas, tormentas, al Mal y a los malos espíritus<sup>1115</sup> refuerza éstas y otras connotaciones

1113 Así se muestra en la acción del arpa que tañen *Dagda* y *Lug* en las sagas irlandesas. Su música, en combinación con versos, induce tranquilidad, sueño, alegría, desenfado o directamente la muerte (Sopeña, 1987: 92 y s.).

1114 En la Península Ibérica también reciben los nombres de campano, picota, esquila, *esquellot*, *lloqueru*, *trucos*, *chocas*, *chocalhos*, *dumba*, *bulumba*, etc. (Martínez Risco, en Bouza, 1933: 75).

1115 Como en las *zamarronadas* asturianas o con el toque del *esquellot* al inicio de la *sanantonada* de Forcall (CS) (Fernande, 1997: 79; Monesma, 2001: vol. 2; *Id.*, 2003a: vol. I; Crespo y Cuadrado, 2008: 53). J.M. Gigante Talvara, pastor jubilado de Villanueva de los Infantes (CR), confirmaba que así se “espantaba al diablo” en el día de San Marcos (24/IV) (Moya-Maleno, 2004b; Bartolomé, 2005: 147). Según P. Sébillot (1904: 109), las tormentas y los granizos también se ahuyentaban a gritos



rituales de las fratrías estudiadas, de cuya panoplia son atributo principal<sup>1116</sup>. Así, en el contexto prerromano se puede inferir cómo el ruido no sólo uniformizaba a la fratría como grupo cohesionado e infernal, sino que el marcador rítmico también tenía funciones de ayuda al trance y propiciatorias. Esta función también podría relacionarse con cultos solares en fechas destacadas del calendario céltico, como durante los solsticios<sup>1117</sup>, entre los que destaca el ritual de Argamasilla de Calatrava (CR) en el que los niños “despertaban” a San Juan para que «no se juntara el Cielo con la Tierra» (Acosta, 1998: 343). Como se ha señalado (*vid. supra* § 4.3.I.3 y II.3.b), esta tradición refuerza el contenido cosmológico de otros rituales semejantes, como los de Montemayor del Río (SA) (*vid. supra* nota 1033) o el recién estudiado por F. Marco (2010a) en Cabolafuente (Z).

#### 4.3.III.3.D.- EXPULSIÓN DE ESPÍRITUS

También relacionada con los rituales contra el Mal —o contra los seres que lo provocan— podría considerarse la existencia en la Hispania Céltica de representaciones rituales explícitas de la expulsión de espíritus malignos. Esta hipótesis se fundamenta en la existencia en todo el arco mediterráneo desde la Antigüedad (Plut., *Quaest. Conv.* VI 8, 1 693e-694a), y en las tradiciones de Europa Central<sup>1118</sup>, de la expulsión o muerte simbólica a manos de la comunidad de algún personaje o animal real o figurado (Frazer, 1922: 358 y ss.).

Una forma bien conocida en el mundo tradicional estaba basada en las mencionadas cualidades del *ruido* de cencerros, campanas, carracas y todo tipo de golpes entre objetos (Díaz González-Viana, 2004: 119 y ss.), mecanismo que se ha de tener en cuenta para la Edad del Hierro.

y con ruido.

Esta misma simbología transmiten las tradiciones referentes a los tañidos de campana. En Jaraíz de la Vera (CC) los tañidos de Lunes de Pascua se acompañaban con la plegaria: «*Defiéndenos del trueno y de los malos enemigos del infierno*» (Domínguez Moreno, 1988b).

1116 Algunos diablos de Almonacid del Marquesado (CU) se enterraban vestidos y con sus cencerros para mostrar su pertenencia al grupo (Herrainz y Peñuelas, 1992: 70). Las fratrías justificaban el portar cencerros de diversas formas: en algunos casos, porque eran propios de los ganados o diablos que representan; mientras que el objetivo del sonido generado por los saltos de los *bardancos* de Caso (O) era «*hacer el ciervo*» (Cabal, 1925: 114). Otros rememoran hechos pseudohistóricos, ya sea el júbilo por el descubrimiento de la imagen de la Virgen, como los de Almonacid del Marquesado (Caro Baroja, 1965a: 57), o por batallas, como en la leyenda de Miraflores de la Sierra (M) que relata cómo asustaron a los franceses en 1808 al creer ser atacados por un gran rebaño vacuno (González Guadalix, 1994: 99).

1117 Los cencerros y las bocinas se hacían sonar en Navidad (Domínguez, 1985: 17; Puerto, 1994) y Epifanía para orientar a los Reyes Magos (Violant, 1997 [1949]: 568; Rodríguez Ruiz, 2002: 156); y en Jueves Santo (Caro Baroja, 1979a: 143) y en otras fechas señaladas, como San Juan (Veiga de Oliveira, 1984: 154; Criado García, 2005: 66 y s.).

1118 En zonas de Polonia, Moravia, Austria y Alemania —Silesia, Sajonia, Turingia y Baviera— se quemaba la efigie de paja de “la Muerte” en las afueras del pueblo, y en la Bohemia de 1780 se creía que si no se celebraba el rito habría una epidemia mortal (Frazer, 1922: 358 y ss.; Veiga de Oliveira, 1984: 33 y s.). Véase la posible relación de estos ritos con los descritos entre los galos en la *Commenta Bernensia* de Lucano (Phar. I 445→) (*vid. supra* § 4.2.IV.4.b).

Por otro lado, la ceremonia cíclica que J. Lido (*Mens.* IV 49, 1-8→) describía en la Italia rural de principios del siglo VII es semejante a unos «*ritos arcaicos fosilizados*» que existían en el Reino de Valencia en el siglo XVIII, y que también se documentan en territorio lucense, vasconavarro y en el oscense, como en Torla (Caro Baroja, 1974: 126, 133, 142-146). Esta intención es la que se halla tras “*espantar al diablo*” en gran parte de España (Moya-Maleno, 2004b) (*vid. supra* § 4.3.II.3.b), e incluso podría ser otra forma de caza salvaje del mundo prerromano equiparable a las representadas en vasos como el de La Alcudia.

\*

En definitiva, los rituales de las sociedades hispanocélticas constituyen uno de los mayores ámbitos simbólicos que profundizan en la esfera ideológica, a pesar de que son uno de los campos cuyas fuentes son más imprecisas. La ingente cantidad de datos etnográficos necesita de recopilaciones y de análisis exhaustivos y una sistematización detallada, en coordinación con las fuentes arqueológicas y etnohistóricas, para no caer en los errores cometidos por los folkloristas de finales del siglo XIX y principios del XX.

Por tal razón, la reducción del análisis a unos temas concretos aporta al conocimiento de la Hispania Céltica rituales como las ofrendas, distintos giros circunambulatorios y otros usos de alto interés simbólico, como la importancia del silencio y el ruido, entre las comunidades prerromanas. Unos y otros aportan un novedoso panorama de la Hispania Céltica no estanco y siempre mejorable en cuanto a la interpretación, sobre todo a tenor del ingente volumen de información existente aún sin estudiar. Con todo, este epígrafe ejemplifica la potencialidad de estudiar las distintas manifestaciones mágico-religiosas, aunque todas pertenezcan a sistemas culturales integrados, como muestran todos los capítulos ya tratados y, en definitiva, la relación de todos ellos con la “magia”, a la que hemos dedicado el último capítulo.

#### 4.3.IV. MAGIA, AUGURIOS, AGÜEROS Y SUEÑOS PREMONITORIOS

La magia y mántica de la Hispania Céltica son interesantes áreas de estudio en la amplia esfera del mundo mítico y creencias de la Edad del Hierro, puesto que introducían el hecho sobrenatural tanto en la vida comunal como en la religiosidad individual y familiar. La distinción de este epígrafe del anterior, dedicado a los ritos, responde a una sistematización racional moderna de conceptos irracionales e indisolubles como la religión y la magia. Hubert y Mauss (1971: 45 y ss.) ya señalaron de forma genérica que estos conceptos, además de ser convergentes, plantean el problema de que los significantes y significados mágico-religiosos cambian alternativamente de faceta o desempeñan varias a la vez.

No obstante, esta separación también podría justificarse de forma razonada en el carácter muchas veces esotérico de las prácticas mágicas y adivinatorias del ámbito prerromano. Estas creencias y usos corresponderían a un mecanismo social y simbólico más cercano a nuestro concepto de *superstición* y orientado a controlar el destino en condiciones de subsistencia inestable<sup>1119</sup>. De hecho, los auspicios y agüeros no tienen por qué estar relacionados sólo con prácticas adivinatorias malignas o personales, sino que, como ya se ha señalado anteriormente, hay observaciones de la naturaleza dirigidas a la subsistencia más elemental, como las previsiones meteorológicas a medio plazo (*vid. supra* § 4.1.III y 4.3.II.3.b).

Los trabajos sobre la magia y adivinación de las comunidades hispanocélticas (Blázquez, 1985; Marco Simón, 2002b) abordan un amplio y complejo tema que se ha de apoyar en obras de referencia para la Antigüedad como la *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*, de Bouché-Leclercq (1879: § I, 111), así como en otras posteriores (Parke, 1967; Sanz Serrano, 1989; *Id.*, 2003), puesto que las distintas sociedades europeas de la Edad del Hierro y posteriores compartieron rasgos similares. Es más, tal similitud fue la que permitió la pervivencia e influencia de la magia y mántica prerromanas en sociedades posteriores<sup>1120</sup>.

1119 Siguiendo el modelo psicológico de Whitson y Galinsky (2008), la magia de la Hispania Céltica –de la Antigüedad– era consecuencia de la incapacidad de las sociedades para controlar la situación que les rodeaba, especialmente por las condiciones de subsistencia y el parco margen de actuación frente a las fuerzas de la Naturaleza. La respuesta se manifestó como religiosidades y prácticas de todo tipo para conseguir un sentimiento de comprensión, o para ser usadas como un lenguaje del “control” que recuperara la sensación de manejo de la situación, en lugar de un control real.

1120 A pesar de que la sucesiva legislación canónica y jurídica hispana (*C. Th.* IX 16, 1; IX 1, 12) premió la delación de aquellas personas que hacían vaticinios y de que se utilizó la acusación de magia como arma arrojadiza para eliminar rivales políticos (Amm. Marc., *Hist.* XXVI 3, 2-5), puesto que se tipificó como una grave acusación de hasta lesa majestad, esta jurisprudencia estaba orientada principalmente a las intrigas políticas del entorno de la familia imperial (Sanz Serrano, 1989: 385; *Id.*, 2007: 445 y ss.).

Un mínimo ejemplo de la amplitud del tema es la clasificación y los matices existentes entre los sueños y apariciones que expone Macrobio (*Som. Scip.* I 3, 2) en el siglo IV, entre el *oraculum* ‘sueño oracular’ y la *visio* ‘visión profética’, y el *somnium* ‘sueño enigmático’, *visum* ‘aparición’ e *insomnium* ‘ensueño’. Por ende, nuestra aportación se reduce a un esquema básico en el que se subrayan ejemplos que demuestran el interés de este tipo de análisis de las supersticiones prerromanas desde el método etnoarqueológico y etnohistórico para reconstruir la mentalidad de las sociedades hispanocélticas.

El estudio del mundo prerromano a través de las fuentes grecorromanas y cristianas posteriores exige prudencia en las comparaciones. Las numerosas noticias y condenas cristianas de prácticas de magia desde la Antigüedad en la Península Ibérica<sup>1121</sup> deben considerarse con cautela, incluidas aquellas a las que se supone mayor raíz indígena (Mart. Bracar., *Corr. Rust.* XVI 4-14→). A priori, además de la expansión de nuevas creencias mágicas procedentes de todo el mundo conocido durante la Antigüedad (Torijano, 2000), la mántica oficial del Imperio fue potenciada en época tardorromana y visigoda por reacción política ante el creciente Cristianismo. Por su parte, la Iglesia y los emperadores cristianos consideraron toda práctica pagana como mágica e idólatra, indiferentemente de su origen romano o prerromano (Sanz Serrano, 1989; 2007: 445 y ss.; Pérez Medina, 1995).

##### 4.3.IV.1.- MAGIA Y AMULETOS

*Magia* es el «arte o ciencia oculta con que se pretende producir, valiéndose de ciertos actos o palabras, o con la intervención de seres imaginables, resultados contrarios a las leyes naturales» (*DRAE*, 2001) (Daremberg y Saglio, 1969: 1494 y ss. § *magia*). La condición “mágica” de una persona, animal terrestre o marino, vegetal, objeto, fenómeno o momento en la Hispania Céltica debe analizarse desde dos aspectos principales: cómo se adquiere o se manifiesta la cualidad mágica y, en segundo lugar, la materialidad del suceso mágico.

El mundo céltico comparte planteamientos generales con el resto de creencias y actividades mágicas practicadas por los grupos humanos en cuanto a la diferencia entre la magia que se activa por iniciativa de las personas y la magia inherente a todo hecho sobrenatural (Bouché-Leclercq, 1879). Esto es, la característica mágica aparecería inducida a través de conjuros apropiados o bien consustancialmente

1121 Véase la recopilación de dictámenes condenatorios que aporta R. Sanz (1989: 370): *divini* y *sortilegi* (c. 71 del II Concilio de Braga; c. 14 de Narbona; 29 del II de Toledo); *arioli* (c. 29 del V de Toledo y en el *Fuero Juzgo* de finales del siglo VII); *augures* y *aruspices* (c. 29 del V de Toledo, c. 14 de Narbona; L. V., VI. 2, 1-2); *mathematici* y *astrologi* (*C. Th.* IX 16, 4-12; XVI 5, 62); *vates* (*C. Th.* IX 16, 4-6); e inspecciones de entrañas (*C. Th.* XVI 10, 7-12; 25). En la literatura castellana, en el siglo VIII, es conocido el cargo de *agorero* en la corte de Alfonso I, función ésta que también desempeñaba el ayo de los Infantes de Lara (Flórez, 1765: 116; Menéndez Pelayo, 1899: II, 74; Menéndez Pidal, 1934: 8-9; Almagro-Gorbea, 2010).

a determinados elementos, lugares o fechas del calendario. Sin embargo, la magia hispanocéltica combinaba polimórficamente ambas categorías en modos y grados difícilmente cuantificables.

La indisoluble relación entre magia y religión en la Céltica y durante la Antigüedad (Gil, 2004: 200 y ss.) muestra que toda creencia religiosa o rito social se desarrollaba a través de un ritual mágico puntual y localizado en el tiempo y en el espacio. Por esta razón, se han de considerar rituales mágicos todas o casi todas las prácticas de la Hispania Céltica analizadas en páginas anteriores. Los más destacados eran las ceremonias rituales, fueran circunambulatorias, de contacto con piedras o elementos sagrados; y los trances o los baños en aguas especiales –*medicina humoral* o *hipocrática* (Mariño, 1988)– o en fechas especiales del calendario (*vid. supra* § 4.3.II.3.b)<sup>1122</sup>.

Sin embargo, como se ha señalado con anterioridad, es lógico repensar la importancia de otros rituales y elementos menos vistosos pero de igual trascendencia mágica. Se trataría del ruido y sus artefactos emisores, de ciertas herramientas cuya simbología supera su funcionalidad básica y, muy especialmente, del uso mágico de la palabra, tanto en su faceta de tabú en lo relativo a dioses y a seres monstruosos, como formulismo obligado para movilizar o propiciar –«*nada se pode fazer sem palavras*» (Espírito Santo, 1990: 145 y ss.)– o como arma letal de acción directa e indirecta (Amm. Marc., *Hist.* XV 9, 8→)<sup>1123</sup>. Pero también muchas otras tradiciones, como las miradas, los gestos, el significado de extremidades diestras o izquierdas, etc.

Este análisis propone la existencia en la Hispania Céltica de formulaciones de conjuros y sortilegios para activar el efecto mágico deseado, así como la participación de especialistas conocedores de las fórmulas adecuadas y de las labores “chamánicas”. Del mismo modo, se constataría también la práctica de una magia maligna contra personas y bienes concretos, aplicada normalmente por individuos ajenos a la comunidad<sup>1124</sup>. En segundo lugar, además del conocido tabú de los “dioses innominados” de algunos grupos prerromanos (*vid. supra* § 4.3.II.3.a), se ha de plantear también la práctica de eludir el nombre de aquellos conceptos materiales o inmateriales dañinos para la comunidad. Resulta decisiva la coincidencia de las tradiciones

españolas y portuguesas de no nombrar al lobo, al zorro o a las serpientes por su nombre, sino con metáforas –la *bicha*, el *buchu* (Espírito Santo, 1990: 146; Domínguez Moreno, 1992c: nota 8; Fraile, 1996; Miravalles, 2007: § 4)–, fenómeno similar en distintos ámbitos del mundo clásico. Por ejemplo, el IE \**anguis* fue sustituido por *ὄφις*/*serpens* ‘bestia’ o *vípera* ‘que retiene los huevos hasta la eclosión’ (Molinos, 2000: 52, nota 6). La documentación de este fenómeno en textos de Grecia y Roma Antigua y también en el folklore de Francia e Irlanda permite considerar la existencia de esta creencia ancestral en la Hispania prerromana.

Una segunda clasificación para analizar la magia en la Céltica hispana se basa en la **materialidad** del objeto o hecho mágico. La magia se materializa a través de objetos mágicos, entre los que destacan los amuletos (Daremberg y Saglio, 1969: 252 y ss. § *amuletum*). La diferenciación entre objetos mágicos y amuletos es artificial, porque los amuletos son objetos mágicos por definición, pero tales talismanes también resaltan como elementos naturales o artificiales que, estando igualmente orientados a la protección de su poseedor, no implicaban maldición contra otras personas –al menos directamente– y, además, no eran poseídos de forma ostentoria.

La constatación de la magia y de amuletos en la Hispania Prerromana a través de la metodología arqueológica se basa en el testimonio que ofrecen algunos materiales imperecederos que resultan explícitos por su forma, ubicación, rareza o por su iconografía simbólicamente destacada. La función mágico-religiosa es patente en las ofrendas sacrificiales o en los calderos (*vid. supra* § 4.2.IV.4.b y § 4.3.II.4.a), pero también se designan como amuletos o elementos mágicos todos aquellos artefactos relacionados con la actividad humana cuya función más verosímil es la ritual<sup>1125</sup>. Los autores clásicos también han destacado objetos mágicos, como la lanza argétea que blandió Olíndico (Floro, *Ep.* I 33, 13-15→), la cual, gracias a la similitud con pasajes mitológicos irlandeses, apunta a la intervención del mismo *Lug* (Marco Simón, 1987: 69 y s.; Sopeña, 1995: 45-47; Pérez Vilatela, 2001: 141 y ss.).

De forma paralela, la comparación de unos tipos y otros de amuletos susceptibles de documentarse en la Hispania Céltica manifiesta la diferencia social y ritual entre dos tipos de elementos mágicos: unos de distribución más o menos general dentro de la comunidad, y otros, como la citada lanza de Olíndico o la cierva blanca de Sertorio (Plin., *N.H.* VIII 50, 117; Gell., *N.A.* XV 22; Plut., *Sert.* XI 3-4) que no son talismanes propiamente dichos, sino una suerte de emblema uránico de la autoridad políticoreligiosa por la que los dioses refrendaban la misión encomendada al personaje (Pérez Vilatela, 2001: 158 y 161).

1122 Los vecinos de El Robledo (CR) se bañan en el río el día de Nochevieja (Criado García, 2005: 170). En Pontevedra, a principios del siglo XX, bañaban a los niños enfermos en la *fonte dos trapos*, con la misión de que el agua fijara el mal a las ropas (González Reboredo, 1990: 47). También se han señalado los baños de gentes y ganados en la mañana de San Juan –*sanjuanearse*– para buscar algún tipo de protección (Caro Baroja, 1979b; Alonso Ponga, 1981c: 26; Prigent, 1994: 36).

1123 *Vid. supra* § 4.2.I.5, § 4.2.V.2 y § 4.3.II.4.d.

1124 Véase la importancia popular del “*aojo*” o “*mal de ojo*”, con frecuencia lanzado por extranjeros y mendigos, que condenaba especialmente al raquitismo a los niños, a la infertilidad a las mujeres y a la falta de vigor en general. También podía dirigirse contra bienes y animales concretos, como los *nuberos* ya mencionados (Limón, 1980: 244; González Reboredo, 1990: 43; Rodríguez Brandão, 1996: 32; López García, 2002: 49; Cano Herrera, 2007).

1125 Éste sería el caso del registro arqueológico, entre otros elementos, de bolas cerámicas y tabas en las necrópolis celtibéricas (*vid. supra* § 4.2.III.2.a y § 4.3.II.4.a).





Fig. 289- Sanandreses, figuras de masa de trigo no fermentada y horneada que servían de amuletos y exvotos en San Andrés de Teixido (C) al colgarse en los báculos de madera de tejo (*Taxus boccata*). Las técnicas de realización pasaban de madres a hijas (Luque, 1992: 55).

La naturaleza de los objetos mágicos y amuletos hispanocélticos tampoco debe limitarse a soportes imperecederos y, de hecho, estos serían los menos. Como sucede con los lazos de cintas y otras “ofrendas” que vinculan a las personas con la divinidad (vid. *supra* § 4.3.III.1), la universalidad del fenómeno de los amuletos y la comparación del registro etnográfico, literario e histórico de la Península Ibérica y Europa proporcionan inúmeros ejemplos que advierten de su relevancia simbólica por estar localizados en lugares especiales o por haberse generado en situaciones –míticas o reales– relevantes. Por tanto, los talismanes que han de tenerse en cuenta en el mundo prerromano son todos aquellos objetos o sumas de elementos, perecederos o no, a los cuales se les atribuye carácter mágico, como la virtud de alejar el Mal, sea de la naturaleza que sea, o de propiciar el Bien de su portador o del lugar que se le ha encomendado proteger. Este sería el caso de aquellos amuletos de naturaleza vegetal o animal, relacionados con divinidades por proceder de santuarios o por estar vinculados simbólicamente a la divinidad, que protegían tradicionalmente de aojamientos<sup>1126</sup>, alunamientos<sup>1127</sup> y maleficios de las personas, el hogar<sup>1128</sup> y los medios productivos, como el

1126 Por ejemplo, las *santeiras* de San Andrés de Teixido (C) realizan roscas para ensartar en varas de avellano, *xuncos de ben* parir o los *sanandreses* (Fig. 289) (Luque, 1992; Flores, 2001: 125). La variedad de amuletos perecederos es abrumadora: puntas de cuerno y de asta de ciervo; apéndices animales; hojas y plantas medicinales, como el ajo (*Allium sativum*) o las rutáceas (González Reboredo, 1990: 44; López García, 2002: 50).

1127 Recuérdese la consideración nefasta del influjo de la Luna sobre los recién nacidos (vid. *supra* § 4.3.II.1).

1128 En la obra *Ligazón* (Valle-Inclán, 1926) se alude al cuerno del tejado que protege la casa; en las casas de montaña tanto del País Vasco como de la sierra de Francia era habitual encontrar cruces y ramos vegetales de laurel (*Laurus nobilis*), fresno (*Fraxinus excelsior*), espino albar (*Crataegus Oxyacantha*) o cardo (*Carlina cynara*), bendecidos o no, en la jamba de la puerta para protegerse de los rayos (Puerto, 2006: 29

ganado<sup>1129</sup> y sus estancias<sup>1130</sup>.

## Amuletos

Mientras que en las grandes culturas de la Antigüedad de Próximo Oriente y el mundo clásico la magia y los amuletos son bien conocidos en los distintos ámbitos, como el político, el bélico o el medicinal (Gil, 2004: 200-202), el estudio del peso y características de estos conceptos en el mundo hispanocéltico es difícil de valorar solamente a través de los testimonios arqueológicos.

Son numerosos los elementos o artefactos localizados en el entorno doméstico del mundo prerromano y tradicional que evidencian el interés de este tipo de análisis transversales. Ejemplo de ello podrían ser las mencionadas **piedras horadadas** (vid. *supra* § 4.1.VI.2, Fig. 86), cuya principal función es servir de contrapeso para las techumbres y almiales, pero que bien pudieron cumplir en la Hispania Céltica también una función propiciatoria si se tiene en cuenta el uso tradicional de las mismas en establos y espacios domésticos (Alberro, 2002b: 38).

Otro ejemplo de amuletos bien conocido son todos aquellos materiales naturales que se creía protegían de los rayos y las tormentas por haber entrado en contacto con los primeros. La *ceraunia* que describen Plinio (*N.H.* XXXVII, 132 y 136), Solino (*Coll.*, XXIII, 9) o Isidoro de Sevilla (*Etym.* XVI 13, 5→) en Lusitania era una gema cristalina rojiza que, de una forma u otra, se ha de relacionar con la creencia general relacionada con las **hachas** de piedra pulimentada del Calcolítico y de la Edad del Bronce y, en menor medida, con los útiles de sílex.

Numerosos trabajos etnográficos reflejan que estos artefactos de función votiva constituyen uno de los amuletos más arraigados en el imaginario popular de la Península Ibérica, Europa Central y Atlántica. Las leyendas de *piedras de lluvia* o *flechas de duende/hadas* de Irlanda e Inglaterra, *mein-gurun* bretonas y *pierres de foudre* en Francia (Sébillot, 1904: 105; Giraudon, 1997a: 43), *mallas de Thor* de Suecia, *flechas de Dios* de Hungría (García Castro, 1988: 429) y *piedras de rayo/pedras do raio* de la Península Ibérica reflejan la creencia de que todas ellas albergaban

y s.) y de los maleficios. Algunos amuletos debían ser colocados en días concretos, como la mañana de San Juan (Leizaola, 1991: 20 y 25) (vid. *supra* § 4.3.II.3.b).

1129 En Olaberria (SS) se ponía a las mejores ovejas del rebaño el *kuttune*, cencerro cuya boca había sido aplastada para contener una hoja con fórmulas religiosas protectoras del ganado (Leizaola, 1991: 25). Este caso, en el que intervienen la escritura y materiales modernos como el papel, muestra la cautela con la que se deben ejemplificar los fenómenos que se proponen para el mundo prerromano.

1130 En el Pirineo aragonés se protegía el rebaño colgando en las tinadas una piedra agujereada de forma natural y encontrada fortuitamente (Monesma, 2003: vol. I). La constatación de piedras agujereadas similares en los sistemas de contrapeso de los techos de las pallozas tradicionales y cabañas indígenas del Noroeste de la Península Ibérica (vid. *supra* § 4.1.VI.2) puede igualmente aportar una dimensión ritual más allá de su demostrada funcionalidad.

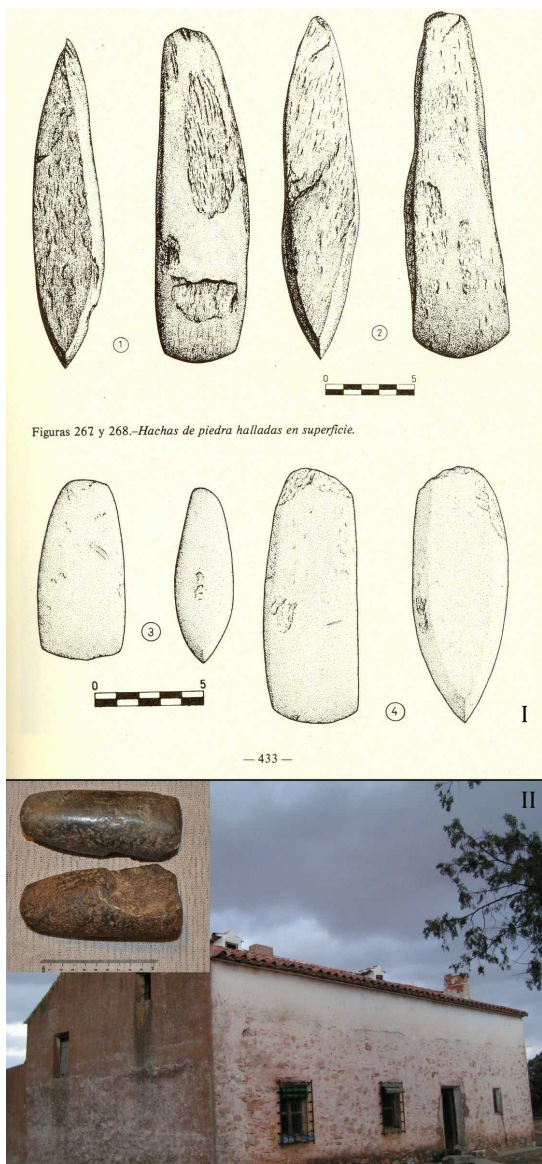


Fig. 290- I: Hachas de piedra pulimentada halladas en superficie en el castro de El Raso (Candeleda, AV) (Foto: Fernández Gómez, 1986: 433, figs. 267 y 268); II: Hacha pulimentada con filo truncado localizada en el interior del cortijo de “La Cuarta” (Villahermosa, CR), casa de campo dedicada a la agricultura y al pastoreo, propiedad de la familia Moya Posadas (Foto: Moya-Maleno, 2012).

propiedades mágicas (Fig. 290-II)<sup>1131</sup>.

La identificación del rayo divino con el hacha de combate se reconoce ya en la Europa arcaica, como en la figura del *Diaus Pitar* protoindoeuropeo (*Rig-Veda* IV 18, 12), y es conocida la fuerte simbología mágica que se atribuía a las hachas en el mundo griego y romano (Plin., *N.H.* XXIII

1131 Otras sociedades del mundo también han creído que ciertas piedras caídas del cielo eran propiciatorias de las buenas cosechas (Dumézil, 1930: 75 y s.; Eliade, [1949]: 343-345; García Castro, 1988: 429; Pérez Vilatela, 2001: 147; Daconte, 2006: nota 13 con refs.), pero su comparación con las del contexto céltico sólo aporta conceptos antropológicos universales. Un estudio muy interesante sería comprobar la importancia de la *fulgurita*, verdadero mineral en forma de tubo formado por la caída del rayo sobre un terreno arenoso, en el acervo popular de la Península Ibérica.

y XXXVII), así como su utilización como amuletos. En la Hispania Céltica esta relación con la divinidad o con sus atributos podría incluso proponerse para los *bipennis* o doble hacha que portan los jinetes de buena parte de los denarios de la ceca vascona de *Arsaos* (Guadán, 1979: 76, fig. 28).

Tal simbología, a pesar de que en 1593 M. Mercati ya intuyó que las *ceraunias* (Lat. *ceraunium*; Gr. *χεραθνός* ‘rayo’)— eran utensilios prehistóricos (Ortiz y Sánchez, 1994: 565) y de que el padre Feijoo (1739: 192-193) las condenara por ello, se basaba en una creencia bien arraigada en la tardoantigüedad de Europa Occidental<sup>1132</sup> y en las tradiciones populares posteriores de España y Portugal (Braga, [1885]: 52; del Pan, 1943: 98; Martínez, 1975; Alarcón, 1987: § 1718, 1720 y 1920). Los análisis de los mitos y creencias en torno a las piedras de rayo desde una perspectiva protohistórica —véase el trabajo de J.A. García Castro (1988: 437 y ss. con refs.)— y las nuevas formas de entender el registro etnográfico y arqueológico desde una estrategia etnoarqueológica (Martínez Velasco y Bolado, 2005) evidencian en la Hispania Céltica la existencia de mitos y ritos derivados de la relación entre el rayo y las hachas<sup>1133</sup>.

El presagio de entronización de Galba en el siglo I d.C., cuando al caer un rayo en un paraje cántabro se descubrieron 12 hachas (Suet., *Gal.* VIII), y su búsqueda en cuevas de los Pirineos en el siglo IV (Claudian., *Laus.* 77-78) remiten a una tradición ancestral peninsular que ha pervivido en la creencia de que su aparición era un buen augurio para realizar un viaje o para obtener la victoria en la batalla. En otras ocasiones, eran frotadas para curar mordeduras de serpientes, afecciones cutáneas y males de los ganados y de personas (Taboada, 1947: 46 y s.; García Castro, 1988: 439; Puerto, 2006: 27), o enterradas para favorecer cosechas.

La práctica popular de enterrarlas, además de una probable función fertilizadora, permite conocer un uso prerromano como amuleto para controlar los rayos, no incendiar cosechas y protegerse de los tan temidos rayos (*vid. supra* § 4.3.I.3). Es más, la creencia popular de que estas piedras eran originadas por rayos, así como el citado pasaje de Galba, nos sirve para corroborar que en la Hispania Céltica eran talismanes para proteger tanto a las personas<sup>1134</sup> como el lugar donde se depositaban.

1132 *Merboldus*, obispo de Rennes hacia el 1100, también señala que estas piedras, formadas por los rayos, caían de lo alto del cielo (García Castro, 1988: 434; Dacosta, 2006: 107 y s.).

1133 Véase la nota 832, relativa al inframundo, para comprender la cautela en la interpretación y comparación de leyendas relativas a las *piedras de rayo*.

1134 Las hachas eran portadas por pastores y labradores, como los de País Vasco, León —Nava de los Oteros y Miranda del Castañar—, Burgos —Peñas de Cervera—, Ávila, Cuenca, Toledo —San Pablo de los Montes—, Campo de Montiel (CR) e incluso Andalucía, para preservarse de tormentas y rayos (Alonso Ponga, 1981a: 30; García Martín, 1984: 19; García Castro, 1988: 437 y s. con refs.; Represa, 1998a; Puerto, 2006: 27).



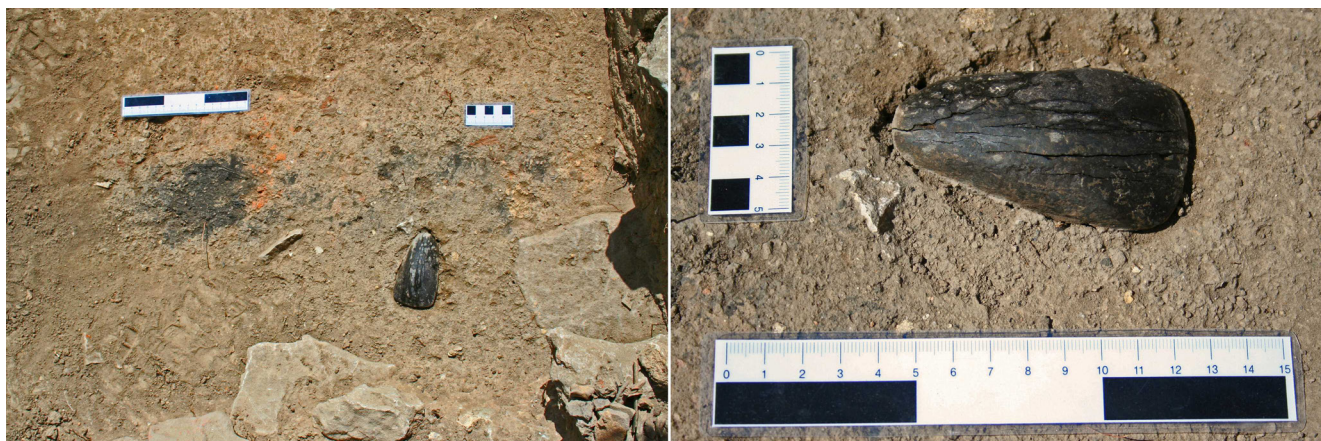


Fig. 291- Hacha pulimentada documentada en el oppidum de Monte Bernorio (PA) en niveles de incendio junto a una vivienda. Fotografía gentileza del Proyecto Monte Bernorio.

Tradicionalmente, las hachas se colocaban para librar del rayo en la fundación de las casas (Flores, 2000: 253) o, como recoge Leite de Vasconcelos (en Braga, [1885]: 52) en Torre de Moncorvo (*P-BZ*), en lo alto del tejado. Se trata de un fenómeno muy extendido; por ejemplo, en el entorno cantábrico es conocido en Asturias (Hevia, 1997: 37 y s.), y A. Martínez Velasco y R. Bolado (2005) demuestran la vigencia de esta creencia en el testimonio de sendas hachas metálicas del Bronce Final empotradas en las paredes de chozos (Valdició, Soba) y en la viga maestra de un desván en una casa del siglo XVIII en Revilla (Camargo). En la sierra de Segura y comarcas aledañas también se situaban hachas líticas sobre el tejado, pero el hecho de que también se colocaran junto a la puerta de la casa (Fig. 290-II) (Jordán y De la Peña, 1993: 285) podría igualmente relacionarse con los testimonios de otros lugares en los que las hachas se hallaban en estructuras anexas para, todo lo contrario, atraer los rayos hacia lugares inhabitados. P. Sébillot (1904: 104) describe que ambas costumbres eran habituales en Francia.

Bien es cierto que en el caso de las hachas documentadas en superficie en el poblado vettón del Raso de Candeleda (*AV*) (Fig. 290-I) y en la Citânia de Briteiros (Guimarães, *P-BG*), así como de otras halladas en castros asturianos (Cardozo, 1951: 460, Est. 2-1; *Ibid*: 462; Blas y Maya, 1974; Fernández Gómez, 1986: 433; González Álvarez, 2011: 142), faltan buenas estratigrafías que eviten pensar en contaminaciones de épocas anteriores. Sin embargo, el hacha hallada en los niveles de destrucción de una cabaña de Monte Bernorio (*PA*) no deja lugar a dudas de que ésta ejercía de auténtica *piedra de rayo* como amuleto en una techumbre de la Edad del Hierro: tal como constató durante la excavación el equipo de investigadores del *oppidum* cántabro, el hacha sufrió la misma virulencia del fuego que la viga carbonizada junto a la que se halló y, por ende, testimonio en la Edad del Hierro, cuando menos, la vigencia de esta creencia (Fig. 291).

También han aparecido en contextos ibéricos, como en Ullastret o Ampurias (Oliva Prat, 1963: 225), lo que con-

firma su amplio uso como amuleto, aunque no el contexto concreto de su utilización.

Las *piedras de rayo* también permiten profundizar en la naturaleza mágico-divina de los amuletos de la Hispania Céltica. Si se atiende a que tradicionalmente también era habitual colocar en la ripia del tejado astillas de árboles que habían recibido un rayo, el fundamento mágico de la *piedra de rayo* podría basarse en el contacto con el mal que se quedaría evitar (Puerto, 2006: 29). Sin embargo, la cualidad sagrada de los árboles receptores de rayos, especialmente los *Quercus*, desde épocas arcaicas hasta la Cantabria tradicional (García Lomas, 1967: 281; Pérez Vilatela, 2001: 156 y s.), y el hecho de que en el pasaje de Galba se dude si el rayo cayó en un *lacum* 'lago' o en un *lucum* 'bosque sagrado' (García Castro, 1988: 432), evidencian tras los amuletos la presencia de divinidades que controlan las tormentas tipo *Taranis* o diosas madre equivalentes, como *Brigit* (vid. *supra* § 4.3.II.1 y 3.a).

La conocida relación de Zeus-Júpiter-*Taranis* con el trueno y el rayo (Eliade, [1949]: 163 y ss.; 1976: 252), y su pervivencia en el mundo católico, podría también atribuir semejantes cualidades a divinidades femeninas superiores como *Brigit* a través de la importancia tradicional que presenta Santa Bárbara, tanto en la Península Ibérica como en buena parte de Europa<sup>1135</sup> (Sébillot, 1904: 104 y ss.; Espíritu Santo, 1990: 145; Giraudon, 1997a; Montes, 2001: 30 y s.). De este modo, se evidencia que en el mundo hispanocéltico ciertos amuletos eran de naturaleza cratofánica y directamente asociados a una deidad a través de un *nemeton*.

En última instancia, el análisis de la esfera mágica de las sociedades hispanocélticas manifiesta la constante interconexión entre los subsistemas de las sociedades prerromanas. El hecho de que las *piedras de rayo* se conservaran en las casas como elemento sobrenatural propio del patrimonio familiar (García Castro, 1988: 438) trae a colación

1135 Por ejemplo, en Bretaña, además de Santa Bárbara, también desarrollan esta protección Santa Clara y *Sainte Fleur* (Giraudon, 1997: 48).



aspectos sociales dignos de atención en las comunidades de la Hispania Céltica, como la inclusión de estos amuletos en las herencias, y, como sucedía con otros auspicios domésticos, la vinculación de estos elementos al cabeza de familia, pues era quien tenía la potestad para ejercer rituales (Tac., *Germ.* 10).

#### 4.3.IV.2.- AUGURIOS Y AGÜEROS

El estudio de la mántica en la Hispania Céltica abarca todas aquellas prácticas mediante las cuales se trataba de adivinar el porvenir. De ellas ofrece una buena definición Cicerón (*Div.* II 63, 130): *Divinatio* era «la capacidad de reconocer, ver y explicar aquellos signos que los dioses les ponen a los hombres por delante [...] conocer de antemano cuál es la disposición de los dioses hacia los seres humanos, qué es lo que les manifiestan, y de qué modo puede conjurarse o expiarse». Por tanto, el análisis de la adivinación en la Edad del Hierro debe centrarse en qué se quería predecir, quién desarrollaba la adivinación, qué signos eran válidos y cómo se interpretaban estos. Se trata de un ámbito muy amplio sobre el que el registro arqueológico de España y Portugal aporta escasa información frente a los numerosos datos que ofrecen los autores grecorromanos, y a los que resultan de la comparación de ambas con la Literatura Oral y las prácticas tradicionales.

*Augurio* y *agüero* se utilizan con frecuencia de forma indistinta (Lat. *augurium*), pero para la Hispania Céltica también se han de distinguir ambos términos según la intencionalidad de la acción adivinatoria. El *augurio* o *auspicio* se obtenía de una consulta ex profeso, a través de los movimientos de un sacrificio o del examen de sus *exta*, a través de una observación premeditada del cielo e incluso por medio de un oráculo, puesto que el dios respondía a la pregunta realizada (Espejo, 1997: 59 y s.). Por su parte, el *agüero* sucedía sin deseo previo del observador y aportaba un conocimiento inesperado, como los sueños premonitorios o la aparición repentina de ciertos signos (Benveniste, 1969: 391 y ss.). Como se tratará en el siguiente epígrafe, los sueños representan un caso especial porque también podían ser inducidos en los santuarios y, de este modo, considerarse igualmente augurios.

En la Céltica y la Germania los auspicios públicos eran desarrollados por sacerdotes urbanos y los privados, por el cabeza de familia (Tac., *Germ.* X). Se hacían con ramas de árboles frutales, examinando el vuelo de aves y por la actitud de caballos consagrados a los dioses. Los germanos también realizaron sacrificios humanos para obtener premoniciones (Tac., *Germ.* IX; *Id.*, *Ann.* XIV 29-30 y 32; Str., *Geog.* VII 2, 3), bien al ser heridos directamente por los sacerdotes o bien al someterse a un combate singular (Tac., *Germ.* X). Estrabón (*Geog.* IV 4, 4) y Diodoro de Sicilia (*B.H.* V 31, 3) también mencionan la videncia y la adivinación de los druidas y vates galos como ejecutores de distintos auspicios y señales premonitorias, especialmente a través del examen de entrañas de animales y humanos,

etc. (Aldhouse-Green, 1997: 82; 2005).

El uso mántico de los sacrificios de caballos y cautivos entre los lusitanos (Liv., *Per.* IL, 20→) —que también se infiere entre los vascones (Prud., *Peris.* I 94-98→)—, así como la interpretación de las entrañas de las víctimas, del vuelo de las aves y de los relámpagos en *Gallaecia* (Sil. It., *Pun.* III 344-345), coincide con los testimonios europeos citados y con otros posteriores de *salisatores* (Isid., *Etym.* VIII 9, 29-30) y, hasta el siglo XI, entre los vascones (Caro Baroja, 1943: 135; Sayas, 1985: 289 y s.), lo que permite extrapolar un trasfondo adivinatorio semejante al de los sacrificios descritos entre otros *populi* de Hispania (Str., *Geog.* III 3, 7→) y de la Europa Indoeuropea, confirmados arqueológicamente por testimonios de sacrificios cruentos (vid. *supra* § 4.2.IV.4.b).

Si descontamos las corrientes de la Antigüedad más escépticas con las señales corporales, celestes o animales, como Aristóteles (*Div.* II 20-25), el mundo clásico griego y romano arcaico permiten entender que la adivinación no era sólo un ejercicio de conocimiento de la voluntad divina, sino que las observaciones augurales constituían una parte fundamental del Derecho —de origen divino— para validar toda acción pública<sup>1136</sup> (Cic., *Div.* I 95; *Ibid.* II 73; Liv., *A.U.C.* I 18, 6-10; Plut., *Num.* VII 3-5). Así se pone de manifiesto en la presencia de un cargo de *agorero* en la corte de Alfonso I en el siglo VIII, en la figura del ayo de los Infantes de Lara y en otros pasajes literarios del medievo castellano (Flórez, 1765: 116; Menéndez Pelayo, 1899: II, 74; Menéndez Pidal, 1934: 8-9). Por tanto, los augurios en los ritos fundacionales de núcleos indígenas (Liv., *A.U.C.* V 34, 4) —como los de *Lugdunum* (Ps-Plut., *De Fluv.* IV 6) y los que se han supuesto en casos como Bibracte (Audin, 1962; Almagro-Gorbea y Gran Aymerich, 1991: 210)— se han de relacionar con los testimonios arqueológicos de los sacrificios documentados desde los santuarios galos (Feroq du Leslay, 2000) hasta los gálatas de Asia Menor (Dandoy *et alii*, 2002). Estos datos apuntarían hacia un fenómeno de *divinatio* común en la Céltica, si bien no tenían por qué examinarse todas las víctimas ni tener carácter augural todos los sacrificios.

El grado jerárquico del oficiante —sacerdote, vate o paterfamilias— dependería de la dimensión y alcance del acto. La importancia de los especialistas religiosos radicaba en su aprendizaje memorístico de los códigos rituales e interpretativos de los augurios, sin duda transmitidos oralmente. Los conocimientos de estos personajes especiales se revela fundamental para trazar el *templum* o espacio de observación, puesto que se relaciona directamente con los *nemeton*

<sup>1136</sup> En el mundo griego, la adivinación auspicial fue menos importante que la oracular (Parke, 1967), y en algunos documentos se han conservado los pasos que había que dar y con señales a tener en cuenta (Liv., *A.U.C.* I 18, 6-10; Plut., *Numa* VII 3-5) (Catalano, 1960). Sobre estos aspectos en la Italia prerromana, las tablas *iguvinas* ofrecen algunas de las mejores referencias (Frothingham, 1915; Daremberg y Saglio, 1969: 550 y ss. § *augures*; *Ibid.*: 580 y ss. § *auspicia*; Espejo, 1997).

ubicados en claros del bosque (*vid. supra* § 4.3.II.2.b); pero también podía existir con otros puntos augurales de conexión con la divinidad, como las *Fontes Tamarici* de Cantabria (Plin., *N.H.* XXXI 18, 23-24) y la *Fuente Nuta* citada por Marcial (*Ep.* I 49→) en el Alto Tajo, probablemente la fuente *La Mentirosa* situada en Frías de Albarracín, en Teruel (Almagro, 1952: 181; Lázaro Polo, 2008: 24 y s.).

No obstante, esta intermediación de un oficiante no debe considerarse la única forma de interrogación-respuesta sobrenatural en la Hispania Prerromana, puesto que las supersticiones populares medievales y posteriores permiten proponer prácticas mánticas individuales o familiares<sup>1137</sup>. Un buen ejemplo son las *tabas*, que, como ya se ha advertido, además de ser un juego de azar bien documentado en la Edad del Hierro (Hom., *Il.* XXIII 88) y en contextos de la Hispania Prerromana (*vid. supra* § 4.2.IV.1), encierran un profundo sentido mántico (Ramos, 1977; Lorenzo Vélez, 1981b: 14). Además, en la Céltica, como también se muestra en el contexto romano y tardorromano (Sanz Serrano, 1989: 373), cualquier persona podía hacer augurios si sabía preparar su cuerpo con sustancias alucinógenas especiales o inducirse procesos catárticos (Guerra Doce, 2006; Torres Martínez, 2011: 488 y s.).

En el mundo prerromano, además de la interpretación de los augurios por intermediarios socialmente reconocidos, el registro etnohistórico y etnográfico de la Península Ibérica también constata en la Hispania Céltica numerosos ejemplos de revelación directa de la voluntad divina. Estos **agüeros**, como los que asumió y legitimó Hidacio (Torres Rodríguez, 1956; Bodelón, 1996)<sup>1138</sup>, se relacionaban con fenómenos atmosféricos, astronómicos y, muy especialmente, con la actitud y cualidad de distintos animales y aves (*vid. supra* § 4.3.I).

F. Alonso Romero (2001a: 85) ha demostrado la pervivencia de la creencia en la aparición nefasta del carrizo —el *reyezuelo* (*Regulus regulus*)— desde la Grecia Antigua hasta Cornualles. El hecho de que también fuera importante el lado<sup>1139</sup> por el que se le oyera cantar (Alonso Romero, 2001a: 88) entronca con la simbología de otros insectos y aves que anuncian la muerte<sup>1140</sup>, como el “*Pájaru de la*

*Muerti*” documentado en El Cerezo (CC), y con el conocido trasfondo de los córvidos. La esencia oracular de estas aves en el folklore, como en el *Mio Cid* (II 11-12)<sup>1141</sup>, en la *Tierra de Alvargonzález* de A. Machado<sup>1142</sup> (Panizo, 1986; Almagro-Gorbea, 2010) y en muchos otros y menos conocidos pasajes de las hagiografías y la literatura popular, permite reconstruir en la Hispania Céltica la descrita vinculación augural de estas aves al *Lugus* céltico, tal como se aprecia en la mitología gaélica y en algunos pasajes del mundo galorromano (García Quintela y Santos, 2008; Almagro-Gorbea, e.p.).

El hecho de que los presagios históricos y populares sean descritos después del suceso que anunciaban dificulta acreditar la veracidad del relato que cita dichas predicciones. Los augurios oficiales y los oráculos en la Antigüedad también respondían a planteamientos políticos para garantizar la procedencia divina de ciertas disposiciones (Montero, 1991a; Hernández de la Fuente, 2009). Pero, más que probar la realidad del presagio histórico, interesa y basta conocer la pervivencia simbólica de este mecanismo porque en muchas ocasiones respondería con toda seguridad a una raigambre céltica. Éste sería el caso del ya mencionado combate entre pájaros —tordos (*Turdus merula*) y urracas (*Pica pica*)— y también del ocurrido entre toros que anunciaba la guerra con Portugal en el siglo XV según cita A. de Palencia (*Chr.* III 2, 2 = 1975: 185 y s.), puesto que los córvidos como bóvidos son un referente de divinidad superior y de realeza en combate dentro de la mitología céltica (Boekhoorn, 2008: 302). Es más, estos agüeros aparentemente espontáneos recogidos en la tradición castellana bien podrían ser versiones medievales de las ordalías prerromanas en las que se buscaba un augurio en tanto que acto de Derecho (*vid. supra* § 4.2.IV.4).

Otras creencias basadas en el hallazgo de ciertas plantas u objetos tampoco pueden ser trasladadas directamente al contexto hispanocéltico sin más razón que su amplia difusión popular, pero la existencia desde la Antigüedad de agüeros según ciertas alteraciones de color y amargura en los frutos o basados en que especies silvestres se domesticaran y viceversa (Thphr., *H.P.*, II 3) se ha de tener en cuenta como posible recurso cosmológico.

#### 4.3.IV.3.- VISIONES Y SUEÑOS PREMONITORIOS

Otro gran campo de estudio en la Hispania Céltica y Prerromana son las visiones y los sueños premonitorios. En sentido amplio, los sueños son augurios porque adelantan el futuro, pero es aconsejable analizarlos particularmente dadas sus cualidades oníricas y su frecuente relación con espacios sagrados. De hecho, estamos de acuerdo con Torres Martínez (2011: 500) en que «la capacidad para

1137 En Odivelas (Ferreira do Alentejo, *P-B*) el fuego y el humo de las hogueras de San Juan tenía cualidades adivinatorias para la previsión del tiempo, mientras que en otros lugares tenían un carácter puramente amoroso (Veiga de Oliveira, 1984: 134). A este respecto, las tradiciones de la Península Ibérica aportan numerosas formas adivinatorias relacionadas con el agua y el fuego, como por la forma de crepitar de las castañas en Ortigueira.

1138 «En el mes de junio, en la Galecia ardieron algunas casas de campo por los rayos, se quemaron rebaños de ovejas, se partieron sus carnes; caen del cielo lluvias teñidas; dos jóvenes adheridos mutuamente en su carne [siameses] murieron» (Hid., *Chron.* 1086-1088).

1139 *Vid. supra* § 4.3.II.1.a y III.2. Véase también nota 757.

1140 El cuco (*Cuculus canorus*) y los estrígidos —la lechuza (*Tyto alba*), el cárabo (*Strix aluco*) y el autillo (*Otus scops*)—, como en Vegas de Coria (CC) o en la sierra de Francia (Domínguez Moreno, 1983a: 40; Barroso, 1989)— son aves frecuentemente anunciadoras de malos presagios en la Península Ibérica y en el resto de Europa (Pedrosa, 2001) (*vid. supra* § 4.3.II.4.b).

1141 También se ubica en la España del siglo XIII dicha creencia cuando, para abortar un viaje, un compañero graznó como un cuervo tras la puerta (Esteban de Borbón, *De Superst.*, 354 en Lecoy de Marche, 1877: 314-29).

1142 «Tres niños están jugando / a la puerta de su casa; / entre los mayores brinca / un cuervo de negras alas» (§ 69-72).

*relacionarse con la divinidad condiciona en gran medida la capacidad para conocer el pasado, el futuro y su sentido»*

En el Medioevo europeo las revelaciones de los sueños seguían siendo tan importantes como en la Antigüedad (López Salvá, 1976; Rouché, 1987: 500; Kruger, 1992; Velasco, 2000). Los testimonios de visiones y oniromancia en la Literatura escrita son habituales desde la Hispania Visigoda y, posteriormente, en las fuentes etnográficas de la Península Ibérica. Isidoro de Sevilla (*Etym.* VII 8, 34), en el siglo VII, juzgó positivos distintos tipos de revelaciones cristianas, mientras que otros sueños fueron tratados en las *Sentencias* (III 6) como indicadores de la presencia maligna. Alfonso X también los designará como propios de sectas y de “errores de los antiguos” (Homet, 2002: 88 y s.).

A partir del siglo XII la literatura vuelve a prestar atención a este tipo de experiencias (Le Goff, 1983: 288) y comienzan a ser descritas leyendas similares en el territorio hispánico. Entre los rasgos más característicos de estos sueños y visiones destaca su uso indistinto como sinónimos y su vínculo con personajes de trascendencia histórica (Homet, 2002). Las revelaciones narradas en la Edad Media son propias de santos psicopompos como San Amaro (Kinkade, 1977: 518), soberanos o aspirantes al trono<sup>1143</sup>, lo cual constituyó un recurso literario o tópico mítico para legitimar la supremacía por designio divino.

Algunos pasajes oníricos que se describen en los textos medievales fueron creados por sus autores pero estos seleccionan pervivencias culturales anteriores. El origen de este tipo de leyendas es difícil de determinar porque también aparecen en el mundo oriental (Hdt., *H.* II 141, 3)<sup>1144</sup> y judeocristiano (Is., VI 1) (López Salvá, 1976), en especial, en la tradición constantiniana de los sueños regios (Homet, 2002: 98 y ss.; Teja, 2002).

La importancia de la videncia y la adivinación en el mundo romano y griego es bien conocida (Hom., *Od.* XIX 562-7; Artem., *Onirot.*; Arist., *Div.*; Macr., *Som. Scip.* I 3, 2)<sup>1145</sup>. Aunque Aristóteles (*Div.* II 15) ya señalaba que estas interpretaciones eran propias de personas de naturaleza charlatana y melancólica, Tertuliano (*Anim.* 57, según Licadro de Colophon) recoge que en los recintos sagrados celtas se realizaba adivinación por *incubatio*. El análisis de esta referencia, junto a la antigüedad indoeuropea de

los vocablos referidos a la *incubatio* (Benozzo, 2009) y a las tradiciones similares testimoniadas en la Inglaterra e Irlanda medieval –que a su vez se relacionaban con el mundo clásico (Hamilton, 1906; Velasco, 2000)–, permite aceptar la existencia de la *incubatio* en la Hispania Céltica, tal y como testimonian algunas referencias históricas –como la credulidad de los aliados indígenas sobre las revelaciones de la cierva blanca de Sertorio (Plut., *Sert.* XI 4; Gell., *N.A.* XV 22, 4-10→)– y determinadas tradiciones populares de la Península Ibérica.

Este método, más que reconstruir pasajes mitológicos concretos, permite afirmar de forma genérica la creencia en la Hispania Céltica de la trascendencia de los sueños, así como el ejercicio intencionado de rituales incubatorios. No se trata de constatar los símbolos universales y figuras arquetípicas del inconsciente colectivo de los estudiosos de la fenomenología onírica, sino de apreciar en las sociedades hispanocélticas la importancia de la oniromancia como elemento de juicio y decisión para la vida diaria y otros momentos importantes.

La comparación del registro arqueológico y el literario con el etnográfico aporta testimonios y características que refuerzan la existencia de visiones u oniromancia entre las comunidades prerromanas de la Península Ibérica. La diferenciación entre visiones y sueños se basa en estar o no dormido, aunque dentro de uno y otro grupo se pueden diferenciar varios tipos de experiencias.

Las fuentes clásicas hablan de sueños proféticos en templos hispanorromanos, como el de Júpiter de Clunia, lugar del que también se narran las profecías de una niña del siglo II a.C. en relación con el advenimiento de Galba (Suet., *Gal.* IX 2). Aunque no se adscribe de forma nítida esta práctica a grupos concretos, la mencionada *incubatio* en los recintos sagrados celtas hace suponer la creencia indígena en conceptos romanos muy similares y quizás influenciados por prácticas mediterráneas<sup>1146</sup>. L. Fernández Fuster (1950) y R. Sanz (2003: 85 y s.) evidencian la pervivencia del ritual de la incubación en **santuarios célticos** de Hispania por la localización y los votos de sus dedicantes a dioses indígenas como *Endovelicus*, *Ataecina*, *Verore*, *Salus*, *Liber* y *Pemaneieco*. La fórmula *ex visu* inscrita en una decena de estelas votivas y aras funerarias del Norte de la Península Ibérica, de la zona lusitana (Fernández Fuster, 1950: 280) e incluso de las béticas *Urso* (*CIL* III/05, 1112), y en el santuario de San Miguel da Mota (*CIL* II 134 y 5207), se vincula a la propiciación del sueño premonitorio en los santuarios indígenas o sincretizados (Marco Simón, 1993a: 500).

En este panorama, las prácticas como la “*sorte*” *do sonho*, según la cual la moza que se dormía rezando a su santo de devoción y que no se movía de cierta posición tenía

1143 Uno de los pasajes más conocidos es la aparición del Apóstol Santiago a Ramiro antes de la mítica batalla de Clavijo, pero otros reyes también las tuvieron, como Alfonso VI o Alfonso VIII. Los que no eran reyes, como Fernán González, los tendrán para reivindicar su ascenso (Homet, 2002: 98 y ss.; Fernández Gallardo, 2005: 162).

1144 Véase *Las mil y una noches: El sueño del hombre de Bagdad y el gobernador del Cairo*. Otros artículos al respecto pueden consultarse en el monográfico de sueños y visiones en el mundo indo-mediterráneo editado por D. Boccassini (2009).

1145 Desde la obra de Meibom en 1659, son muy numerosos los trabajos realizados acerca de los sueños en el mundo clásico, tanto en su vertiente salutífera como adivinatoria (Daremberg y Saglio, 1969: 462 y ss. *incubatio*; Gil, 2004: 351 y ss.).

1146 El hallazgo de hachís en el palacio-santuario de Cancho Roano (Zalamea de la Serena, BA), en el siglo VI a.C., podría constatar influencia fenicia en la inducción de la *incubatio*.



una revelación en relación con su casamiento, constituyen un punto de partida para afianzar el conocimiento de estas prácticas en la Hispania Céltica. La coincidencia con el método concreto de propiciar dicho sueño premonitorio en el mundo clásico e irlandés (Velasco, 2000), así como la amplia variedad de temas en los que se buscaría la solución divina que dicho ejemplo folklórico presenta, permiten enriquecer este panorama. Éste también es el caso de la dedicatoria *ex visu y pro salute* en santuarios de aguas termales de los Pirineos, Extremadura y Galicia<sup>1147</sup> de época hispanorromana, tradición confirmada por las referencias tardorromanas a sanaciones y videncias en santuarios de mártires cristianos en la Península Ibérica. Además de constatar la videncia prerromana por *incubatio*, también la relaciona con la curación, como en otros santuarios del mundo céltico (Bouché-Leclercq, 1880: § III, 100; Fernández Fuster, 1950: 286; Sanz Serrano, 1989: 375 y s.) y en la tradición gaélica (Velasco, 2000: 28 y ss.).

Otros sueños premonitorios de la Hispania Céltica no necesitaban de la intervención divina directa. Durante el sueño, los familiares fallecidos y otros mensajeros transmitían un **mensaje sobrenatural** a la persona, aunque ésta no lo buscara. Arqueológicamente se constata en los epígrafes con la fórmula *ex visu* (Fernández Fuster, 1950: 284), y son frecuentes en la tradición oral desde la Edad Media. Estos fenómenos se documentan aparejados al advenimiento divino de los mencionados caudillos medievales y de navegantes psicopompos como San Amaro (Kinkade, 1977: 517), pero también al anuncio de hechos luctuosos, como sucede en los versos § 61-64 del romance de *Alvargonzález* y en otros cuentos (Panizo, 1986; Camarena, 1995: § 725). Más abundantes todavía son los sueños alusivos a lugares y tesoros sobrenaturales, normalmente escondidos (Camarena y Chevalier, 1995: § 725; Puerto, 2005), que podrían estar plasmando formas míticas de concebir el territorio y los puntos de contacto con el inframundo mítico celta (*vid. supra* § 4.3.II.2.b).

En tercer lugar, en la Hispania Céltica se podría inferir la existencia de **visiones** en el sentido pleno del término, ya que la comunicación sobrenatural ocurriría a modo de hierofanía de la divinidad estando despierto el elegido. Tal hipótesis se fundamenta en que siendo la visión una de las prácticas más criticadas durante la Edad Media hispánica (Homet, 2002: 89), ésta fue la base de la construcción del espacio sagrado del Cristianismo en la Península Ibérica, especialmente en relación a las apariciones marianas. Un mecanismo simbólico tan sólidamente implantado supone que éste se halla inserto en la sociedad, a lo que se añade el trasfondo céltico de las procesiones de ánimas y la circunstancia de que las apariciones se produzcan frecuentemente sobre *Quercus* (*vid. supra* § 4.3.II.3.b y 4.b).

Si bien no tiene por qué haber semejanza entre los temas, procedimientos o justificaciones del folklore y los utilizados durante la Edad del Hierro, los casos analizados resultan sumamente interesantes, pues permiten ubicar en las sociedades hispanocélticas la creencia –consciente o no– de que las personas eran ejecutoras de la voluntad divina. Las visiones y sueños premonitorios no eran experiencias extrasensoriales, puesto que visiones y sueños eran aquello que el sujeto veía o percibía con los sentidos, dormido o en duermevela, pero siempre con percepción lúcida. Esta consideración no es óbice para intuir el empleo de sustancias alucinógenas o narcóticas en las sociedades hispanocélticas. La frecuencia con la que se atestiguan en el folklore alucinógenos de fácil adquisición, como el cornezuelo del centeno y la *Amanita muscaria*, bien recogida en el aforismo catalán *estar tocat del bolet* (Fericgla, 2001), se ha de relacionar con el hallazgo de distintos psicotrópicos y alucinógenos en contextos del Bronce Final y de la Edad del Hierro de la Península Ibérica (Guerra Doce, 2002 y 2006).

Otra característica de esta experiencia onírica en las sociedades célticas, como en el mundo medieval y en el folklore, sería que, pese a ser íntima y personal, su resultado debía ser público y ratificable, pues sólo así se constataría su veracidad. En este contexto entrarían en juego los “individuos extraordinarios” de la comunidad –“druidas”, vates, sanadores, etc. (*vid. supra* § 4.3.II.4.d)–, bien como mediadores directos con la divinidad, bien como intérpretes de las visiones de sus convecinos, bien guiando y dirigiendo las visiones individuales y las colectivas (Homet, 2002: 94).

Aunque existe una importante tradición de rituales mágicos y vaticinios próximo-orientales, como evidencian los testimonios del templo de Gades y los textos judeocristianos (*Deuter.* XVIII 9-13), y pese a que en el mundo cristiano medieval se potenciaron todo tipo de creencias ligadas a fenómenos milenaristas, la combinación de las fuentes clásicas, arqueológicas y etnográficas constata en las sociedades célticas de la Península Ibérica la existencia de creencias mágicas, augurios y agüeros específicos de la Hispania Céltica destinados a interpretar todo tipo de señales, tanto programadas como fortuitas.

Evidentemente, la uniformidad en las creencias y rituales es ahistórica, porque cada comunidad o entorno cultural poseería rasgos propios. Sin embargo, la amplia presencia de esquemas similares a los de otras sociedades de raigambre indoeuropea, por ejemplo, en cuanto a procedimientos rituales, orientaciones cardinales favorables y nefastas, fechas propicias, simbología de los elementos mágicos intervinientes, relaciones entre estos y el panteón, o espacios para la comunicación mágico-religiosa, permite refrendar la existencia en la Hispania Céltica de unos patrones más o menos semejantes entre los distintos grupos. Estas similitudes podrían incluso relacionar otros contextos culturales aparentemente tan

1147 Baños de Bande (*CIL II* 351) en la provincia de Orense, Caldas de Montbui (*CIL II* 4487) en la de Barcelona, Caldas de Vizela (*CIL II* 988) en el distrito de Braga, y Baños de Alange (*CIL II* 131) en Badajoz, entre otros.

distanciados como el mundo ibérico, puesto que, como ha quedado señalado, se trataría de un poso común del contexto indoeuropeo (Benozzo, 2009).

## 5. CONCLUSIONES

Esta investigación aborda de forma sistemática el análisis de la Protohistoria de la Península Ibérica a través del estudio conjunto de los datos arqueológicos junto a todas aquellas fuentes que aportan testimonios del pasado. Su objetivo se ha centrado en aquellos aspectos hasta ahora menos conocidos, como los usos y costumbres de subsistencia, las tradiciones populares, la Literatura Oral, el Derecho Consuetudinario, etc., analizados de forma diacrónica y comparativa como *procesos de larga duración* en el sentido de Dumézil o Braudel. Este tipo de análisis ilustra aspectos sociales, como los sistemas jurídicos, o aspectos ideológicos, como las creencias, que hasta ahora difícilmente podían conocerse por no dejar testimonio en la cultura material de la Hispania Céltica que documenta la Arqueología, aspectos a los que tampoco hacen referencia las fuentes clásicas. Se trata de una metodología de investigación que, inspirada en cierto modo en la Lingüística Histórica y en la Historia Comparada de las Instituciones y de las Religiones, permite rastrear metódicamente elementos prerromanos tomados de un amplio abanico de fuentes de distinta naturaleza.

A finales de la década de 1970, P. Audin se lamentaba en su estudio del trasfondo pagano de los manantiales cristianizados del Centro y Oeste de Francia que, en apenas dos décadas de mediados del siglo XX, el desprecio del hombre por sus tradiciones y la mecanización habían sepultado siglos de conocimiento y de construcciones cosmológicas. Esta destrucción sistemática del Patrimonio Inmaterial implicó, también en España y Portugal, la desaparición progresiva de buena parte de testimonios económicos, sociales, jurídicos o religiosos procedentes de prácticas sociales que remontaban, en algunos casos con toda seguridad, a la Prehistoria. Sin embargo, aunque el autor francés acertó al señalar que para el año 2000 ya habrían desaparecido las últimas costumbres adscritas a un mundo plenamente preindustrial, pasada una década del

cambio de siglo, aún es posible indagar en las tradiciones documentadas o estudiadas antes de su desaparición, a las que se añaden algunas que han sobrevivido por pervivencia o incluso por folklorismo, que ofrecen los últimos estertores de estas tradiciones milenarias de *larga duración*.

La estructura de esta obra, *Paleoetnología de la Hispania Céltica*, utiliza la metodología señalada y su evidente capacidad para abordar los subsistemas económico, social e ideológico de la Hispania Céltica basándose en casos muy diversos. La importancia de este trabajo reside en poner en valor algunos de los temas habituales de los estudios célticos y en aportar otros nuevos desde una estrategia transdisciplinar de estudio del pasado prerromano gracias a la contribución de la Etnoarqueología, la Etnohistoria y del análisis crítico de las tradiciones populares. El carácter sintético de muchos de sus capítulos es intencionado, puesto que el estudio de cada uno de los temas supone una monografía en particular, que no es posible abordar en extenso en una obra de síntesis como ésta.

Una de las primeras conclusiones a destacar es consolidar el hecho del predominio de la continuidad desde la Prehistoria Reciente hasta la Historia posterior, con una visión menos rupturista entre sus fases y con un mayor margen de maniobra de las comunidades frente a los sistemas culturales conquistadores, habitualmente descritos como poder socioeconómico y religioso dominante. Los arqueólogos e historiadores hemos de concebir los fenómenos de aculturación y la incorporación de innovaciones en las sociedades locales como reflejo de lentos ritmos de cambio y del desarrollo de prácticas de resistencia, suplantación y sincretismo dentro de las nuevas identidades. Así es como distintos rasgos comunes de un extremo a otro de Europa remiten en la Edad del Hierro de la Península Ibérica a un mundo hispanocéltico tan polimórfico como plagado de instituciones y cosmovisiones



ancestrales de origen indoeuropeo (pp. 31-60).

La interconexión de fuentes de distinta naturaleza permiten examinar un amplio número de **ámbitos, prácticas y creencias** de las sociedades hispanocélticas correspondientes a sus diferentes sistemas culturales, desde los más tangibles y contrastables con la metodología arqueológica, a los pertenecientes al mundo simbólico, aunque unos y otros se han de considerar inseparables en la Edad del Hierro.

En cuanto a los aspectos mejor documentados por la Arqueología –los económicos y territoriales–, las similitudes climáticas y tecnológicas, la continuidad en los cultivos, en las vías de comunicación o en los sistemas de transporte desde la Edad del Hierro hasta prácticamente el siglo XX, permiten proponer pautas de explotación del medio, de movimiento y relaciones entre territorios así como modelos de subsistencia y paleopatologías en las comunidades hispanocélticas.

Por ejemplo, la continuidad de paso por ciertas rutas permite estudiar la movilidad entre poblados y territorios contiguos. Pero, lo que consideramos más importante, refuerza la existencia de comunicaciones a larga distancia y cíclicas en la Península Ibérica a tenor de la alta estacionalidad y complementariedad de los recursos de buena parte del territorio. Fenómenos como la trashumancia pueden considerarse uno de los principales sistemas de comunicación a gran escala en la Hispania Prerromana y de este modo da respuesta precisamente al constante flujo de testimonios culturales célticos en zonas de tradición ibérica, como ambas vertientes del Sistema Ibérico, de Sierra Morena y la Baja Extremadura, y viceversa (pp. 85 y ss.). También las similitudes en la organización urbanística y en la explotación de algunas áreas o los patrones territoriales prerromanos e históricos, como algunas distribuciones parroquiales gallegas y las comunidades de Villa y Tierra castellanas (p. 149), resultan de gran interés, puesto que permiten inferir mecanismos socioeconómicos para la subsistencia de las comunidades hispanocélticas basadas en la colaboración y en las relaciones recíprocas entre vecinos y en la división organizada del trabajo (*vid. supra* § 4.1.III).

No hay duda de que la circulación y concentración en ciertos individuos de bienes de prestigio, extraños, foráneos o valiosos desde el Calcolítico plantea unas sociedades de la Edad del Hierro jerarquizadas y militarizadas, pero, también en este aspecto, nuestra vía de investigación propone que dichos procesos deben interpretarse como tendencias generales con distinto ritmo y grado de implantación en el espacio y en el tiempo de la Protohistoria. Una unidad política grande no implicaba necesariamente un núcleo urbano central o una autoridad coercitiva y centralizadora, sino que también cabe suponer la existencia de comunidades rurales con líderes capaces de movilizar, en circunstancias especiales y bajo un

mando único, a una población que desde su inclusión en la sociedad tenía adquirida cohesión y destrezas militares.

Hay muchas formas de ejercer el poder en las sociedades premodernas y, de hecho, es posible desarrollar estructuras y sociedades jerárquicas basadas en el prestigio y la reciprocidad sin necesidad de diferencias económicas o de una constante coerción violenta. Por esta razón, también se debe contemplar en la Hispania Céltica la existencia de lenguajes sociales endémicos y alejados de “lo evidente” y adaptados a cada comunidad o a entornos culturales concretos. Estos paralenguajes podían determinar la importancia social de una persona o familia, distinguir un espacio de toma de decisiones o escenificar momentos clave para una comunidad hispanocéltica, como el conocido pasaje de Estrabón en el que se narra la exhibición del prestigio de los montañeses del Norte según su ubicación en el banquete. De una parte, se ha de prestar atención a la importancia decisiva del común conocimiento de la ascendencia mítica o legendaria de algunas personas o familias del núcleo. Por otro lado, las virtudes, las habilidades o cualidades especiales de ciertos individuos propone la presencia destacada en las comunidades hispanocélticas de individuos con capacidades extrasensoriales, con habilidades de cara al bien de la comunidad –como los cazadores y personas valoradas por su sentido común– o, directamente, de guerreros-campeones, los cuales demostraban su valía en demostraciones cíclicas de todo tipo y en combates cruciales contra el enemigo (pp. 198-217, 290 y ss.).

Uno de los elementos sociales cuyo conocimiento resulta mucho más preciso es la familia y la organización social. Las diferencias entre jóvenes, adultos y ancianos y algunas formas tradicionales de organización, prácticas y creencias que se manifiestan en las sociedades preindustriales, también permiten analizar algunos tipos de prácticas y creencias asociados a algunas etapas sociales en la Hispania Céltica. Además de poner en duda en ciertos ámbitos el tópico de la sumisión de la mujer, se evidencia las relaciones entre la *edad biológica* y la *edad social*, no siempre equivalentes, y que era la comunidad la que sancionaba los ritos de paso entre las etapas de la vida. Todas las etapas –desde el nacimiento, al aprendizaje, la inclusión en la sociedad a través de las fratrías locales, a todo lo concerniente a la descendencia y las actitudes ante la muerte–, comparten el común denominador de constante juego de equilibrio y complementariedad entre la organización familiar en el resto de la sociedad (*vid. supra* § 4.2.III).

Las familias hispanocélticas estaban organizadas en torno a la figura de un antepasado común –probablemente un equivalente a *Teutates*, el *héroe fundador*– y constituían la principal unidad de defensa y red de apoyo de los intereses comunes a nivel del clan local. Sin embargo, la verdadera fuerza de las familias procedía de su inclusión en comunidades más amplias organizadas sobre mecanismos de reciprocidad intra e intervecinales para

momentos críticos del día a día de la subsistencia, como podía ser ayudar en la construcción de cabañas, en las faenas agroganaderas de una familia concreta o para el mantenimiento y realización de tareas de interés comunal. Unido a ello se hallaba una constante reactualización de pactos, alianzas y mediaciones de las que, aunque el ejemplo mejor conocido y contrastable sea el *hospitium*, alcanzaron todos los niveles de la sociedad, desde magistraturas más o menos institucionalizadas dedicadas a mediar, hasta pactos interpersonales que llegaban a la *devotio*.

Por tanto, las pulsiones interpersonales, familiares y vecinales marcaban la organización de unas comunidades en las cuales la asamblea y los ritos jurídico-religiosos debieron constituir la manifestación de la tutela divina y legitimidad de las normas que regían entre los vecinos. He ahí que la sanción, en el grado oportuno —desde una solución consensuada a la expulsión y a la ejecución—, sirviera de recuerdo solemne y de una división acaecida en el grupo social y para evitar futuras transgresiones, muchas de ellas derivadas de dinámicas individualizadoras.

Otro campo de enorme interés ha sido el del mundo ideológico, mítico y ritual. Dentro de la pluralidad de la ideología de la Edad del Hierro también evidenciamos la importancia de los cantos de exaltación, las danzas y la música en las comunidades hispanocélticas. Se pone de manifiesto un rico universo sonoro ritual que, aparte de funciones más prácticas, funcionaba como expresión y articulación de las relaciones sociales y religiosas, que, incluso, podrían considerarse como identificadores étnicos (pp. 318 y ss.). Evidentemente, éstas y otras prácticas de aparente carácter lúdico en la Hispania Céltica no impiden que las comunidades convivieran con todo tipo de “muertes violentas” en sacrificios cruentos —hasta la “triple muerte”—, mutilaciones, abandonos, climas bélicos, ajustes de cuentas y reyertas cíclicas, algunas de ellas bien documentadas por textos clásicos y por la iconografía vascular.

Todos estos temas relativos a la organización social muestran las limitaciones de la metodología puramente arqueológica para alcanzar el mundo simbólico, el mito y la ideología en la vida prerromana, un aspecto esencial de esas culturas, puesto que se trataba de sociedades en las que las dicotomías material-inmaterial, animado-inanimado eran totalmente sutiles y, por ende, en su concepción del mundo era difícil discernir la carga jurídica, mágica o religiosa. Sin embargo, la investigación a través de una estrategia que combina Etnografía, Etnoarqueología y Etnohistoria, entre otras fuentes, nos aproxima unas sociedades en las que se vivía una religiosidad basada en la concepción ‘mágica’ del mundo, donde los espíritus y las divinidades formaban parte de la vida y de la estructura familiar y social ordinarias. Los mitos —aunque evolucionaron a lo largo de la Edad del Hierro a pesar de la aparente inmutabilidad— los hemos de entender como explicaciones de cómo las cosas llegaron a ser lo que eran, y, los ritos, como la regulación o formulismo de las estrategias discursivas operativas para

cada momento y comunidad.

Asimismo, esta vía de conocimiento permite advertir algunas de las concepciones más fundamentales que tenían las comunidades hispanocélticas sobre el origen, el orden y la muerte de sus mundos físicos y ultraterrenos. Entre los principales rasgos cosmogónicos, teogónicos, sociogónicos y escatológicos se evidencian el protagonismo de dioses organizadores y de diosas madre-serpientes, montañas que se salvan de diluvios y batallas primordiales. Cuando estos eventos se suceden cíclicamente, como en otras mitologías europeas, puede inferirse incluso la idea de un mundo reordenado en varias ocasiones con distintos tipos de seres divinos e infernales hasta estabilizarse con los pobladores definitivos de la Edad del Hierro (*vid. supra* § 4.3.I).

En el plano meramente cosmológico, esta metodología también abre nuevas perspectivas que no puede pretender agotar un trabajo de estas características, por lo que nos hemos limitado a destacar algunos aspectos que consideramos fundamentales para la Hispania Céltica.

La abundante información de calendarios históricos y tradicionales y de las advocaciones más características nos ha permitido hacer especial hincapié en unos ciclos y deidades que, por otro lado, ya eran conocidas por otras mitologías europeas y por otros testimonios literarios, arqueológicos o epigráficos de la Península Ibérica (*vid. supra* § 4.3.II.3). De hecho, a pesar de los numerosos dioses y diosas conocidos en la Hispania Céltica, parece haber unas divinidades principales o cierta tendencia a identificarse a un número reducido de dioses, como podría manifestarse en la existencia de paredros o en la habitual dualidad de las divinidades indoeuropeas. Estas características se corresponden con la esencia misma de un modelo genérico de los calendarios luni-solares hispanocélticos, los cuales, como sistema de organización y de subsistencia cíclica, estaban contruidos sobre ciclos de corta, media y larga duración que operaban de forma simultánea: semanas, quincenas, meses, periodos cuadragésimales y efemérides solsticiales y equinoccios culminados por triduos de *no-tiempo*, así como otros grandes periodos de base astronómica. De este modo, adscritos a los principales momentos del año, se infieren dos tipos de divinidades bipolares, tanto sombrías como luminosas. Una deidad femenina tipo *Brigit-Ataecina* y otra masculina tipo *Belenus-Lug* protagonizarían recurrentemente unos cambios de ciclo que, como el resto de fiestas hispanocélticas en general, se han de considerar como momento para la conexión con el Más Allá, reuniones supracomunales, banquetes, asambleas administrativas-político-jurídicas, ferias de ganado, lugar de juegos y ocasión de emparejamientos. El carácter asambleario de estos eventos también permite conceder protagonismo a otra divinidad superior tipo *Taranis*.

La necesidad por parte de los grupos hispanocélticos de encuadrar su día a día dentro de un marco simbólico-religioso

más amplio también nos ha dado pie para adentrarnos en los distintos ritos acaecidos en las comunidades de la Edad del Hierro, así como en la geografía simbólica sobre la que estos y otras mitologías se proyectaban en el territorio.

Las semejanzas con otros ejemplos conocidos de espacios sagrados y de consagración de la Europa Central y de la Europa Atlántica permiten profundizar en una forma de sacralización de las decisiones en la Hispania Céltica, ya fuera para testimoniar, para la investidura de magistrados y jefes o para sellar los ritos de federación con otros grupos. No obstante, siempre se ha de considerar que dichos ritos y lugares debieron estar operativos en distintos puntos a lo largo del territorio y en función de diversos parámetros, como la época del año, tipo de ritual, el tipo de acto y de intervinientes o de otras tradiciones locales. De hecho, algunos de los casos estudiados permiten observar tradiciones distintas pero muy similares en su trasfondo, como la importancia del pie descalzo en las ceremonias de investidura, ya fuera en relación con roquedales o con algunos árboles singulares. Se trataría de una función de *nemeton* que, como en el caso de la propia etimología y uso de los *medianetos* de los fueros, permite avalar otras tradiciones de la Hispania Céltica. Así pues, la relación de los *medianetos* con las puertas de la ciudad, con ríos y con lugares de carácter funerario o de especial interés económico nos permite, a su vez, reinterpretar otros testimonios arqueológicos prerromanos, como en el caso paradigmático de los verracos de la zona vettona-lusitana (pp. 236-240).

Otro tipo de avatares locales imposibles de registrar también serían decisivos para el desarrollo de los festivales hispanocélticos, como agüeros, desgracias, etc. así como las percepciones astronómicas –Sol, Luna, Pléyades, etc.–, las orientaciones positivas y aciagas y la propia geografía mítica de unas realidades míticas tan paralelas como insolubles a la sociedad (*vid. supra* § 4.3.II.1). En relación con este tema y con los espacios rituales anteriormente mencionados se evidencia la frecuente estructuración de los paisajes simbólicos en divisiones tripartitas y cuatripartitas y, especialmente, la articulación de los territorios prerromanos en torno a puntos axiales y de centro onfálicos de conexión con el Otro Mundo. Su propia trascendencia mítica o expansiones políticas durante la Edad del Hierro podían haberlos elevado a espacios supracomunales. Las leyendas adscritas al Océano y a ríos, pozas, cuevas o montañas y a toda una pléyade de seres divinos y mágicos que los habitan también posibilitan reconstruir mitos de viajes al Más Allá en la Hispania Céltica, algunos de ida y vuelta (pp. 364 y ss.).

Del mismo modo, el mundo hispanocéltico se caracterizó por dotar de cualidades extraordinarias a objetos “inanimados”, a personas especiales y a todo tipo de seres. Estas creencias se manifiestan con nitidez en la trasmigración almas a lugares y objetos, como los rituales de amontonamientos de cantos en túmulos y

majanos, una tradición de sumo interés para interpretar testimonios arqueológicos similares (pp. 464-468). Por su parte, el utillaje más básico de los contextos domésticos o funerarios también puede ser reinterpretado si se tiene en cuenta la trascendencia mítica tradicional de muchos enseres y herramientas, bien por diseño o por la materia férrea con la que estaban contruidos.

Igualmente se constatan todo tipo de categorías relacionadas con la muerte y el Más Allá, como el color blanco-luminoso; otros animales eran considerados psicopompos, como es bien conocido en el caso de los caballos, cuervos y buitres, pero igualmente reptiles, anfibios e insectos, como serpientes, salamandras o abejas; los árboles y roquedales también podían considerarse dotados de *numen* y relacionados con la divinidad, por lo que podían desempeñar un papel central en ritos comunitarios; otros seres míticos, como sirenas, duendes, gigantes y demás seres híbridos, con independencia de su origen local o foráneo, también parecen estar presentes en una realidad paralela en la Edad del Hierro. En esta línea, junto a los conocidos druidas, vates y bardos, cuyo indudable poder creemos que tampoco tuvo por qué traducirse en grandes desigualdades socioeconómicas, también cobran protagonismo otros personajes cuya actividad les hacía destacar simbólicamente sobre los demás, como advertimos en el caso de los “campeones”, los matalobos y de artesanos como los herreros (pp. 468 y 481).

Por último, otra de las importantes conclusiones de esta Tesis Doctoral es que las comunidades hispanocélticas ofrecen una suma de rituales sociorreligiosos de distinta motivación –de agregación, de comensalidad, de paso, de regeneración, de protección, de fundación, de propiciación, de lustración, etc.– cuya materialización y desarrollo se producía a través de códigos de gran capacidad expresiva a pesar de una naturaleza perecedera o directamente inmaterial. Se trataba de todo tipo de ofrendas en puntos de conexión con las divinidades o con los difuntos; del efecto intrínseco de provocar ruido o el silencio; y, tal y como nos hemos detenido en ello, también se ha de valorar la importante presencia de los rituales circunambulatorios como forma de veneración y protección en distintos ámbitos y escalas de la Hispania Céltica (pp. 485-499). Evidentemente, unos y otros rituales han de considerarse prácticas cuya cualidad mágica estaba unida a la propia creencia en la cotidianidad de lo sobrenatural, como ponen de manifiesto amuletos como las piedras de rayo (pp. 494 y ss.) y la posibilidad misma de predecir los designios divinos del futuro en numerosos elementos y procesos de la naturaleza y en otras formas de predicciones más o menos inducidas, como las visiones y los sueños premonitorios (*vid. supra* § 4.3.IV).

En definitiva, el estudio de la Edad del Hierro a través de una red coherente de temas emparentados de raigambre indoeuropea presentes en fuentes orales, escritas y



etnográficas de la Península Ibérica y de la Europa Atlántica y Central, aporta una perspectiva integral y mucho más profunda de la Hispania Céltica. De este modo, la ordenación de los mejores trabajos publicados al respecto y la aportación de nuevos ejemplos alcanza aquellos subsistemas donde la Arqueología es más útil para conocer la Protohistoria, pero, sobre todo, se demuestra válida para introducir nuevas aportaciones en el conocimiento de las cosmovisiones y del universo ritual hispanocéltico.

El **análisis de dispersión** de las fuentes y evidencias empleadas también constituye otra característica de la metodología empleada, cuyos resultados permiten extraer interesantes conclusiones y explicar alguna de sus causas. Resulta un hecho llamativo la recurrente circunscripción de los ritos y mitos analizados a contextos de montaña, como el Sistema Ibérico, el Sistema Central y la Cordillera Cantábrica, en especial, Asturias, Galicia y la región portuguesa de Alto Duero. En primer lugar, esta concentración se debe a ser zonas más conservadoras, verdaderas ‘islas culturales’, donde la desestructuración del mundo rural ha llegado más tarde que al solar meseteño y donde los estudios de corte regionalista y pintoresco desde el siglo XIX pusieron a disposición de los investigadores un ingente material etnográfico. Lo que para unos era motivo identitario, en Castilla o Extremadura se ha considerado retraso y digno de ser enterrado. Toda vez que dicho mundo rural ha decaído, dichos sistemas de creencias y costumbres premodernas documentados siguen retroalimentando y constituyendo los principales trabajos de investigación.

Podemos alcanzar una conclusión similar para explicar que cerca del 80% del panteón hispanocéltico se documente en el área lusitana-galaica, y que, de igual modo, la mayoría de los topónimos modernos del nomenclátor español y portugués que aluden a las principales divinidades aparezcan en las montañas leonesas-asturianas (Fig. 226). La mayor transformación y dilución de los espacios urbanos desde la conquista romana bien pudieron determinar la mayor preservación de topónimos y tradiciones célticas en tales zonas antes que considerar el NW como origen del mundo céltico. De hecho, la existencia de ritos y creencias comunes a otras zonas montañosas del territorio analizado de la Península Ibérica, como los relinchos, las calaveras o los majanos de ánimas (Figs. 167 y 279), así como conexiones lingüísticas y de cultura material de la Edad del Hierro nos permiten pensar grosso modo en unas tradiciones simbólicas prerromanas más o menos comunes a buena parte de la Hispania Céltica e incluso compartidas con el mundo ibérico. Es más, los testimonios de filiación céltica “descontextualizados” en áreas ibéricas –y viceversa– y la presencia de iconografías míticas o de etnotextos a ambos lados de esa supuesta frontera cultural entre célticos e iberos muestra una gran permeabilidad, o, más bien, lo que ocurrió durante el primer milenio a.C. fue un proceso de etnogénesis sobre raíces culturales muy similares. La (Pre)historia de la Península Ibérica es una

historia del encuentro entre tradiciones mediterráneas, atlánticas y centroeuropeas que se retroalimentaron mutuamente dentro de sociedades y comunidades con distintas características.

Ahora bien, esta realidad pancéltica, cuando menos en la Península Ibérica, no exime de que fueran sociedades sujetas a sus tradiciones locales y con sus características específicas. Por ejemplo, éste sería el caso de la circunscripción a zonas costeras del Oeste y Norte de la Península Ibérica de creencias a viajes al Más Allá a través del Océano. Pero tal coherente singularidad no rompe el esquema general de paso al Más Allá a través del agua en ríos y pozas presente en el resto de la Hispania Céltica. Todo lo contrario, unos y otros mitos confluyen en la importancia de un Océano mítico como destino final. Una complementariedad similar revela el mapa de divinidades anteriormente señalado, puesto que su distribución se expande al total de la Meseta si tenemos en cuenta las tradiciones de santos, vírgenes, relatos míticos y fiestas del calendario que pueden asociarse a deidades prerromanas, desde San Antón a San Lorenzo, desde La Virgen de la Candelaria a las decenas de patronas y algún que otro Cristo aparecido sobre quercíneas o en manantiales y ríos (*vid. supra* § 4.3.II.4.b).

Por todo ello, tal como ya observó P. Audin y como señaló con pesadumbre J. Caro Baroja, quedamos convencidos de la necesidad apremiante de trabajar los numerosos tipos de fuentes que coordina esta vía, sobre todo, antes de que desaparezcan los últimos *hombres y mujeres-memoria* que puedan transmitir un conocimiento, en ocasiones ancestral, desde el mismo contexto en el que lo aprendieron. La edad media, en las aldeas más pequeñas, ronda los 70 años y en los últimos 15 años han desaparecido 900 pueblos de España. Sólo Galicia tiene ya 1.400 aldeas abandonadas y otras 2.000 al borde de la desaparición, ya que sobreviven con sólo uno o dos habitantes. Éste sí que es el final de un sistema cultural, cuyo conocimiento y análisis creemos haber demostrado con esta Tesis Doctoral que ha de considerarse una línea de investigación prioritaria e imprescindible para el estudio de la Hispania Céltica y, por ende, de la Protohistoria de la Península Ibérica que contribuye a ilustrar la de toda la Europa Occidental.

En definitiva, esta Tesis Doctoral expone y ha contrastado con éxito nuestro propósito inicial de estudiar la Hispania Céltica de forma integral y comparada desde un numeroso grupo de fuentes. En este sentido, la calidad de los resultados obtenidos, en gran medida sorprendentes, invita a continuar, con evidente urgencia y con una mayor disposición de medios posibles, dado el riesgo de desaparición de estos numerosos testimonios inmateriales de la cultura tradicional, en esta línea de investigación, basada en la Etnoarqueología, la Etnohistoria, el Folklore, la Historia del Derecho, de las Religiones, la Lingüística o la Literatura Oral, además de las fuentes arqueológicas y literarias tradicionales.



## 5. CONCLUSIONS

Cette recherche aborde systématiquement l'analyse de la Protohistoire de la péninsule ibérique à travers l'étude conjointe des renseignements archéologiques et d'autres sources qui offrent des témoignages du passé. La recherche s'est concentrée sur les aspects moins connus jusqu'à nos jours, tels que les us et les coutumes de subsistance, les traditions populaires, la littérature orale, le droit coutumier, etc. Tous ces aspects ont été analysés dans un processus diachronique et comparatif comme des processus de *longue durée* dans le sens du Dumézil ou du Braudel. Ce type d'examen illustre les systèmes sociaux, comme les juridiques, et idéologiques, tels que les croyances. Jusqu'à présent nous n'avions pas pu connaître ces caractéristiques car elles n'avaient pas laissé trop de témoignages dans la culture matérielle archéologique de l'Hispanie Celtique ni dans les sources classiques. Il s'agit d'une méthodologie de recherche, inspirée des études philologiques de la linguistique historique et de l'histoire comparée des religions et des institutions, qui permet de chercher méthodiquement des renseignements préromains par le biais d'un large éventail de sources de nature différente.

À peu près à la fin de les années 70, P. Audin a déploré, dans son étude sur le fonds païen des fontaines du centre et de l'ouest de la France, le fait que le mépris de l'homme pour ses traditions et la mécanisation avaient enterré, en seulement deux décennies du XXe siècle, des siècles de structures de connaissances et de constructions cosmologiques. Cette destruction systématique du patrimoine culturel immatériel a impliqué, aussi bien en Espagne qu'au Portugal, la disparition progressive d'une grande partie des informations économiques, sociales, juridiques et religieuses, comme des pratiques sociales qui dataient, dans certains cas, presque certainement de la Préhistoire. Cependant, bien que l'auteur français ait eu raison de souligner que, pour l'année 2000, les dernières coutumes seraient disparues de l'Europe pré industrielle, il est toujours possi-

ble de travailler, cette décennie passée, avec les traditions documentées ou étudiées avant leur disparition, auxquelles viennent s'ajouter d'autres qui ont survécu, même par folklorisme, prouvant l'agonie de ces anciennes traditions de *longue durée*.

La structure de ce travail, *Paléoethnologie de l'Hispanie Celtique*, utilise la méthodologie proposée et sa capacité d'étudier les sous systèmes économiques, sociaux et idéologiques de l'Hispanie Celtique avec des exemples diversifiés. La valeur de notre travail est de reconnaître l'importance de quelques sujets d'études celtiques et de fournir d'autres nouveaux à partir d'une stratégie transdisciplinaire d'étude du passé préromain, grâce à la contribution de l'Ethnoarchéologie, de l'Ethnohistoire et de l'analyse critique du folklore. Le caractère synthétique des chapitres est intentionnel, car l'étude de chacun des sujets implique une recherche particulière que nous ne sommes pas en mesure d'aborder ici.

L'une des premières conclusions à noter est la consolidation du fait du *continuum* dans la Protohistoire, avec des étapes moins fracturés et avec une plus grande marge de manœuvre des communautés contre les systèmes culturels des conquérants, décrits habituellement comme un pouvoir socio-économique et religieux omniprésent. Nous, les archéologues et les historiens, nous devons analyser les phénomènes d'acculturation et l'intégration d'innovations dans les sociétés locales par le biais de lents processus de changement et avec des pratiques de résistance, de supplantation et de syncrétisme dans les nouvelles identités. Ainsi, les divers traits communs d'un extrême à l'autre de l'Europe se rapportent à l'Âge du Fer dans la péninsule ibérique comme un monde hispano-celtique polymorphe et avec des nombreuses institutions et cosmovisions ancestrales aux racines indo-européennes (pp. 31-60).



L'interconnexion des sources de nature différente permet d'examiner de nombreux domaines de connaissances, pratiques et croyances des peuples hispano-celtiques correspondant à leurs différentes identités culturelles, depuis les plus tangibles et vérifiables avec la méthodologie archéologique, à ceux qui appartiennent à l'univers symbolique, même si tous les deux sont inséparables dans l'Âge du Fer.

En ce qui concerne les aspects les mieux documentés par l'archéologie (les aspects économiques et territoriaux), les similitudes climatiques et technologiques, la continuité dans les cultures, dans les systèmes de communication ou de transport de l'Âge du Fer jusqu'au XXe siècle presque, fournissent des modèles d'exploitation de l'environnement, du mouvement et des relations entre les territoires et, aussi, certaines modes de subsistance ainsi que certaines paléo pathologies des communautés hispano-celtiques.

Par exemple, la continuité du passage à travers certaines routes permet d'étudier la mobilité entre villes et territoires adjacents. Mais, ce que nous considérons le plus important, cela renforce l'existence de communications cycliques et à longue distance dans la péninsule ibérique sous la forte saisonnalité et la complémentarité des ressources d'une grande partie du territoire. Des phénomènes tels que la migration peuvent être considérés comme un des principaux systèmes de communication dans l'Hispanie pré-romaine et répond ainsi précisément aux flux constants des éléments celtiques dans les domaines de la tradition ibérique, comme les deux versants du Système ibérique, de la Sierra Morena et de la Basse Estrémadure et vice-versa (pp. 85 et suiv.). Également, les similitudes dans l'organisation urbaine ou dans l'exploitation de certains domaines et modèles territoriaux préromains et historiques, tels que certaines paroisses galiciennes, et dans le système castillan des *Comunidades de Villa y Tierra* (p. 149), sont vraiment intéressantes ; on peut en déduire des mécanismes socio-économiques pour la survie des communautés hispano-celtiques basées sur la collaboration et la réciprocité entre voisins et sur la division du travail organisé (*vid. supra* § 4.1.III).

Il ne fait aucun doute que le mouvement de biens de prestige, étrangers ou estimables et la concentration chez certains individus depuis les sociétés chalcolithiques mettent en évidence un Âge du Fer hiérarchisé et militarisé. Mais encore à cet égard, notre ligne de recherche interprète ces processus comme des tendances générales avec des rythmes et des degrés différents d'implantation dans l'espace et le temps de la Protohistoire. Une unité politique ne signifie pas nécessairement un grand centre urbain ou une autorité centralisée et coercitive, mais plutôt l'existence de communautés rurales qui auraient pu mobiliser, dans des circonstances particulières et sous un commandement unique, des peuples qui, depuis leur inclusion sociale, avaient acquis une certaine cohésion et des compétences militaires.

Il y a plusieurs façons d'exercer le pouvoir dans les sociétés pré modernes, et en effet, il est possible de déve-

lopper des structures et des sociétés hiérarchiques fondées sur le prestige et la réciprocité, sans trop de différences économiques ni de violence. Pour cette raison, on doit reconnaître l'existence de langages sociaux endémiques dans l'Hispanie Celtique, éloignés de «l'évidence» et adaptés à chaque communauté ou à chaque système culturel. Ces paralangages pourraient déterminer l'importance sociale d'une personne ou d'une famille, distinguer une zone de prise de décision ou mettre en scène certaines fêtes et certains moments forts dans la communauté hispano-celtique, comme le célèbre texte de Strabon où l'on raconte le prestige des montagnards du Nord selon leur emplacement au banquet. D'une part, il faut accorder l'importance cruciale au fait que quelques personnes ou quelques familles ont des ancêtres mythiques ou légendaires dans le groupe. D'autre part, les vertus, les compétences et les qualités particulières de certains individus suggèrent l'importance hispano-celtique des personnes avec des compétences extrasensorielles, bienfaiteurs de la communauté, comme les chasseurs et les personnes appréciées pour leur bon sens ou, carrément, l'importance des guerriers-champions, mise en évidence dans les manifestations cycliques et dans les batailles cruciales contre l'ennemi (pp. 198-217, 290 et suiv.).

L'un des éléments sociaux dont la connaissance est beaucoup plus précise est la famille et l'organisation de la société. Les différences entre jeunes, adultes et personnes âgées, d'une part, et entre certaines formes traditionnelles de l'organisation, les pratiques et les croyances dans les sociétés préindustrielles, d'autre part, permettent aussi d'analyser les croyances et les pratiques associées aux étapes sociales dans le monde hispano-celtique. En mettant en question le thème de la soumission des femmes, il semble évident que le rapport entre l'*âge biologique* et *âge social* n'est pas toujours équivalent. En fait, c'est la communauté qui sanctionne les rites de passage entre les stades de la vie. Toutes les étapes (la naissance, l'apprentissage, l'inclusion dans la société par phratries locales, tout ce qui concerne la descendance et les attitudes devant la mort) partagent le dénominateur commun d'équilibre et de complémentarité entre l'organisation familiale et le reste de la société.

Les familles hispano-celtiques ont été organisées autour de la figure d'un ancêtre commun, probablement *Teutatès*, le *héros-fondateur*, constituant l'unité de défense principale et le plus important réseau de soutien des intérêts communs dans le clan local. Cependant, la véritable force des familles était basée sur leur inclusion dans les grandes communautés, organisées sur des mécanismes de réciprocité intra et inter voisins lors des moments critiques de subsistance quotidienne, comme par exemple le fait d'aider à la construction des huttes, les tâches agricoles d'une famille particulière ou les tâches d'intérêt communautaire. À cela s'est ajoutée une constante mise à jour des accords, des alliances et des médiations qui, même si l'exemple le plus connu est le *hospitium*, atteignent tous les niveaux de la société, depuis les magistratures plus ou moins institu-

tionnalisées consacrées à la médiation, aux accords interpersonnels et la *devotio*.

Par conséquent, les pulsions interpersonnelles, familiales et de voisinage marquaient l'organisation des communautés à l'intérieur desquelles l'assemblée et les rites juridiques et religieux auraient dû être l'expression de la protection divine et de la légitimité des normes qui régissent les voisins. Voici, donc, que la peine, dans la mesure appropriée (soit une solution consensuelle, soit la déportation, voire l'exécution), a pu servir de rappel solennel d'une division survenue dans le groupe afin d'éviter d'éventuels conflits, pour la plupart provenant de l'individualisme.

Le monde idéologique, mythique et rituel constitue un autre domaine d'un intérêt capital. Dans la pluralité de l'idéologie de l'Âge du Fer on met également en évidence l'importance dans les communautés hispano-celtiques des chansons de l'exaltation, des danses et de la musique. On révèle un très riche univers sonore et rituel qui, au-delà d'autres fonctions pratiques, a été l'expression et l'articulation des relations sociales et religieuses, considérées comme des identificateurs ethniques (p. 318 et suiv.). Bien évidemment, ces pratiques de ludisme dans l'Hispanie Celtique n'évitent nullement la coexistence dans les communautés de toutes sortes de « morts violentes » (même la « triple mort »), des sacrifices, des mutilations, des abandons, des guerres, ou des règlements de comptes et des combats cycliques, certains d'entre eux bien documentés dans des textes classiques et dans l'iconographie vasculaire.

Toutes ces questions liées à l'organisation sociale montrent les limites de la méthodologie purement archéologique pour atteindre le monde symbolique, le mythe et l'idéologie dans la vie préromaine, un domaine essentiel de connaissance de ces cultures, car celles-ci étaient des sociétés dans lesquelles les dichotomies matériel-immatériel, animé-inanimé étaient assez subtiles et, par conséquent, il était difficile dans leur monde de discerner la charge légale, magique ou religieuse. Cependant, la recherche à travers une stratégie d'Ethnographie, d'Ethnoarchéologie et d'Ethnohistoire, entre autres sources, nous rapproche des sociétés dans lesquelles les personnes vivaient une religion fondée sur la conception magique du monde et où les esprits et les dieux faisaient partie de la vie et de la structure sociale ordinaire et de la famille. Les mythes, même s'ils ont évolué le long de l'Âge du Fer malgré l'apparente immuabilité, nous devons les comprendre comme l'explication que les choses sont devenues ce qu'elles sont, et les rituels, comme la réglementation ou formulation des stratégies discursives en fonctionnement pour chaque communauté.

Cette ligne de recherche peut également révéler quelques unes des conceptions les plus fondamentales des communautés hispano-celtiques sur l'origine, l'ordre et sur la mort de leurs mondes physiques et du monde de l'au-delà. Parmi les principales caractéristiques cosmogoniques, sociogoniques, théogoniques et scatologiques, il devient évident le

rôle principal des dieux organisateurs et des déesses serpents-mère, les montagnes qui n'ont pas été inondées par le déluge et les batailles globales. Lorsque ces événements se produisent de manière cyclique, comme dans d'autres mythologies européennes, on en déduit l'idée même d'un monde réorganisé à plusieurs reprises avec de différents types d'êtres divins et infernaux jusqu'à la stabilisation des habitants définitifs de l'Âge du Fer (*vid. supra* § 4.3.I).

Sur le plan purement cosmologique, cette méthodologie ouvre également de nouvelles perspectives qui ne peuvent pas avoir la prétention de finir les sujets ; nous préférons mettre en évidence certains aspects que nous considérons fondamentaux pour l'Hispanie Celtique.

La richesse des informations sur les calendriers historiques et traditionnels et sur les invocations plus typiques nous a permis de mettre l'accent particulièrement sur des cycles et divinités qui, d'autre part, étaient déjà connues dans d'autres mythologies européennes et dans d'autres renseignements littéraires, archéologiques ou épigraphiques de la Péninsule Ibérique (*vid. supra* § 4.3.II.3). En fait, malgré les nombreux dieux et déesses connues dans l'Hispanie Celtique, il semble avoir quelques divinités majeures ou une tendance à s'identifier avec un petit nombre de dieux, qui pourrait se manifester dans l'existence de la dualité ou parèdre habituelle des dieux indo-européens. Ces caractéristiques sont compatibles avec l'essence d'un modèle générique de calendriers hispano-celtiques luni-solaires. Il s'agit d'un système de cycles d'organisation et de subsistance construits en même temps sur des cycles d'exploitation à court, moyen et long terme : semaines, quinzaines, mois, périodes de 40 jours et éphémérides du solstice et de l'équinoxe marquées par des *triduum*s du non-temps, ainsi que d'autres grandes périodes de base astronomique. Ainsi, liées aux principaux moments de l'année, nous pouvons déduire deux types de divinités bipolaires, à la fois sombres et lumineuses. Une divinité féminine du genre *Brigit-Ataecina* et une autre masculine du genre *Belenus-Lug*, qui incarneraient de manière récurrente les changements de cycle. Comme pour d'autres fêtes hispano-celtiques, ces cérémonies et ces lieux ont servi à la connexion avec l'au-delà, aux supra réunions, aux banquets, aux assemblées administratives-politiques-juridiques, aux foires au bétail, aux emplacements des jeux et une chance pour les couples. La nature assemblée de ces événements permet également d'accorder plus d'importance à des divinités supérieures telles que *Taranis*.

La nécessité d'encadrer leur vie quotidienne au sein d'un plus large contexte symbolique-religieux de la part des groupes hispano-celtiques nous a aussi menés à l'étude des différents rites des communautés de l'Âge du Fer, et dans la géographie symbolique sur laquelle d'autres mythologies ont été projetées.

Les similitudes avec d'autres exemples connus d'espaces sacrés et de consécration de l'Europe centrale et

de l'Atlantique permettent de mieux connaître des formes de sacralisation des décisions à l'Hispanie Celtique, pour témoigner, pour l'investiture de magistrats et des chefs, ou pour sceller les accords de fédération avec d'autres groupes. Cependant, nous devons considérer que ces rites et lieux devraient être opérationnels à différents points dans le territoire et selon divers paramètres tels que le moment de l'année, le type de rituel, le type d'événement et des protagonistes ou d'autres traditions. En fait, quelques-uns des cas étudiés permettent d'observer différentes traditions, mais très semblables dans le fond, comme l'importance des pieds nus dans les cérémonies d'inauguration, aussi bien pour des roches que pour des arbres individuels. Ce serait une fonction de *nemeton* qui, comme dans le cas de l'étymologie et l'utilisation du *medianetos* des *fueros* 'fors médiévaux', met en évidence d'autres traditions dans l'Hispanie Celtique. Ainsi, la liaison de *medianetos* avec les portes de la ville, avec les rivières, et avec certaines sites funéraires ou de la vie économique, nous permet, à son tour, de réinterpréter d'autres renseignements archéologiques préromains, comme dans le cas paradigmatique des *verracos*, grandes sculptures de porcs et taureaux en pierre dans Vettonia-Lusitania (pp. 236-240).

D'autres avatars locaux impossibles à enregistrer seraient également décisifs pour le développement de festivals hispano-celtiques, comme les présages, les catastrophes, etc., ainsi que les perceptions astronomiques, tels que le Soleil, la Lune, les Pléiades, les orientations positives et mauvaises, la géographie mythique, des réalités mythiques aussi bien parallèles qu'indissolubles de la société. En rapport avec ces sujets et espaces rituels déjà exposés, nous pouvons reconnaître la structure commune des paysages symboliques comme divisions tripartites et quadripartites et, en particulier, l'articulation des territoires préromains autour de certains points axiaux et centres omphaliques pour la connexion avec l'au-delà. Sa propre signification mythique ou les expansions politiques au cours de l'Âge du Fer pourraient avoir élevé ces lieux comme des sanctuaires régionaux. Les légendes attachées à l'océan et les rivières, les étangs, les grottes ou les montagnes et une foule d'êtres divins et magiques qui y vivent permettent de reconstruire en l'Hispanie Celtique des voyages mythiques à l'au-delà, quelques-uns d'aller et retour (pp. 364 et suiv.).

De même, le monde hispano-celtique a été caractérisé pour avoir doué de qualités extraordinaires les objets «inanimés», les personnes spéciales et toutes sortes d'êtres. Ces croyances se manifestent clairement dans la transmigration des âmes aux lieux et aux objets, tels que les monticules rituels des cailloux [*majanos*=*cairns*], une tradition d'un énorme intérêt pour interpréter même les fouilles archéologiques (pp. 464-468). Pour leur part, les outils les plus fondamentaux des contextes domestiques et funéraires peuvent également être réinterprétés en tenant compte de l'importance traditionnelle mythique de nombreux appareils et outils, aussi bien pour leur conception que pour le matériel ferrique avec lequel ils ont été construits.

Également, on peut inférer toutes sortes de catégories liées à la mort et l'au-delà, comme la couleur blanc-lumière ; d'autres animaux ont été considérés comme psychopompes, tels que les célèbres cas des chevaux, des corbeaux et des vautours, mais aussi des reptiles, des amphibiens et des insectes, tels que les serpents, les salamandres ou les abeilles ; les arbres et les rochers pourraient être aussi considérés doués de *numen* et liés à la divinité, de sorte qu'ils joueraient un rôle central dans les rituels de la communauté ; d'autres êtres mythiques tels que les sirènes, les nains, les géants et d'autres êtres hybrides, d'origine locale ou étrangère, semblent aussi être présents dans une réalité parallèle dans l'Âge du Fer. Dans le même sens et en plus des connus druides, des vates et des bardes, dont nous estimons que l'incontestable puissance ne doit pas forcément se traduire par des inégalités socio-économiques, d'autres personnages ressortent avec d'importantes activités pour le monde symbolique de l'Antiquité, comme nous l'avons noté dans le cas des «champions», des chasseurs et des artisans tels que les forgerons (pp. 468 et 481).

Finalement, une autre importante conclusion de cette Thèse est que les collectivités hispano-celtiques offrent de nombreux rituels socioreligieux avec diverses motivations (d'agrégation, commensalité, passage, régénération, protection, fondation, propitiation, lustration, etc.) dont la mise en œuvre et le développement s'est fait à travers des codes très expressifs en dépit d'une nature périssable ou directement immatérielle. Il y avait toutes sortes d'offrandes sur des points de connexion avec les dieux ou les morts ; de l'effet intrinsèque de causer du bruit ou du silence ; et, comme nous l'avons exposé, l'existence de rituels autour de personnes ou de places [=circumambulatio] comme une forme de culte et de protection sur différents niveaux et échelles dans l'Hispanie Celtique est très remarquable (pp. 485-494). Évidemment, tous les rituels doivent être considérés comme des pratiques magiques où la vie quotidienne a été liée au surnaturel. Quelques exemples sont les *pierres de foudre* (pp. 499 et suiv.) et la possibilité même de prédire l'avenir avec de nombreux éléments et procédés de la nature et, aussi, avec d'autres formes de prédiction plus ou moins induites tels que les visions et les rêves prophétiques.

En définitive, l'étude de l'Âge du Fer par le biais d'un réseau cohérent de sujets liés par leurs racines indo-européennes, présentes dans les sources orales, écrites et ethnographiques de la Péninsule Ibérique et de l'Atlantique et en Europe centrale, apporte une perspective intégrale et plus profonde de l'Hispanie Celtique. Ainsi, la systématisation des meilleurs articles publiés dans cette ligne de recherche ainsi que les nouveaux exemples que nous avons fournis atteignent ces sous-systèmes où l'Archéologie est plus utile pour connaître le passé, mais surtout, elle s'avère valable pour introduire de nouvelles contributions à la connaissance des cosmovisions et de l'univers rituel hispano-celtique.

L'analyse de dispersion des sources et des renseigne-



ments utilisés est également une autre caractéristique de la méthodologie, parce que les résultats permettent d'avoir quelques conclusions intéressantes et d'expliquer leurs causes. La circonscription des rites et mythes analysés dans les espaces de montagne est remarquable, tels que les Monts Ibériques, la Montagne Centrale et les Monts Cantabriques, en particulier, dans les Asturies, la Galice et la région du Douro au Portugal. Tout d'abord, cette concentration est due au fait qu'il s'agit de zones plus conservatrices, des « *îlots culturels* » où la désintégration du monde rural est venue plus tard que dans le Plateau. Les études régionalistes et pittoresques du XIX<sup>e</sup> siècle mettent également un matériau ethnographique considérable à la disposition des chercheurs. Ce qui était pour certains une expression d'identité, en Castille ou Estrémadure cela a été considéré un retard digne d'être enterré. Ce monde rural décliné, ces systèmes de croyances et coutumes pré-modernes déjà documentées assurent toujours le *feedback*, constituant les principales références de la recherche.

Nous arrivons à une conclusion similaire pour expliquer qu'environ 80% du panthéon hispano-celtique provient de la zone lusito-galicienne et, en plus, que le lieu où apparaissent les plus modernes toponymes espagnols et portugais liés aux divinités préromaines principales ce sont les montagnes asturiennes et léonaises (fig. 226). Le plus grand changement ainsi que la dilution des sociétés à partir de la conquête romaine pourraient fort bien déterminer plus de préservation des théonymes celtiques et des traditions avant d'envisager le nord-ouest comme l'origine du monde celtique. En fait, l'existence de rites et de croyances communes à d'autres régions montagneuses du territoire de la péninsule ibérique analysé, comme les *relinchos* (=hennissements), les cairns et les *calaveras de ánimas* (=crânes des âmes) (fig. 167 et 279), ou les connexions linguistiques et de culture matérielle de l'Âge du Fer mettent en évidence grosso modo des traditions symboliques préromaines plus ou moins communes à une grande partie de l'Hispanie Celtique et même partagées avec le monde ibérique. Donc, les témoignages celtiques « décontextualisés » dans les zones ibériques, et vice versa, et la présence de l'iconographie mythique ou d'ethno-textes sur les deux côtés de la frontière supposée entre l'Hispanie Celtique et l'Ibérique montre une perméabilité élevée, ou plutôt, un processus d'ethnogenèse sur les mêmes racines culturelles au cours du premier millénaire avant J.-C. L' (pré)histoire de la Péninsule Ibérique est une histoire de rencontre et de *feedback* entre les traditions méditerranéennes, les atlantiques et les centre-européennes au sein des sociétés et des communautés de caractéristiques différentes.

Or, cette réalité panceltique, du moins dans la Péninsule Ibérique, n'a pas empêché que ces sociétés aient été sou-

mises à leurs traditions locales et à leurs caractéristiques spécifiques. Par exemple, c'est le cas de la circonscription côtière dans l'Ouest et le Nord de la Péninsule Ibérique des croyances en voyages au-delà à travers l'océan. Cette circonscription est cohérente mais aussi s'accorde à un archétype de passage à l'au-delà à travers l'eau dans les rivières et les étangs présent dans le reste de l'Hispanie Celtique : tous les deux mythes convergent sur l'importance de l'océan comme destination mythique finale. Une complémentarité similaire révèle la carte des divinités mentionnées plus haut ; la distribution s'étend dans le Plateau si nous considérons les traditions des saints, des vierges, des légendes et les fêtes du calendrier qui peuvent être associées à des divinités pré-romaines, de San Anton à San Lorenzo, de la vierge de La Candelaria à des dizaines des hiérophanies de vierges et Christs qui ont apparu sur des chênes ou dans les sources et les rivières (*vid. supra* § 4.2.4.b).

Par conséquent, comme l'a déjà noté P. Audin et comme l'a aussi noté non sans regret J. Caro Baroja, nous restons persuadés de la nécessité urgente de travailler avec les nombreux types de sources que coordonne cette ligne de recherche, surtout avant la disparition des derniers *hommes et femmes-mémoire* qui peuvent transmettre leurs connaissances, ancestrales pour la plupart, dans le même contexte où ils les ont apprises. L'âge moyen dans les petits villages se situe autour de 70 ans et, dans les quinze dernières années, 900 villages d'Espagne ont disparu. La Galice a 1400 villages abandonnés et 2000 sur le point de disparaître, qui survivent avec un ou deux habitants. C'est vraiment la fin d'un système culturel, dont la connaissance et analyse nous avons démontré dans cette Thèse, qui doit être considérée comme une ligne de recherche prioritaire et essentielle pour l'étude de l'Hispanie Celtique, et, par conséquent, pour examiner la Protohistoire de la péninsule ibérique et de toute l'Europe occidentale.

En conclusion, cette Thèse a présenté et comparé avec succès notre objectif initial de l'étude de l'Hispanie Celtique entière et comparativement à partir d'un grand nombre de sources. Dans ce sens, la qualité des résultats, parfois surprenants, invite à continuer, avec l'urgence évidente et avec un plus grand apport de ressources, étant donné le risque de disparition de ces nombreux témoignages immatériels de la culture traditionnelle, dans cette ligne de recherche, basée sur l'Ethnoarchéologie, l'Ethnohistoire, le Folklore, l'Histoire du Droit et des Religions, la Linguistique ou la Littérature orale, en plus des sources traditionnelles littéraires et archéologiques.



## 6. APÉNDICES

### 6.1. CORPUS TESTIMONIORUM

<i>Autor / Obra/ Texto original</i>	<i>Abrev. Obra</i>	<i>Fuente traducción/ Traducción (el resaltado es nuestro)</i>
<b>Anónimo (siglos XII-XIII)</b>		
<i>Mio Cid</i> II 11-12	<i>Mio Cid</i>	<p>“A la exida de Bivar ovieron la corneja diestra, / e entrando a Burgos oviéronla siniestra”</p> <p>(Tenreiro, 2007b: 372)</p>
<b>Alfonso de Palencia (siglo XV)</b>		
<i>Decadas</i> II 17	<i>Dec.</i>	<p>“[...] así cuando el de Castilla de quien los Vizcainos se confiesan vasallos, visita su provincia, disponen aquellas que vaya a la villa de Guernica <b>a pie, descalzo</b> del izquierdo, vestido con sencillo jubón y rústico sayo, llevando <b>en la diestra un ligero venablo</b>, y que al aproximarse a la <b>vieja encina</b> que en el valle cercano a la población levanta sus robustas ramas, corra hacia ella en presencia de los vizcainos que le acompañan y lance el arma contra el tronco para después arrancarla con la mano. Hecho esto, jura el Rey observar las antiguas instituciones de los pueblos, no ir en nada contra sus libertades y mantenerlos exentos de todo tributo [...]”</p>
<b>Amiano Marcelino (siglo IV d.C.)</b>	<b>Amm. Marc.</b>	
<i>Historia del Imperio Romano</i> XV 9, 8	<i>Hist.</i>	<p>(Harto, 2002, 190)</p> <p>“Una vez civilizadas paulatinamente las gentes de estas regiones, se desarrolló el estudio de las artes liberales, alentado por los bardos, euhages y druidas. Los bardos fueron cantando las hazañas de hombres ilustres en versos heroicos, acompañados por los dulces sonos de la lira; en cambio los euhages, con retenciones más altas, intentaban mostrar las leyes sublimes de la naturaleza. Por su parte los druidas, de inteligencia superior, unidos por comunidades fraternales, como determinó la autoridad de Pitágoras, intentaron alcanzar la respuesta a cuestiones ocultas y elevadas. Además, despreciando los asuntos humanos, proclamaron la inmortalidad de las almas”</p>
<p>“per haec loca hominibus paulatim excultis uiguere studia laudabilium doctrinarum, inchoata per bardos et euhagis et drasidas. et bardi quidem fortia uirorum illustrium facta heroicis composita uersibus cum dulcibus lyrae modulis cantitarunt, euhages uero scrutantes seriem et sublimia naturae pandere conabantur. inter eos drasidae ingeniis celsiores, ut auctoritas Pythagorae decreuit, sodaliciis adstricti consortiis, quaestionibus occultarum rerum altarumque erecti sunt et despectantes humana pronuntiarunt animas immortales.”</p>		



## Hist. XV 10, 4-5

“est enim e Galliis uenientibus prona humilitate deuexum pendentium saxorum altrinsecus uisu terribile praesertim uerno tempore, cum liquente gelu niuibusque solutis flatu calidior uentorum per diruptas utrimque angustias et lacunas pruinarum congerie latebrosas descendentes cunctantibus plantis homines et iumenta procidunt et carpenta; idque remedium ad arcendum exitium repertum est solum, quod pleraque uehicula uastis funibus inligata pone cohibente uirorum uel boum nisu ualido uix gressu reptante paulo tutius deuoluuntur. et haec, ut diximus, anni uerno contingunt.

hieme uero humus crustata frigoribus et tamquam leuigata ideoque labilis incessum praecipitantem inpellit et patulae ualles per spatia plana glacie perfidae uorant non numquam transeuntes. ob quae locorum callidi eminentes ligneos stilos per cautiora loca defigunt, ut eorum series uiatorem ducat innoxium: qui si niuibus operti latuerint, montanisue defluentibus riuus euersi, gnaris agrestibus praeuiis difficile peruiant.

## Apiano (siglos I-II d.C.)

## Ibercia 43

“καὶ τῆς Κομπλέγας κατέσχε καὶ τῶν περιόικων. τοὺς δὲ ἀπόρους συνώκιζε καὶ γῆν αὐτοῖς διμετέρει καὶ πᾶσιν ἔθετο τοῖς τῇδε συνθήκας ἀκριβεῖς, καθ’ ἃ Ῥωμαίων ἔσσονται φίλοι.”

## Ib. 47

“καὶ ὁ Νωβελίων ἀπιστῶν ἅπασιν ἐν τῷ στρατοπέδῳ διεχείμαζε, στεγάζας, ὡς ἐδύνατο, καὶ τὴν ἀγορὰν ἔχων ἔνδον καὶ κακοπαθῶν αὐτῆς τε τῆς ἀγορᾶς τῇ ὀλιγότῃ καὶ νιφετοῦ πυκνότῃ καὶ κρύους χαλεπότητι, ὥστε πολλοὶ τῶν στρατιωτῶν οἱ μὲν ἐν τοῖς φρυγανισμοῖς, οἱ δὲ καὶ ἔνδον ὑπὸ στενωχῶρας καὶ κρύους ἀπώλλυντο.”

## Ib. 48

“Νεργόβριγες δὲ [...] κήρυκα πέμψαντες λυκῆν ἀντὶ κηρυκείου περιεκείμενον ἤτουν συγγνώμην.”

## Ib., 53

“θαμινὰ δὲ τις τῶν βαρβάρων ἐξίππευεν ἐς τὸ μεταίχμιον, κεκοσμημένος ὅπλοις περιφανῶς, καὶ προυκαλεῖτο Ῥωμαίων ἐς μονομαχίαν τὸν ἐθέλοντα, οὐδενὸς δ’ πακούοντος ἐπιτωθᾶσας καὶ τῷ σχήματι κατορχησάμενος ἀπεχώρει.”

## Ib. 59

“Γάλβας [...] ἐδέχετο καὶ ἐσπένδετο καὶ ὑπεκρίνετο αὐτοῖς καὶ συνάχθεσθαι ὡς δι’ ἀπορίαν ληστεύουσί τε καὶ πολεμοῦσι καὶ παρεσπονδηκόσιν. “τὸ γὰρ λυπρόγεων,” ἔφη, “καὶ πενιχρὸν ὕμᾱς ἐς ταῦτα ἀναγκάζει· δώσω δ’ ἐγὼ πενομένοις φίλοις γῆν ἀγαθὴν καὶ ἐν ἀφθόνοις συνοικίῳ, διελὼν ἐς τρία.”

## Ib. 60

“οἱ μὲν δὲ τὰδε προσδοκῶντες ἀπὸ τῶν ἰδίων ἀνίσταντο καὶ συνήεσαν, οἱ προσέτασεν ὁ Γάλβας.”

## (Harto, 2002, 191 y s.)

“En efecto, para el que viene de la Galia, aparece un declive de escasa pendiente, pero en cambio es terrible desde el otro lado debido al desprendimiento de piedras, sobre todo en primavera, ya que al derretirse el hielo y desprenderse la nieve por el cálido soplo del viento, a través de estrechos quebrados por ambas partes y de lagunas que se ocultan bajo un cúmulo de hielo, en un descenso con pasos inseguros, caen hombres y animales junto con los carros. Pues bien, el único remedio que se encontró para evitar esta pérdida fue atar varios vehículos con enormes cuerdas, sujetándolos desde atrás con duro esfuerzo de hombres y bueyes, que prácticamente deben arrastrarse para marchar con los carros. Como hemos señalado, este hecho se produce en primavera.

En cambio durante el invierno, la tierra está encostrada por el frío, como pulida, y, por tanto, resbaladiza, de manera que provoca numerosas caídas. Además, los valles se extienden por una superficie plana, traidores a causa del hielo, devoran en ocasiones a los viajeros. Por eso, los que conocen bien estos lugares clavan en los puntos más seguros hitos de piedra que sobresale, para que el viajero pueda guiarse por ellos y permanezca ileso. Pero sin estas estacas quedan ocultas por la nieve, o si son arrancadas por los torrentes que bajan desde las cimas, es difícil atravesar los senderos incluso cuando te guían los nativos.”

## App.

## Ib.

## (Gómez Espelosín, 2006: 106 y s.)

“[...] y se apoderó de Complega y sus alrededores. **Ya los indigentes les concentró en una ciudad**, les distribuyó tierras y estableció tratados precisos con todos los pueblos de esta región, según los cuales habrían de ser amigos de los romanos”

## (Gómez Espelosín, 2006: 112)

“y *Nobilior* [en torno a *Ocilis*], desconfiando de todo, *pasó el invierno en su campamento resguardándose como pudo y con las provisiones que tenía dentro, pasando penalidades por la escasez del propio alimento y por la persistencia de las nevadas y la dificultad del frío intenso, de forma que muchos soldados perecieron*, unos al ir a coger madera, otros incluso dentro a causa de la estrechez y el frío”.

## (Gómez Espelosín, 2006: 114)

“*Los de Nertóbriga*, [...] solicitaron el perdón mediante el envío de **un heraldo revestido con una piel de lobo** en lugar del caduceo”

## (Gómez Espelosín, 2006: 119)

“Uno de los bárbaros salía con frecuencia a caballo hacia el espacio que mediaba entre los dos ejércitos, tocado con las armas de forma distinguida, y provocaba al que quisiera de los romanos a **un combate singular**, y como ninguno aceptaba, se retiraba después de burlarse y ejecutar una **danza en actitud despectiva**”

## (Gómez Espelosín, 2006: 127)

“*Galba* [...] les recibió e hizo con ellos [los lusitanos] una tregua y fingió que incluso les compadecía porque a causa de su falta de recursos **robaban, hacían la guerra** y rompían los tratados. ‘La esterilidad del suelo, dijo, y la pobreza os fuerzan a hacer estas cosas; pero yo os daré por ser aliados sin recursos una tierra fértil y **os estableceré en campos abundantes**, después que os haya dividido en tres grupos’”

## (Gómez Espelosín, 2006: 127)

“Ellos, poniendo sus esperanzas ciertamente en esto, **abandonaron sus moradas** y se congregaron donde les ordenó Galba”

*Ib. 73*

“ἐπὶ δὲ Ταλάβριγα πόλιν ἐλθὼν, [...] ὥς δὲ καὶ τοῦθ’ ὑπέστησαν, τὴν στρατιὰν αὐτοῖς περιστήσας ἐδημηγόρει, καταλέγων, ὅσακις ἀποσταῖεν καὶ ὅσους πολέμους πολεμήσειαν αὐτῷ. φόβον δὲ καὶ δόξαν ἐμφήνας ἐργασομένου τι δεινὸν ἐπὶ τῶν ὀνειδῶν ἔλῃζε καὶ τοὺς μὲν ἵππους αὐτῶν καὶ τὸν σῖτον καὶ χρήματα, ὅσα κοινὰ ἦν, ἢ εἴ τις ἄλλη δημοσία παρασκευή, πάντα περιεῖλε, τὴν δὲ πόλιν αὐθις οἰκεῖν ἔδωκεν ἐξ ἀέλπτου.”

*Ib. 75*

“Οὐρίαθρον μὲν δὴ λαμπρότατα κοσμήσαντες ἐπὶ ὑψηλοτάτης πυρᾶς ἔκαλον ἱερεῖά τε πολλὰ ἐπέσφαττον αὐτῷ, καὶ κατὰ ἵλας οἱ τε πεζοὶ καὶ οἱ ἵππῃς ἐν κύκλῳ περιθέοντες αὐτὸν ἑνοπλοὶ βαρβαρικῶς ἐπὶ γυναικῶν τε σβεσθῆναι τὸ πῦρ παρεκάλητο πάντες ἀμφ’ αὐτό. καὶ τῆς ταφῆς ἐκτελεσθείσης ἀγῶνα μονομάχων ἀνδρῶν ἡγάγον ἐπὶ τοῦ τάφου.”

“καὶ τὸν Βαῖτιν ποταμὸν περῶσιν ὁ Καιπίων ἐπέκειτο, μέχρι κάμων ὁ Ταύταλος αὐτόν τε καὶ τὴν στρατιὰν τῷ Καιπίωνι παρέδωκεν ὥς ὑπὸ χροῖσι χρῆσθαι. ὁ δὲ ὅπλα τε αὐτοῦς ἀφείλετο ἅπαντα καὶ γῆν ἔδωκεν ἱκανήν, ἵνα μὴ ληστεύοιεν ἐξ ἀπορίας. ὁ μὲν δὴ Οὐρίαθρου πόλεμος ἐς τοῦτο ἐτελεύτα,”

*Ib. 94*

“τῶν δ’ Ἀρουακῶν οἱ μὲν οὐδ’ ὑπάρχουσιν αὐτῶν, ἀλλ’ εὐθὺς ἀπέπεμπον δεδιότες, Λουτία δὲ πόλις ἦν εὐδαίμων, τριακοσίους σταδίους ἀφαστῶσα ἀπὸ Νομαντίνων, ἧς οἱ μὲν νέοι περὶ τοὺς Νομαντίνους ἐσπουδάκεσαν καὶ τὴν πόλιν ἐς συμμαχίαν ἐνῆγον, οἱ πρεσβύτεροι δ’ ἐμήνυσαν κρύφα τῷ Σκιπίωνι.”

“καὶ ὁ Σκιπίων [...] ἤτει τοὺς ἐξάρχους τῶν νέων. ἐπεὶ δ’ ἐξωρμηκέναι τῆς πόλεως αὐτοὺς ἔλεγον, ἐκήρυξε διαρπάσειν τὴν πόλιν, εἰ μὴ τοὺς ἀνδρας παραλάβοι. οἱ μὲν δὴ δέισαντες προσῆγον αὐτούς, ἐς τετρακοσίους γενομένους· ὁ δὲ τὰς χεῖρας αὐτῶν ἐκτεμὼν ἀνέστησε τὴν φρουράν καὶ διαδραμὼν αὐθις ἄμ’ ἑῷ τῆς ἐπιούσης παρῆν ἐς τὸ στρατόπεδον.”

*Ib. 100*

“πόλιν δ’ ἐτέραν τῆς Κολένδης πλησίον ὥκουν μιγάδες Κελτιβήρων, οὓς Μάρκος Μάριος συμμαχήσαντας αὐτῷ κατὰ Λυσιτανῶν, τῆς βουλῆς ἐπιτρεπούσης, ὥκικει πρὸ πέντε ἡμερῶν. ἐλήστευον δ’ ἐξ ἀπορίας οὐτοί.”

“ἐν δὲ Βελγῇδῃ πόλει ὁ μὲν δῆμος ἐς ἀπόστασιν ὁρμῶν τὴν βουλὴν ὀκνοῦσαν ἐνέπρησεν αὐτῷ βουλευτηρίῳ,”

**Apolodoro de Atenas (siglo II a.C.)**

*Biblioteca I 7, 2*

“Ζεὺς δὲ πολλὴν ὑετὸν ἀπ’ οὐρανοῦ χέας τὰ πλεῖστα μέρη τῆς Ἑλλάδος κατέκλυσε, ὥστε διαφθαρῆναι πάντας ἀνθρώπους, ὁλίγων χωρὶς οἱ συνέφυγον εἰς τὰ πλησίον ὑψηλὰ ὄρη [...]. καὶ Διὸς εἰπόντος ὑπὲρ κεφαλῆς ἐβαλλεν αἶρων λίθους, καὶ οὓς μὲν ἐβαλε Δευκαλίων, ἄνδρες ἐγενόντο, οὓς δὲ Πύρρα, γυναῖκες.”

(Gómez Espelosín, 2006: 144)

“*Tras suscitarle el temor y la impresión de que iba a llevar a cabo algo terrible [a los de Talabriga], con sus reproches dio por concluido el asunto y sus caballos, los alimentos y las riquezas que eran de recurso comunal, todo se lo arrebató. En cambio, les concedió que habitaran de nuevo la ciudad en en contra de toda expectativa.*”

(Gómez Espelosín, 2006: 146 y s.)

“*Tras haber adornado a Viriato del modo más esplendoroso le prendieron fuego sobre lo alto de una pira y le **inmolaron numerosas víctimas** y por secciones, la infantería y la caballería, **corriendo alrededor del cadáver**, iban entonando armados cánticos al modo bárbaro y todos se sentaron en torno a él hasta que el fuego se extinguió. Una vez concluido el ceremonial iniciaron un certamen de **combates singulares** sobre su tumba*”

“*mientras [los lusitanos de Taútal] cruzaban el río Betis, Cepión les atacó, hasta que Taútal, cansado, se entregó con su ejército a Cepión, en la idea de que se los tratara como subditos. Este les arrebató todas las armas y **les concedió tierra** suficiente para que no se vieran obligados a robar por necesidad.*”

(Gómez Espelosín, 2006: 168 y s.)

“*Pero de los arévacos, unos ni siquiera les prestaron oídos, sino que les despacharon de inmediato llenos de miedo, en cambio Lutia, que era una ciudad opulenta que distaba de los numantinos trescientos estadios, **los jóvenes** tomaron partido en favor de los numantinos y empujaron también a la ciudad a una alianza con ellos, pero **los ancianos** los delataron en secreto a Escipión.*”

“*Escipión [...] exigió la entrega de los líderes de los jóvenes. Y cuando le dijeron que habían salido huyendo de la ciudad, proclamó mediante heraldo que arrasaría la ciudad si no conseguía capturar a estos hombres. Ellos, entonces, llenos de temor se los entregaron, alcanzando hasta un número de cuatrocientos hombres; y él después de **cortarles las manos** retiró sus guarniciones*”

(Gómez Espelosín, 2006: 174)

“*Otra ciudad cercana a Colenda la habitaban gentes mezcladas de entre los celtiberos, a los que Marco Mario por haber sido aliados suyos contra los lusitanos, con la aprobación del senado, **había establecido** hacía cinco años. Pero estos llevaban a cabo **correrías** a causa de su pobreza*”

(Gómez Espelosín, 2006: 175)

“*Y en la ciudad de Belgeda, **el pueblo deseoso de rebelarse prendió fuego al senado**, ya que se mostraba vacilante, con edificio y todo [...]*”

**Apollod.**

*B.*

(Arce, 1985: 57)

“*[...] Zeus, con abundante lluvia derramada desde el cielo, **inundó** la mayor parte de la Hélade, de modo que perecieron todos los hombres excepto unos pocos que huyeron a las **elevadas montañas** de las cercanías [...]. Ante el asentimiento de Zeus, cogió piedras y las arrojó por encima de su cabeza, y las que arrojó Deucalión se hicieron varones y las que arrojó Pirra, mujeres.*”

**Arato de Soles (siglos IV-III a.C.)***Phaenomena* I 264-267

“Αἱ μὲν ὁμῶς ὀλίγαι καὶ ἀφεγγέες, ἀλλ’ ὀνομασταὶ ἤρι καὶ ἐσπέριαι, Ζεὺς δ’ αἴτιος, εἰλίσσονται, ὅ φισι καὶ θέρεος καὶ χειμάτος ἀρχομένοιο σημαίνειν ἐπένευσεν ἐπερχομένου τ’ ἀρότοιο.”

**Aristóteles (siglo IV a.C.)***Historia de los Animales* 8, 4-16 / 542b

“Διὸ καὶ καλοῦνται, ὅταν εὐδιδεῖναι γένωνται αἱ τροπαί, ἄλκυονίδες ἡμέραι ἑπτὰ μὲν πρὸ τροπῶν, ἑπτὰ δὲ μετὰ τροπᾶς, καθάπερ καὶ Σιμωνίδης ἐποίησεν ὡς ὁπότεν χειμέριον κατὰ μῆνα πινύσκη Ζεὺς ἡματα τεσσαρακαίδεκα, λαθάνεμόν τε μιν ὥραν καλέουσιν ἐπιχθόνιοι, ἱερὰν παιδο τρόπον ποικίλας ἄλκυονος. Γίνονται δ’ εὐδιδεῖναι, ὅταν συμβῇ νοτίους γίνεσθαι τὰς τροπᾶς, τῆς Πλειάδος βορείου γενομένης. Λέγεται δ’ ἐν ἑπτὰ μὲν ἡμέραις ποιῆσθαι τὴν νεοττιάν, ἐν δὲ ταῖς λοιπαῖς ἑπτὰ ἡμέραις τίκτειν καὶ ἐκτρέφειν τὰ νεόττια. Περὶ μὲν οὖν τοὺς ἐνταῦθα τόπους οὐκ αἰεὶ συμβαίνει γίνεσθαι ἄλκυονίδας ἡμέρας περὶ τὰς τροπᾶς, ἐν δὲ τῷ Σικελικῷ πελάγει σχεδὸν αἰεὶ. Τίκτει δ’ ἡ ἄλκυων περὶ πέντε ὥρᾳ.”

**Arriano (siglo II d.C.)***Anabasis de Alejandro Magno* I 4, 6

“Ἐνταῦθα ἀφίκοντο πρέσβεις ὡς Ἀλέξανδρον παρὰ τε τῶν ἄλλων ὅσα αὐτόνομα ἔθνη προσοικεῖ τῷ Ἰστροῦ [...] καὶ παρὰ Κελτῶν δὲ τῶν ἐπὶ τῷ Ἰονίῳ κόλπῳ ὥκισμένον ἦκον· μεγάλοι οἱ Κελτοὶ τὰ σώματα καὶ μέγα ἐπὶ σφίσι φρονούντες· πάντες δὲ φιλίας τῆς Ἀλεξάνδρου ἐφιέμενοι ἦκειν ἔφασαν. [...] καὶ ἔλαβε· τοὺς Κελτοὺς δὲ καὶ ἤρετο, ὅ τι μάλιστα δεδίδετται αὐτοὺς τῶν ἀνθρωπίνων, ἐλπίσας ὅτι μέγα ὄνομα τὸ αὐτοῦ καὶ ἐς Κελτοὺς καὶ ἔτι προσωτέρω ἦκει καὶ ὅτι αὐτὸν μάλιστα πάντων δεδιέναι φήσουσι. τῷ δὲ παρ’ ἐλπίδα ξυνέβη τῶν Κελτῶν ἡ ἀπόκρισις· οἷα γὰρ πόρρω τε ὥκισμένοι Ἀλεξάνδρου καὶ χωρία δύσπορα οἰκούντες καὶ Ἀλεξάνδρου ἐς ἄλλα τὴν ὁρμὴν ὀρῶντες ἔφασαν δεδιέναι μήποτε ὁ οὐρανὸς αὐτοῖς ἐμὲ πέσοι, Ἀλέξανδρόν τε ἀγασθέντες οὔτε δέει οὔτε κατ’ ὀφέλειαν πρεσβεῦσαι παρ’ αὐτόν. καὶ τούτους φίλους τε ὀνομάσας καὶ ξυμμάχους ποιησάμενος ὀπίσω ἀπέπεμψε, τοσοῦτον ὑπείπων ὅτι ἀλαζόνες Κελτοὶ εἰσιν.”

**Aulo Gelio (siglo II d.C.)***Noctes Atticae* IX 13 10-13

“*Pugnae facta pausa est. Extemplo silentio facto cum uoce maxima conclamat, si quis secum depugnare uellet, uti prodiret. Nemo audebat propter magnitudinem atque inmanitatem facies. Deinde Gallus inridere coepit atque linguam exertare. Id subito perdolitum est cuidam Tito Manlio, summo genere gnato, tantum flagitium ciuitati adcidere, e tanto exercitu neminem prodire.*”

N.A. XV 22, 4-10

“*Cerua alba eximiae pulchritudinis et uiuacissimae celeritatis a Lusitano ei quodam dono data est. Hanc sibi oblatam diuinitus et instinctam Dianae numine conloqui secum monereque et docere, quae utilia factu essent, persuadere omnibus instituit ac, si quid durius uidebatur, quod imperandum militibus foret, a cerua sese monitum praedicabat. Id cum dixerat, uniuersi tamquam si deo libentes parebant. Ea cerua quodam die, cum incursio esset hostium nuntiata, festinatione ac tumultu consternata in fugam se prorupit atque in palude proxima delituit et postea requisita perisse creditast.*

Arat.

Phae. (Calderón, 1993: 87)

“[Las **Pléyades**] son igualmente débiles y oscuras, pero son célebres por dar vueltas tanto por la mañana como por la tarde, gracias a Zeus, que las hizo señalar el comienzo de verano y del invierno y la llegada de la labranza”

Arist.

H.A. (Pallí, 1992: 250)

“Y he aquí por qué: cuando hace buen tiempo en el momento del solsticio, se da el nombre de días de alción a los siete días que preceden y a los siete que siguen al **solsticio**, como lo dice también el poeta Simónides: ‘Cuando en pleno mes invernal Zeus produce catorce días de bonanza, entonces los habitantes de la tierra la llaman estación sin viento, alimento sagrado del alción abigarrado’. Estos días son serenos, cuando los vientos son del sur en el solsticio, después de haber soplado del norte en el tiempo de las **Pléyades**. Se dice que durante siete días el alción hace su nido y que durante los siete siguientes pone sus huevos y alimenta a sus pequeños. Pues bien, en nuestras regiones no siempre hay días de alción en el periodo del solsticio, pero en el mar de Sicilia ocurre casi siempre así”

Arr.

An. (Guzmán, 1982: 129 y s.)

“Se presentaron entonces ante Alejandro embajadores de todos los pueblos independientes que habitaban junto al Istro [Danubio] [...] también algunos celtas que estaban asentados en el golfo Jónico. Estos celtas eran de elevada estatura y muy preciados de si mismos. Todos dijeron que venían solícitos de la amistad de Alejandro [...]. Pregunto a los celtas que era lo que mas temían de las cosas humanas. La respuesta de los celtas le sorprendió. Respondieron que lo que mas temían era **que el cielo se desplomara sobre sus cabezas**. Otorgoles el nombre de amigos y los hizo sus aliados, despidiéndolos a su país y comentando reservadamente: ¡Cuan fanfarrones son estos celtas!”

Gell.

N.A. (López, 2009: 383)

“Al punto, una vez que se hizo **wel** silencio, a grandes voces grita que si hay alguien que quiera combatir con él, que se acerque. Nadie se atrevía nada más ver su corpulencia y la ferocidad de su rostro. A continuación, el galo comenzó a reirse y a sacar la lengua. Esto le dolió mucho a cierto Tito Manlio, de noble linaje, que se inflingiera tan gran desprecio a la ciudadanía y que nadie de entre un ejército tan numerosole hiciera frente”

(Marcos y Domínguez, 2006: 142 y s.)

“Un lusitano le regaló [a Sertorio] una cierva blanca extraordinariamente bella y veloz. Sertorio insistió en convencer a todos de que la cierva le había sido entregada por designio divino y que, amaestrada por la diosa Diana, hablaba con él para mostrarle lo que convenía hacer; y, cuando, tenía que dar a los soldados alguna orden que resultaba dura, proclamaba que la cierva se lo había inspirado. En cuanto decía esto, todos obedecían como si cumplieran la voluntad divina. Un día, al anunciarse una incursión de los enemigos, el alboroto y el tumulto subsiguientes asustaron a la cierva que escapó y buscó refugio en una laguna cercana.



*Neque multis diebus post inuentam esse ceruam Sertorio nuntiatur. Tum, qui nuntiauerat, iussit tacere ac, ne cui palam diceret, interminatus est praecepitque, ut eam postero die repente in eum locum, in quo ipse cum amicis esset, inmitteret.*

*Admissis deinde amicis postridie uisum sibi esse ait in quiete ceruam, quae perisset, ad se reuerti et, ut prius consuerat, quod opus esset facto, praedicere; tum seruo, quod imperauerat, significat, cerua emissa incubiculum Sertorii introrupit, clamor factus et orta admiratio est.*

*Eaque hominum barbarorum credulitas Sertorio in magnis rebus magno usui fuit. Memoriae proditum est ex his natonibus, quae cum Sertorio faciebant, cum multis proeliis superatus esset, neminem umquam ab eo descivisse, quamquam id genus hominum esset mobilissimum”*

### Braulio de Zaragoza, San (CA. 590-651)

*Vita Sancti Emiliani* [33] XXVI 3-10

*“Eodem igitur anno, quadragesimae diebus reuelatur ei etiam excidium Cantabriae; unde nuntio misso iubet ad diem festum paschae sentaum eius praesto esee. Ad praestitum conueniunt tempus. Narrat quod uiderat: scelera eorum, caedes, furta, incesta, uiolentias, caeteraque uitia increpat, penitentiam ut agant pro his omnibus praedicat, [...]”*

### César (siglo I a.C.)

*De Bello Gallico* I 51, 2

*“Harudes, Marcomanos, Tribocos, Vangiones, Nemetes, Sedusios, Suebos”*

*B.G. VI 17, 1*

*“Deorum maxime Mercurium colunt. huius sunt plurima simulacra, hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur.”*

*B.G. VI 17, 2-4*

*“post hunc Apollinem et Martem et Iovem et Minervam. de his eandem fere quam reliquae gentes habent opinionem: Apollinem morbos depellere, Minervam operum atque artificiorum initia tradere, Iovem imperium caelestium tenere, Martem bella regere. huic, cum proelio dimicare constituerunt, ea quae bello ceperint, plerumque devovent; cum superaverunt, animalia capta immolant reliquasque res in unum locum conferunt. multis in civitatibus harum rerum extructos tumulos locis consecratis conspici licet”*

*B.G. VI 18, 1*

*“Galli se omnes ab Dite patre prognatos praedicant idque ab druidibus proditum dicunt.”*

*Después de buscarla, fue dada por muerta. Pocos días después se le comunica a Sertorio que la cierva había sido encontrada. Sertorio ordenó entonces al mensajero que guardara silencio: le prohibió terminantemente decirse a nadie y le mandó que al día siguiente la introdujera de modo repentino en el lugar en que estaría el propio Sertorio con sus amigos.*

*Al día siguiente, después de reunir a los amigos, Sertorio les explicó que había tenido en sueños una visión, según la cual la cierva, que había muerto, volvería a él y que, como antes solía hacerlo, seguiría prediciéndole lo que convenía hacer. Hace entonces una señal al criado para que ejecute su orden: la cierva fue soltada e hizo su aparición en la estancia de Sertorio. Se produjo un clamor y gritos de admiración.*

*La credulidad de aquellos hombres bárbaros le fue muy útil a Sertorio en grandes empresas. Y, según cuenta la tradición de todos aquellos pueblos que trataron con Sertorio, aun después de haber sido derrotado en muchas batallas, ninguno lo abandonó, a pesar de que se trataba de gentes muy inestables.”*

### Braul.

*Vita*

(Vázquez de Parga, 1943: 34; traducción Moya-Maleno)

*En aquel mismo año [uno antes de la muerte de San Millán, 574] durante la Cuaresma, le fue revelada la caída y la ruina de Cantabria. Y enseguida, enviando un mensajero, manda que se encuentren con él el senatum de aquellas tierras el día de Pascua. Efectivamente, se reúnen en el tiempo convenido. Y les cuenta la nefasta visión que había tenido y les reprende sus sus crímenes, muertes, hurtos, incestos, violencias y todo tipo de vicios, y les recomienda que hayan penitencia [...]*

### Caes.

*B.G.*

(Caerols, 2002: 85)

*“los harudes, los marcómanos, los tribocos, los vangiones, los németes, los eudusios y los suevos”*

(Caerols, 2002: 214)

*“Reverencian sobre todo al dios **Mercurio**: sus estatuas son muy numerosas, lo consideran inventor de todas las artes y piensan que es el que guía en las rutas y en los viajes y el que más poder tiene en lo relativo a ganar dinero y comerciar.”*

(Caerols, 2002: 214)

*“Tras él, **Apolo**, **Marte**, **Júpiter** y **Minerva**. De estos tienen prácticamente la misma idea que los otros pueblos: que Apolo aleja las enfermedades, que Minerva enseña los fundamentos de los trabajos y oficios, que Júpiter manda en el cielo y Marte rige la guerra. A éste, una vez que han tomado la decisión de combatir, la mayoría de las veces le prometen lo que obtengan en la guerra. Cuando vencen, le **sacrifican** los seres vivos capturados y reúnen el resto de las cosas en un solo lugar. En muchos pueblos se pueden ver amontonamientos de estas cosas, levantados en espacios consagrados.”*

(Caerols, 2002: 215)

*“Todos los galos afirman que son descendientes de **Dis Pater**: dicen que esto es lo que cuentan las tradiciones de los druidas.”*

## B.G. VI 18, 2

“ob eam causam spatia omnis temporis non numero dierum, sed noctium finiunt; dies natales et mensum et annorum initia sic observant, ut noctem dies subsequatur.”

## B.G. VI 18, 3

“in reliquis vitae institutis hoc fere ab reliquis differunt, quod suos liberos, nisi cum adoleverunt ut munus militiae sustinere possint, palam ad se adire non patiuntur filiumque puerili aetate in publico in conspectu patris adsistere turpe ducunt.”

## B.G. VIII 46, 6

“his confectis rebus ad legiones in Belgium se recepit hibernavitque Nemetocennae”

## Cesáreo de Arlés, San (siglos V-VI d.C.)

## Sermones I 12

“[...] Sed et illud quis est qui non possit dicere, ut nullus ad arborem vota reddat, nullus auguria observet, nullus praecantatores adhibeat, nullus caraios vel divinos inquirat, nullus paganorum sacrilego more consideret qua die in itinere egrediatur, vel qua die ad domum propriam revertatur, quomodo non solum laicos, sed etiam, quod peius est, nonnullos religiosos timeo more sacrilego praeveniri?”

“[...] nulla mulier aliquas potiones ad aborsum accipiat, [...] christianae enim feminae sterilitas sola sit castitas?”

## Catulo (siglo I a.C.)

## Carmina XXXVII 17

“tu praeter omnes une de capillatis, cuniculosae Celtiberiae fili, Egnati, opaca quem bonum facit barba et dens Hibera defricatus urina.”

## Demóstenes (siglo IV a.C.)

## De Corona 228

“[...] ἀλλὰ δέον ποιεῖν αὐτοὺς τὸ περιδεδίπνον ὡς παρ’ οἰκισιότατῳ τῶν τετελευτηκότων, ὥσπερ τῶν ψυχῆς εἰσδυομένης, διὸ καὶ κατὰ τὰς ταφὰς τῶν τετελευτηκότων ἐνίοις ἐπιστολὰς γεγραμμένας τοῖς οἰκείοις τετελευτηκόσιν ἐμβάλλειν εἰς τὴν πυράν, ὡς τῶν τετελευτηκότων ἀναγνωσομένων ταύτας.”

## Diodoro Siculo (siglo I a.C.)

## Bibliotheca historica V 28, 6

“ἐνίσχυει γὰρ παρ’ αὐτοῖς ὁ Πυθαγόρου λόγος, ὅτι τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων ἀθανάτους εἶναι συμβέβηκε καὶ δι’ ἐτῶν ὀρισμένων πάλιν βιοῦν, εἰς ἕτερον σῶμα τῆς ψυχῆς εἰσδυομένης, διὸ καὶ κατὰ τὰς ταφὰς τῶν τετελευτηκότων ἐνίοις ἐπιστολὰς γεγραμμένας τοῖς οἰκείοις τετελευτηκόσιν ἐμβάλλειν εἰς τὴν πυράν, ὡς τῶν τετελευτηκότων ἀναγνωσομένων ταύτας.”

## B.H. V 29, 2-5

“ἐνιοὶ δ’ αὐτῶν ἐπὶ τοσοῦτο τοῦ θανάτου καταφρονοῦσιν, ὥστε γυμνοὺς καὶ περιεζωσμένους καταβαίνειν εἰς τὸν κίνδυνον [...] κατὰ δὲ τὰς παρατάξεις εἰώθασιν προάγειν τῆς παρατάξεως καὶ προκαλεῖσθαι τῶν ἀντιτεταγμένων τοὺς ἀρίστους εἰς μονομαχίαν, προανασειόντες τὰ ὅπλα καὶ καταπληττόμενοι τοὺς ἐναντίους.

(Caerols, 2002: 215)

“Por esta razón, determinan la duración de cualquier periodo según el número, no de sus días, sino de sus **noches**. Los aniversarios y los comienzos de meses y años los cuentan de forma que el día vaya detrás de la noche.”

(Caerols, 2002: 215)

“En las otras costumbres de su vida difieren de los demás sólo en esto: no toleran que sus hijos se les acerquen a la vista de todos en tanto no tengan edad suficiente para soportar el servicio militar, y consideran deshonoroso que un hijo, todavía **niño**, se presente en público estando delante su padre”

(Caerols, 2002: 329)

“Una vez concluidos estos asuntos, retorna junto a las legiones, en Bélgica, y pasa el invierno en **Nemetocena**”

Caes.  
Arel.

Serm.

(Delage, 1971: 246 y s.; traducción Moya-Maleno)

Y esto, también, que se ha de decir: que nadie **adore los árboles**; que nadie **observe los augurios**; que nadie se relacione con los **hechiceros**; que nadie pregunte a los **caraíos** [¿magos, vates, druidas?] y a los **adivinos**; que nadie preste atención de las sacrílegas costumbres paganas cuando se vaya de **viaje** ni cuando se regrese a casa, no sólo los laicos, sino también un cierto número de **clérigos**, todavía peor, ¿sucumbirán por culpa de costumbres sacrílegas?

[...]; que ninguna mujer tome poción para **abortar**; [...] Que la castidad sea la única causa de esterilidad de la mujer.

Catul.

Carm.

(Cuatrecasas, 1993: 200)

“¡Y especialmente tú, Egnacio, insigne ejemplar de todos **los melenudos**, hijo de Celtiberia, tierra de conejos, que sólo destacas por tu **espesa barba** y por tus **dientes, refregados con orines ibéricos!**”

Cor.

(Zesati, 2001: 79)

“[...] pero, tendiendo que hacer ellos el banquete fúnebre en casa del más allegado a los muertos, como en otras ocasiones suele hacerse, lo hicieron en mi casa.”

Diod.  
S.

B.H.

(Torres, 2004: 272)

“Entre ellos, en efecto, se ha impuesto la creencia de Pitágoras según la cual las almas de los hombres son **inmortales** y, después de un determinado número de años, vuelven a la vida, al penetrar el alma en otro cuerpo. Por ello, en los funerales de sus muertos, algunos lanzan a la pira las cartas que han escrito a sus parientes muertos, en la creencia de que los difuntos podrán leerlas.”

(Torres, 2004: 273)

“Algunos de ellos [galos] desprecian la muerte hasta tal punto que bajan a enfrentarse al peligro desnudos ciñéndose sólo con un cinto. [...]. En las formaciones en orden de batalla, tienen la costumbre de adelantarse saliendo de la formación y desafiar a los más valerosos enemigos a un **combate singular**, blandiendo sus armas para atemorizar al adversario.

ὅταν δὲ τις ὑπακούσῃ πρὸς τὴν μάχην, τὰς τε τῶν προγόνων ἀνδραγαθίας ἐξυμνοῦσι καὶ τὰς ἑαυτῶν ἀρετὰς προφέρονται, καὶ τὸν ἀντιταττόμενον ἐξονειδίζουσι καὶ ταπεινοῦσι καὶ τὸ σύνολον τὸ θάρσος τῆς ψυχῆς τοῖς λόγοις προφαيروῦνται.”

“τῶν δὲ πεσόντων πολεμίων τὰς κεφαλὰς ἀφαιροῦντες περιάπτουσι τοῖς αὐχέσι τῶν ἵππων· τὰ δὲ σκύλα τοῖς θεράπουσι παραδόντες ἡμαχμένον λαφυραγωγοῦσιν, ἐπιπαιανίζοντες καὶ ἄθοντες ὕμνον ἐπινίκιον, καὶ τὰ ἀκροθίνια αὐτὰ ταῖς οἰκίαις προσηλοῦσιν ὥσπερ οἱ ἐν κυνηγίῳις τισὶ κεχειρωμένοι τὰ θηρία. τῶν δ’ ἐπιφανεστάτων πολεμίων κεδρώσαντες τὰς κεφαλὰς ἐπιμελῶς τηροῦσιν ἐν λάρνακι,”

### B.H. V 34 1-3

“τοῖς δ’ ἦθεσι πρὸς μὲν τοὺς κακούργους καὶ πολεμίους ὑπάρχουσιν ὁμοί, πρὸς δὲ τοὺς ξένους ἐπεικεῖς καὶ φιλόφρονες. τοὺς γὰρ ἐπιδημῆσαντας ξένους ἅπαντες ἀξιούσι παρ’ αὐτοῖς ποιείσθαι τὰς καταλύσεις καὶ πρὸς ἀλλήλους ἀμιλλῶνται περὶ τῆς φιλοξενίας.”

“οἷς δ’ ἂν οἱ ξένοι συνακολουθήσωσι, τούτους ἐπαινοῦσι καὶ θεοφιλεῖς ἡγοῦνται. τροφαῖς δὲ χρῶνται κρέαςιν παντοδαποῖς καὶ θαψιλέσι καὶ οἶνομέλιτος πόματι, χορηγούσης τῆς χώρας τὸ μὲν μέλι παμπληθές, τὸν δ’ οἶνον παρὰ τῶν ἐπιπλεόντων ἐμπόρων ὠνούμενοι.”

“χαριέστατον δὲ τῶν πλησιοχώρων ἔθνων [αὐτοῖς] ἔστι τὸ τῶν Οὐακκαίων ὀνομαζομένων σύστημα· οὗτοι γὰρ καθ’ ἕκαστον ἔτος διαιρούμενοι τὴν χώραν γεωργοῦσι, καὶ τοὺς καρποὺς κοινοποιούμενοι μεταδιδόασιν ἕκαστῳ τὸ μέρος, καὶ τοῖς νοσφισαμένοις τι γεωργοῖς θάνατον τὸ πρόστιμον τεθείκασι.”

### B.H. V 34, 5

“ἐπιτηδεύουσι δὲ κατὰ μὲν τὴν εἰρήνην ὄρχησιν τινα κούφην καὶ περιέχουσιν πολλὴν εὐτονίαν σκελῶν, ἐν δὲ τοῖς πολέμοις, πρὸς ῥυθμὸν ἐμβαίνουνσι καὶ παιᾶνας ᾄδουσιν, ὅταν ἐπίωσι τοῖς ἀντιτεταγμένοις. ἴδιον δὲ τι παρὰ τοῖς Ἰβήρσι καὶ μάλιστα παρὰ τοῖς Λυσιτανοῖς ἐπιτηδεύεται.”

### B.H. XIII 57, 3

“ἡκρωτηρίαζον δὲ καὶ τοὺς νεκροὺς κατὰ τὸ πάτριον ἔθος, καὶ τινὲς μὲν χεῖρας ἀθρόας περιέφερον τοῖς σώμασι, τινὲς δὲ κεφαλὰς ἐπὶ τῶν γαίσεων καὶ τῶν σαυνίων ἀναπεύροντες ἔφερον.”

### Dionisio de Halicarnaso (siglo I a.C.)

#### Antiquitates Romanae XIV 9, 4

“[...] Ἀλλὰ μὴν οὐδ’ οἷς δεδίδονται τοὺς πολεμίους καὶ πρὶν εἰς χεῖρας ἔλθεῖν ἐκδειματοῦσιν, ὀρωδητέα ἡμῖν ἔστιν, ὥσπερ ἀπείροις πολέμου. τί γὰρ ἂν δυνήσονται δεινὸν ἐργάσασθαι τοὺς ὁμόσε χωροῦντας αἰ βαθεῖα κόμαι καὶ τὸ ἐν τοῖς ὅμμασιν αὐτῶν πικρὸν καὶ ὁ βλοσυρὸς τῆς ὄψεως χαρακτήρ αἶ τε δὴ πλημμελεῖς αὐτὰς σκιστήσεις καὶ τὰ διὰ κενῆς ἀνασείσματα τῶν ὅπλων καὶ οἱ πολλοὶ τῶν θυρεῶν κτύποι, καὶ ὅσα ἄλλα ὑπὸ βαρβάρου καὶ ἄφρονος ἀλαζονείας κατὰ τε μορφὰς καὶ φωνὰς ἐν ἀπειλαῖς πολεμίων σπαθᾶται,”

### Eliano (siglos II-III d.C.)

#### De natura animalium X 22

“Βακκαῖοι (γένος δὲ τοῦτο Ἑσπέριον) τῶν ἀποθηνησκόντων νόσφιν τοὺς νεκροὺς ὑβρίζοντες ὡς ἀνάνδρως καὶ μαλακῶς τεθνεώτων θάπτουσι πυρί, τοὺς δὲ ἐν πολέμῳ τὸν βίον καταστρέψαντας ὡς καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ ἀρετῆς μετεilhχότας γυψὶ προβάλλουσιν, ἱερὸν τὸ ζῶον εἶναι πεπιστευκότες.”

*Cuando uno acepta el reto, se ponen a celebrar con cantos la bravura de sus antepasados y proclaman su propio valor; mientras que injurian y humillan al adversario; en suma, tratan de despojarle de su ánimo con las palabras antes del combate.”*

“[los galos] Cortan las **cabezas** de los enemigos caídos y las cuelgan de los cuellos de sus caballos; confían a sus siervos las armas ensangrentadas de sus adversarios y las llevan como botín, entonando un pedán y cantando un himno de victoria; y **clavan estos trofeos** en sus casas, como hacen quienes han abatido una fiera en algunas cacerías. **Embalsaman** con aceite de cedro las cabezas de los enemigos más ilustres y las guardan cuidadosamente en urnas; [...]”

(Torres, 2004: 281 y s.)

*“En su conducta los celtíberos son crueles con los malhechores y los enemigos, pero moderados y humanos con los extranjeros. Así, a los extranjeros que llegan a su país todos les piden que se alojen en su casa y rivalizan entre ellos en hospitalidad; [...]”*

*“Como alimento [los celtíberos] consumen todo tipo de carne y en abundancia, y una bebida de vino y miel, puesto que la región les proporciona gran cantidad de miel, mientras que el vino lo compran a los comerciantes que arriban a sus costas.”*

*“Entre los pueblos vecinos [a los celtíberos], la organización más curiosa es la de los llamados váceos; cada año dividen la tierra entre ellos y la cultivan; consideran la cosecha **propiedad común** y entregan su parte a cada uno, y han establecido la pena de muerte para los agricultores que sustraen alguna cosa.”*

(Torres, 2004: 282)

*“[...] En tiempos de paz [los lusitanos] ejecutan una **danza rápida** que requiere una gran elasticidad de piernas; y en la guerra, cuando marchan contra las tropas que tienen enfrente, avanzan con un paso cadencioso y cantan **himnos de guerra**. Una práctica singular se da entre los iberos, y sobre todo entre los lusitanos.”*

(Torres, 2008: 140)

*“Siguiendo la costumbre de su pueblo [los iberos], algunos exhibían **ristras de manos** en torno a sus cuerpos y otros llevaban de un lado a otro **cabezas** [de los selinuntios] que habían empalado en la punta de sus lanzas y jabalinas.”*

### Dion. Hal.

#### A.R.

(Jiménez y Sánchez, 1988: 223)

*“[...] ¿Qué daño terrible podrían hacer; pues, a quines avanzan al ataque las espesas cabelleras, la fiera de sus ojos y la horrible apariencia de su aspecto [galos atacando la Península Italiana]? Y esos **brincos desacompañados**, el vano agitar de las armas, los numerosos **golpes de los escudos** y cuantas otras bravatas son tramadas por bárbara y necia fanfarronería en gestos y voces para amenazar a los enemigos.”*

### Elian.

#### De nat. anim.

(Díaz-Regañón, 1984: 61 y s.)

*“Los váceos (pueblo de Occidente) ultrajan a los cadáveres de los **mueritos por enfermedad**, ya que consideran que han muerto **cobarde** y afeminadamente, y los entregan al **fuego**; pero a los que han perdido la vida en la guerra, los consideran nobles, valientes y dotados de valor y, en consecuencia, los entregan a los **buitres** porque creen que estos son **animales sagrados**.”*



**Eligio, San (m. siglo VII d.C.)***Sermón* § 136 (San Paciano de Barcelona)*“Nemo in Kalendis Januarii nefanda et ridiculosa, vetulas, aut Cervolos, vel ioclicos faciat”***Estrabón (siglo I a.C.)***Geographica* III 3, 6

“ἐνίοις δὲ τῶν προσηκούντων τῷ Δουρίῳ ποταμῷ λακωνικῶς διαίειν φασίν, ἀλειπτηρίους χρωμένους δις καὶ πυρίαις ἐκ λίθων διαπύρων, ψυχρολουτροῦντας καὶ μονοτροφοῦντας καθαρείως καὶ λιτῶς.”

“θυτικοὶ δ’ εἰσὶ Λυσιτανοὶ τὰ τε σπλάγχνα ἐπιβλέπουσιν οὐκ ἐκτέμνοντες· προσεπιβλέπουσι δὲ καὶ ἄς ἐν τῇ πλευρᾷ φλέβας, καὶ ψιλαφῶντες δὲ τεκμαίρονται. σπλαγχνέονται δὲ καὶ δι’ ἀνθρώπων αἰχμαλώτων καλύπτοντες σάγους· εἴθ’ ὅταν πληγῇ τὰ σπλάγχνα ὑπὸ τοῦ ἱεροσκόπου, μαντεύονται πρῶτον ἐκ τοῦ πτώματος. τῶν δ’ ἁλόντων τὰς χεῖρας ἀποκόπτοντες τὰς δεξιὰς ἀνατιθέασιν.”

*Geog.* III 3, 7

“τελοῦσι δὲ καὶ ἀγῶνας γυμνικούς καὶ ὁπλιτικούς καὶ ἵππικούς, πυγμῇ καὶ δρόμῳ καὶ ἀκροβολισμῷ καὶ τῇ σπειρηδὸν μάχῃ.”

“καθήμενοι τε δειπνοῦσι περὶ τοὺς τοίχους καθέδρας οἰκοδομητὰς ἔχοντες, προκάθηνται δὲ καθ’ ἡλικίαν καὶ τιμὴν περιφορητὸν δὲ τὸ δειπνον. ξυλίνοις δὲ ἀγγείοις χρώνται, καθάπερ καὶ οἱ Κελτοί. καὶ παρὰ πότον ὀρχοῦνται πρὸς αὐλὸν καὶ σάλπιγγα χορεύοντες, ἀλλὰ καὶ ἀναλλόμενοι καὶ ὀκλαζόντες· ἐν Βασστητανίᾳ δὲ καὶ γυναῖκες ἀναμῖξ ἀνδράσιν ἀντίλαμβανόμεναι τῶν χειρῶν.”

“τοὺς δὲ θανατουμένους καταπετροῦσι, τοὺς δὲ πατραλοίας ἔξω τῶν ὕρων καταλεύουσι. γαμοῦσι δ’ ὥσπερ οἱ Ἕλληνες. τοὺς δὲ ἀρρώστους, ὥσπερ οἱ Ἀσσύριοι τὸ παλαιόν, προτιθέασιν εἰς τὰς ὁδοὺς τοῖς πεπειραμένοις τοῦ πάθους ὑποθήκης χάριν.”

*Geog.* III 4, 16

“τῶν ἐκτὸς ἢ μὲν παρωκεανῆτις ἢ πρόσβορος ἀμοιρεῖ διὰ τὰ ψύχη, ἢ δ’ ἄλλη τὸ πλέον διὰ τὴν ὀλιγορίαν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὸ μὴ πρὸς διαγωγὴν ἀλλὰ μᾶλλον πρὸς ἀνάγκην καὶ ὀρμὴν θηριώδη μετὰ ἔθους φαύλου ζῆν.”

“εἰ μὴ τις οἶεται πρὸς διαγωγὴν ζῆν τοὺς οὐρῳ λουμένους ἐν δεξαμεναῖς παλαιουμένῳ, καὶ τοὺς ὀδόντας σμηχομένους καὶ αὐτοὺς καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν, καθάπερ τοὺς Καντάβρους φασὶ καὶ τοὺς ὁμόρους αὐτοῖς. καὶ τοῦτο τε καὶ τὸ χαμυνεῖν κοινόν ἐστί τοῖς Ἰβηρσι πρὸς τοὺς Κελτούς.”

“ἐνίοι δὲ τοὺς Καλλαϊκούς ἀθεοὺς φασί, τοὺς δὲ Κελτίβηρας καὶ τοὺς προσβόρους τῶν ὁμόρων αὐτοῖς ἀνώνυμῳ τινὶ θεῷ [θύειν] ταῖς πανσελήνοις νύκτωρ πρὸ τῶν πυλῶν, πανοικίους τε χορεύειν καὶ παννυχίζειν.”

*Geog.* III 4, 18

“Οὐκ ἴδιον δὲ τῶν Ἰβήρων οὐδὲ τοῦτο σύνδυο ἔφ’ ἵππων κομίζεσθαι, κατὰ δὲ τὰς μάχας τὸν ἕτερον πεζὸν ἀγωνίζεσθαι.”

“τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα τῶν ἡθῶν ἀγριότητος τινος παραδείγματ’ τὰ δὲ τοιαῦτα ἤττον μὲν ἕως πολιτικά, οὐ θηριώδη δέ, οἷον τὸ παρὰ τοῖς Καντάβροις τοὺς ἀνδρας διδόναι ταῖς γυναῖξιν προῖκα [καὶ] τὸ τὰς θυγατέρας κληρονόμους ἀπολείπεσθαι τοὺς τε ἀδελφοὺς ὑπὸ τούτων ἐκδίδεσθαι γυναῖξιν· ἔχει γάρ τινα γυναικοκρατίαν· τοῦτο δ’ οὐ πάνυ πολιτικόν.”

**Elig.**

(Flórez, 1859: 87; traducción Moya-Maleno)

Que nadie haga diversiones infames y ridículas, arcaicas, ni los ciervos, en las kalendas de enero

**Str.***Geog.*

(Meana y Piñero, 1992: 84)

“Se dice que algunos de los que habitan en las inmediaciones del río Durio siguen un modo de vida lacónico, que utilizan dos veces al día los alipterios, toman **baños del vapor** que se desprende de piedras candentes, se bañan en agua fría y hacen una sola comida al día, con limpieza y sobriedad.”

“Los lusitanos son dados a los **sacrificios** y examinan las entrañas sin separarlas del cuerpo; se fijan además en las venas del costado y adivinan palpando. Hacen también **predicciones** por las entrañas de los cautivos de guerra, a los que cubren con sayos. Luego, cuando son heridos por el arúspice en las entrañas, adivinan en primer lugar por la forma en que caen. **Cortan las manos** de los prisioneros y consagran las diestras”

(Meana y Piñero, 1992: 85 y s.)

“[los montañeses del Norte] Realizan también **competiciones** gimnásticas, de hoplitas e hípcas, con pugilato, carrera, escaramuza y combate en formación”

“Comen sentados en bancos contruidos contra el muro y se sientan en orden a la edad y el rango. Los manjares se pasan en círculo, y a la hora de la bebida **danzan** en corro al son de flauta y trompeta, pero también dando saltos y agachándose, y en Bastetania danzan también las mujeres junto a con los hombres cogiéndose de las manos”

“A los **condenados** a muerte los despeñan y a los parricidas los lapidan más allá de las montañas o de los ríos. Se **casan** igual que los griegos. A los **enfermos**, como antiguamente los egipcios, los exponen en los caminos para que los que la han pasado les den consejos sobre su enfermedad”

(Meana y Piñero, 1992: 107 y s.)

“Sin embargo el litoral oceánico del Norte se ve privado de esto a causa del frío, y el resto más que nada por la negligencia de sus gentes y por vivir no según un ritmo ordenado sino más bien según una necesidad y un impulso salvajes, con **costumbres envilecidas**,”

“a no ser que se piense que viven ordenadamente los que se lavan y se limpian los dientes, tanto ellos como sus mujeres, con **orines envejecidos** en cisternas, como dicen de los cántabros y de sus vecinos. Esto y el dormir en el suelo es común a iberos y celtas.”

“Algunos dicen que los calaicos no tiene dioses, y que los celtíberos y sus vecinos del norte hacen **sacrificios** a un **dios innominado**, de noche en los **plenilunios**, **ante las puertas**, y que con toda la familia **danzan** y velan hasta el amanecer.”

(Meana y Piñero, 1992: 110 y s.)

“No es exclusivo de los iberos el ir **de dos en dos a caballo** y que en las batallas uno de ellos luche a pie [...]”

“[...] Cosas como ésta podrían, pues servir como ejemplos de cierta rudeza en las costumbres; pero otras, quizás poco civilizadas, no son sin embargo salvajes, como el hecho de que entre los cántabros **los maridos entreguen dotes a sus mujeres**, que sean las hijas las que queden como herederas y que los hermanos sean entregados por ellas a sus esposas; porque poseen una especie de ginecocracia,

#### Geog. IV 4, 5

“πρόσεστι δὲ τῇ ἀνοίᾳ καὶ τὸ βάρβαρον καὶ τὸ ἔκφυλον, ὃ τοῖς προσβόρροις ἔθνεσι παρακολουθεῖ πλεῖστον, τὸ ἀπὸ τῆς μάχης ἀπιόντας τὰς κεφαλὰς τῶν πολεμίων ἐξάπτειν ἐκ τῶν ἀυχένων τῶν ἵππων, κομίσαντας δὲ πρὸς πατταλέειν τοῖς προφυλαίοις. [...] καὶ τούτων δ’ ἔπαυσαν αὐτοὺς Ῥωμαῖοι καὶ τῶν κατὰ τὰς θυσίας καὶ μαντείας ὑπεναντίων τοῖς παρ’ ἡμῖν νομίμοις.”

“ἔθνον δὲ οὐκ ἄνευ δρυϊδῶν. καὶ ἄλλα δὲ ἀνθρωποθυσιῶν εἶδη λέγεται· καὶ γὰρ κατετόξευόν τινας καὶ ἀνεσταύρουν ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ κατασκευάσαντες κολοσσὸν χόρτου καὶ ξύλων, ἐμβαλόντες εἰς τοῦτον βοσκήματα καὶ θηρία παντοῖα καὶ ἀνθρώπους, ὥλοκαύτουν.”

#### Geog. IV 4, 6

“[...] προκειμένην τῆς ἐκβολῆς τοῦ Λίγηρος ποταμοῦ· οἰκεῖν δὲ ταύτην τὰς τῶν Σαμνιτῶν γυναῖκες, Διονύσῳ κατεχομένας καὶ ἱλασκομένας τὸν θεὸν τοῦτον τελεταῖς τε καὶ ἄλλαις ἱεροποιαῖς ἐξηλαγμέναις. [...] ἥς δ’ ἂν ἐκπέσῃ τὸ φορτίον, διασπᾶσθαι ταύτην ὑπὸ τῶν ἄλλων· φερούσας δὲ τὰ μέρη περὶ τὸ ἱερὸν μετ’ εὐασμοῦ μὴ παύεσθαι πρότερον, πρὶν παύσωνται τῆς λύττης.”

“τοὺς οὖν περὶ τινων ἀμφισβητοῦντας, ἀφικομένους δεῦρο ἐφ’ ὑψηλοῦ τόπου σάνιδα θέντας ἐπιβάλλειν ψαιστά, ἐκότερον χωρὶς· τοὺς δ’ ὄρνεις ἐπιπάντας τὰ μὲν ἐσθίειν τὰ δὲ σκορπίζειν· οὗ δ’ ἂν σκορπισθῇ τὰ ψαιστά, ἐκείνων νικᾶν.”

“Ἐφορος δὲ ὑπερβάλλουσιν τε τῷ μεγέθει λέγει τὴν Κελτικὴν, ὥστε ἥσπερ νῦν Ἰβηρίας καλοῦμεν ἐκείνοις τὰ πλεῖστα προσνέμειν μέχρι Γαδεΐρων, [...]”

#### Geog. XII 5, 1

“τούτων δ’ ἐστὶν ἔθνη τρία, δύο μὲν τῶν ἡγεμόνων ἐπώνυμα, Τροκμοὶ καὶ Τολιστοβῶγιοι, τὸ τρίτον δ’ ἀπὸ τοῦ ἐν Κελτικῇ ἔθνους Τεκτόσαγες. κατέσχον δὲ τὴν χώραν ταύτην οἱ Γαλάται πλανηθέντες πολὺν χρόνον καὶ καταδραμόντες τὴν ὑπὸ τοῖς Ἀτταλικοῖς βασιλεῦσι χώραν καὶ τοῖς Βιθυνοῖς, ἕως παρ’ ἐκόντων ἔλαβον τὴν νῦν Γαλατίαν καὶ Γαλλογραικίαν λεγομένην. ἀρχηγὸς δὲ δοκεῖ μάλιστα τῆς περαιώσεως τῆς εἰς τὴν Ἀσίαν γενέσθαι Λεοννόριος. τριῶν δὲ ὄντων ἔθνων ὁμογλώττων καὶ κατ’ ἄλλο οὐδὲν ἐξηλαγμένους, ἕκαστον διελόντες εἰς τέτταρας μερίδας τετραρχίαν ἐκάστην ἐκάλεσαν, τετράρχην ἔχουσιν ἴδιον καὶ δικαστὴν ἓνα καὶ στρατοφύλακα ἓνα ὑπὸ τῷ τετράρχῃ τεταγμένους, ὑποστρατοφύλακας δὲ δύο. ἡ δὲ τῶν δώδεκα τετραρχῶν βουλὴ ἄνδρες ἦσαν τριακόσιοι, συνήγοντο δὲ εἰς τὸν καλούμενον Δρυνέμετον. τὰ μὲν οὖν φονικὰ ἡ βουλὴ ἔκρινε, τὰ δὲ ἄλλα οἱ τετράρχαι καὶ οἱ δικασταί. πάσαι μὲν οὖν ἦν τοιαύτη τις ἡ διάταξις, καθ’ ἡμᾶς δὲ εἰς τρεῖς, εἴτε· εἰς δύο ἡγεμόνας, εἴτε εἰς ἓνα ἦκεν ἡ δυναστεία, εἰς Δηϊόταρον, εἴτα ἐκείνων διεδέξατο Ἀμύντας· νῦν δ’ ἔχουσι Ῥωμαῖοι καὶ ταύτην καὶ τὴν ὑπὸ τῷ Ἀμύντῃ γενομένην πᾶσαν εἰς μίαν συναγαγόντες ἐπαρχίαν.”

y esto no es del todo civilizado”

(Meana y Piñero, 1992: 181 y s.)

“Hay que añadir además a su irreflexión la barbarie y el salvajismo [de los galos] que suele ser connatural a los pueblos del Norte, como por ejemplo la costumbre de colgar, al volver de la batalla, las **cabezas de los enemigos** de las colas de los caballos, para llevárselas y clavarlas ante las puertas de sus templos [...] Los romanos les hicieron terminar con esas prácticas, y con las referentes a los sacrificios y a la adivinación que eran contrarias a nuestros usos.”

“[los galos] Golpeaban, por ejemplo, en la espalda con una espada a un hombre elegido ritualmente como víctima y practicaban la **adivinación** a partir de sus convulsiones. No sacrificaban, sin embargo, sin la presencia de un druida. He oído hablar también de otras formas de sacrificios humanos, como por ejemplo la práctica de matar a flechazos de algunos, o la de crucificarlos en los templos, o la de fabricar un enorme muñeco de paja y madera en el que metían algunas cabezas de ganado, bichos de todo tipo, y hombres, y hacer con él un holocausto”

(Meana y Piñero, 1992: 182 y s.)

“[...] situada frente a la desembocadura del Liger, en la que habitan las mujeres de los samnitas, poseídas por Dioniso y dedicadas a aplacarlo con ritos místicos y con otras ceremonias sagadas. [...] Y si alguna se le cae el fardo las demás la despedazan y, con los trozos, **giran en torno** al santuario gritando el evohé, sin pararse hasta que dejan de estar en trance.”

“Cuando surge entre algunos una **controversia** suben allí [puerto de los Dos Cuervos], a un lugar elevado, y ponen una losa sobre la que esparcen, cada uno en un extremo, trozos de torta. Los pájaros [dos cuervos especiales según Artemidoro] descienden y comen los de un lado y dispersan los del otro. Gana aquel cuyos trozos de torta son dispersados”

“Eforo exagera tanto en el tamaño de la **Céltica** que engloba en ella la mayor parte de lo que hoy llamamos Iberia, hasta Gadir”

(De Hoz, 2003: 277 y s.)

“[Los Gálatas] *Estre pueblo está formado por tres tribus, dos llevan los nombres de sus gobernantes, la de los trocmos y la de los tolisobogios, y la tercera recibe el el nombre de la tribu de los tectosages en Céltica. Los gálatas ocuparon este país después de haber estado errando mucho tiempo y haber saqueado los territorios sometidos por los reyes atálidas y bitinios, hasta que recibieron por ofrecimiento voluntario el país actualmente llamado Galatia o Galogrecia. Parece haber sido Leonorio principalmente el jefe con el que cruzaron Asia. A cada una de las tribus, que hablaban la misma lengua y no se diferenciaban en nada unas de otras, las dividieron en cuatro partes y llamaron a cada parte una tetarquía. Cada tetarquía tenía su propio tetrarca, un juez, un jefe del ejército a las órdenes del tetrarca y dos subjeses del ejército. El Consejo de los doce tetrarcas estaba formado por trescientos hombres que se reunían en el llamado Drynemetos. Los casos de asesinato los juzgaba el Consejo, el resto de los tetrarcas y los jueces. Ésta era la organización antiguamente, pero en nuestra época el poder pasó a manos de tres, luego de dos y después de un solo soberano, Deyótaro, a quien luego sucedió Amintas. Actualmente, ocupan los romanos este país junto con el territorio con el que se hizo Amintas, y han hecho de todo ello una sola provincia.*”

## Floro (siglos I-II d.C.)

*Epítome de la Historia de Tito Livio* I 33, 13-14

“Sed tota certaminum moles cum Lusitanis fuit et Numantinis. nec inmerito: quippe solis gentium Hispaniae duces contigerunt. fuisset et cum omnibus Celtiberis, nisi dux illius motus initio belli vi oppressus esset, summus vir astu et audacia, si processisset, Olyndicus, qui hastam argenteam quatiens quasi caelo missam vaticinanti similis omnium in se mentes converterat.”

*Ep.* II 33, 50

“postquam extrema barbari vident, certatim igne ferro inter epulas venenoque, quod ibi volgo ex arboribus taxeis exprimitur, praece pere mortem [...]”

## Frontino (siglo I d.C.)

*Strategemata* I 11, 13

“Q. Sertorius, cum barbaro et rationis indocili milite uteretur, cervam candidam insignis formae per Lusitaniam ducebat et ab ea se, quae agenda aut vitanda essent, praenoscere asseverabat, ut barbari ad omnia tamquam divinitus imperata oboedirent. [Hoc genere strategematon non tantum ea parte utendum est, qua imperitos existimabimus esse, apud quos his utemur, sed multo magis ea, qua talia erunt, quae excogitabuntur, ut a diis monstrata credantur]”

*De Agrorum Qualitate*, 1-2

“Ager est mensura comprehensus, cuius modus uni uersus ciuitati est adsignatus, sicut in Lusitania Salma<n>ticensibus aut Hispania citeriore Pala<n>tinis et in compluribus prouinciis tributarium solum per uniuersitatem populis est definitum. eadem ratione et priuatorum agrorum mensurae aguntur. Hunc agrum multis lacis mensores, quamuis extremum mensura comprehenderint, in formam in modum limitati condiderunt”

*De Controversiis*, VII 23-8.6

“De locis relictis et extraclulis ontroversia est in agris adsignatis. relictis autem loca sunt, quae siue locorum iniquitate siue arbitrio conditoris [relictis] limites non acceperunt. haec sunt iuris subsiciuorum. extraclusa loca sunt aequae iuris subsiciuorum, quae ultra limites et <in>tra finitimam lineam erint; finitima autem linea aut mensuralis est aut aliqua obseruatione aut terminorum ordine seruatur. multis enim locis adsignationi agrorum inmanitas superfuit, sicut in Lusitania finibus Augustinorum.”

## Fuero Viejo de Castilla

*Fuero Viejo de Castilla*, IV 1, 10 (siglo XIV)

*Ep.*

(Hinojo y Moreno, 2000: 196 y s.)

“Pero todo el peso de la lucha recayó en lusitanos y numantinos, no sin razón, pues fueron los únicos de los pueblos del territorio hispánico en poseer **caudillos**. Habría recaído también en la totalidad de los celtíberos de no haber sido muerto al comienzo de la guerra el cabecilla de la sublevación, **Olindico**, hombre extraordinariamente destacado por su astucia y osadía –si hubiese tenido éxito–, que, a modo de un profeta, blandiendo una **lanza argéntea** como si hubiese sido enviada del cielo, había seducido las mentes de todos. [...]”

(Hinojo y Moreno, 2000: 337)

“cuando los bárbaros [cántabros] advirtieron su fin, anticiparon su muerte, mientras celebraban un **banquete**, por el fuego y la espada y el veneno que allí se extrae habitualmente de los **árboles del jeo** [...]”

*Fron.*

*Str.*

(Brennet, Herschel y McElwain, 1969: 77; traducción Moya-Maleno)

Quinto Sertorio, empleando tropas bárbaras que no atendían a la razón, llevaba a través de Lusitania una hermosa **cierva blanca**, y manifestaba que desde que la conocía el sabía de antemano qué hacer y qué evitar. Su objetivo era inducir a los bárbaros a obedecer todas sus órdenes como si se las inspirara la divinidad. Este tipo de estrategia es utilizada no sólo casos cuando los objetos de su aplicación son simples, todavía más cuando puede pensarse que el ardid está inspirado por la **divinidad**.

*Agr.*

(P. Resina, en Mangas y Myro, 2003: 324)

“Es objetos sólo de **medición externa** el campo cuya extensión se encuentra asignada en bloque a una ciudad, como en Lusitania a los salmantinos o en Hispania Citerior a los palentinos, y en muchas provincias donde el suelo tributario se deslindó globalmente para las poblaciones. Con este mismo procedimiento se realiza también la medición en los campos privados. Este campo en muchas ocasiones los agrimensores, aunque hubieran medido sólo su contorno, lo representaron en el plano catastral al modo del limitado.”

*Contr.*

(P. Resina, en Mangas y Myro, 2003: 324)

“La controversia por los lugares abandonados y excluidos se da en los campos asignados. **Lugares abandonados** son aquellos que, bien por la aspereza de los lugares o por arbitrio del fundador, no recibieron límites. Estos vienen regulados por el derecho de los remanente. **Lugares excluidos** son aquellos que, regulados igualmente por el derecho de los remanentes, se encuentran situados más allá de los límites y dentro de la línea deslindante; a su vez la línea deslindante o es mensural, o se establece por alguna observación u ordenación de los mojones. En muchos lugares, pues, una gran extensión de terreno sobró de la asignación, como en el territorio de los emeritenses, en la Lusitania”

*Fuer.  
Viej.  
Cast.*

(Jordan de Asso y Manuel, 1771: 106)

“X. Esto es Fuero de Castiella: Que todo devisero puede comprar en la viella de behetria, quanto podier del labrador, fueras ende sacada un solar que aya cabnadas de casa e sua era, e suo muraldal, e suo guerto; que esto non le puede comprar, nin el labrador non gelo puede vender”



Fuer. Viej. Cast. V 5, 2 (siglo XIV)

(Jordan de Asso y Manuel, 1771: 137 y s.)

“II. Esto es Fuero de Castiella : Que si alguna manceba en cauellos [soltera] se casa o se va con algund ome , si non fuer con placer de suo padre , o de sua madre, si lo ouier, o con placer de suos ermanos, si los ouier, o con placer de suos parientes los mas cercanos , deve ser deseredada, e puedela deseredar el ermano mayor, si ermanos ouier; e si ella fuer en tiempo de casar, e non ouier padre, o madre, e suos ermanos, o suos parientes non la quisieren casar por amor de eredar lo suo , deve ella mostrarlo en tres Viellas, o en mas, como es en tiempo de casar; e suos ermanos, e suos parientes non la quieren casar por amor de eredar lo suo, e de que lo ouier querellado e mostrado ansi como es derecho , e despues casare, non deve ser deseredada por derecho.”

**Gelasio I, papa (f. siglo V)**

Littera 12

“Proinde si vel ad hoc ipsum aliquid hoc valerte, hoc intermisso non morbus acciderit, contra quem Lupercalia reperta non sunt, sed feminae nequaquam generare debuerant, pro quarum fecunditate concinuntur inventa.”

L.

(Pomarès, 1959: 170-173; traducción Moya-Maleno)

Si esto es así, al menos para este propósito, el culto tendría alguna eficacia, después de su finalización la enfermedad no se habría vuelto a producir, contra las que las Lupercalia no fueron encontrados, pero por contra las mujeres no encuentran manera de concebir, ya que es por su fecundidad por lo que se cree su invención.

**Giraldo de Cambria**

Gir.  
Cam.

Topographia Hibernica III 102

Top.  
Hib.

(Schröder, 1927: 310; O'Meara, 1982: 109 y s.; Le Roux y Guyonvarc'h, 1995: 66 y s.; traducción Moya-Maleno)

“Sunt et quaedam, quae, nisi materiae cursus expeteret, pudor reticenda persuaderet. Turpis enim rei gestae narratio, quanquam praeferat artem, devenustare tamen videri artificem, Verum tamen, quoniam historiae severitas nec veritati parcere novit nec verecundiae, circumcises labiis res inhonesta poterit venusta verborum vernulitate depromi.

Est igitur in boreali et ulteriori Ultoniae parte, scilicet apud Kenelcunnil, gens quaedam, quae barbaro nimis et abominabili ritu sic sibi regem creare solet. Collecto in unum universo terrae illius populo, in medium producit jumentum candidum. Ad quod sublimandus ille non in principem sed in beluam, non in regem sed exlegem, coram omnibus bestialiter accedens non minus impudenter quam imprudenter se quoque bestiam profitetur. Et statim jumento interfecto, et frustatim in aqua de cocto, in eadem aqua balneum ei paratur. Cui insidens, de carnibus illis sibi allatis, circumstante populo suo et convescente, comedit ipse. De jure quoque quo lavatur, non vase aliquo, non manu, sed ore tantum circumquaque haurit et bibit. Quibus ita rite, non recte completes, regnum illius et dominium est confirmatum.”

Hay algunas cosas que, si las exigencias del discurso no lo exigen, la vergüenza desaprobatoria que fuera descrito. Pero la austera disciplina de la historia no escatima ni la verdad ni la modestia. Hay en la parte Norte y más alejada del Ulster, denominada Kenelcunnill [Tyrconnell], cierto pueblo que está acostumbrado a consagrar a su rey con un rito totalmente descabellado y abominable. Cuando todo el pueblo de esa tierra se ha reunido en un solo lugar, es llevada una yegua blanca al centro de la asamblea. El que va a ser investido, no como un jefe sino como una bestia, no como un rey sino como un proscrito, abraza al animal antes de todo, presumiendo de ser él mismo una bestia también. La yegua es matada inmediatamente a continuación, se descuartiza y se cuece en agua. Después, se prepara un baño para el hombre en la misma agua. Se sienta en el baño rodeado de todo su pueblo, y todos, él y ellos, comen la carne de la yegua que les ha sido llevada. Él engulle y bebe del caldo en el que se baña, no en un vaso cualquiera o usando su mano, sino sumergiendo su boca a su alrededor. Cuando este torcido rito ha finalizado, su reinado y el dominio ha sido confirmado.

**Gregorio I - San Gregorio Magno (601)**

Greg.  
Mg.

Beda Hist. Eccl. I 30 (siglos VII-VIII)

(Spitzbart, 1997: 110-112; Maldonado, 2003: 32)

“[...] quid diu mecum de causa Anglorum cogitans tractavi; uidelicet, quia fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa, quae in eis sunt, idola destruantur; aqua benedicta fiat, in eidem fanis aspergatur; altaria construantur; reliquiae ponantur. Quia, sin fana eadem bene constructa sunt, necesse est, ut a cultu daemonum in obsequio ueri Dei debeant commuati, ut dum gens ipsa eadem fana sua non uidet destruit, de corde errorem deponat, et Deum uerum cognoscens ac adorans, ad loca, quae consuevit, familiaris concurrat.

“[...] he reflexionado mucho acerca de los anglos. Decididamente, **no se deben destruir los templos de los pueblos, sino únicamente los ídolos que se encuentran en su interior; se bendecirá agua, y con ella rociense los templos. Se construirán altares y depositense reliquias en ellos.**

Estos templos tan bien contruidos deben pasar del culto de los espíritus malos al culto del Dios verdadero. Cuando el pueblo vea que sus templos no son destruidos, se volverá con alegría al conocimiento y adoración del verdadero Dios en los lugares que le son familiares.

*Et quia boues solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua sollemnitas inmutari: ut die dedicationis vel natalicii sanctorum martyrum, quorum illic reliquiae ponuntur, tabernacula sibi circa easdem ecclesias, quae ex fanis commutatae sunt, de ramis arborum faciant, et religiosi conuiuiis sollemnitate celebrent, nec diabolus iam animalia immolent, et ad laudem Dei in esu suo animalia occidant, et donatori omnium de satietate sua gratias referant, ut, dum eis aliqua exterius gaudia reseruantur, ad interiora gaudia consentire facilius ualeant.”*

## Hesiodo

### Opera et dies 574-581

“φεύγειν δὲ σκιερούς θώκους καὶ ἐπ’ ἡρά κοῖτον ὥρῃ ἐν ἀμῆτῳ, ὅτε τ’ ἡλῖος χροὰ ἀρᾷ τῇ τημοῦτος σπεύδειν καὶ οἴκαδε καρπὸν ἀγινεῖν ὁρθροῦ ἀνιστάμενος, ἵνα τοι βίος ἄρκιος εἴη. ἥως γὰρ [τ’] ἔργοιο τρίτην ἀπομείρεται αἶσαν, ἥως τοι προφέρει μὲν ὁδοῦ, προφέρει δὲ καὶ ἔργου, ἥως, ἥ τε φανεῖσα πολέας ἐπέβησε κελεύθου ἀνθρώπους πολλοῖσι τ’ ἐπὶ ζυγὰ βοῦσι τίθησιν.”

### Hidacio (siglo V d.C.)

#### Chronicon 439-445

“Sueui sub Hermerico rege medias partes Gallaeciae depraedantes per plebem, qua castella tutiora retinebat, acta sourum partim caede, partim captiuitate pacem quam ruperant familiarum quae tenebantur redhibitione restaurant”

### Homero (siglo VIII a.C.)

#### Iliada XXIII 644-649

“νῦν αὖτε νεώτεροι ἀντιοώντων ἔργων τοιούτων” ἐμὲ δὲ χρὴ γῆραϊ λυγρῷ πείθεσθαι, τότε δ’ αὖτε μετέπρεπον ἡρώεσσιν. [...] τοῦτο δ’ ἐγὼ πρόφρων δέχομαι, χαίρει δέ μοι ἥτορ, ὥς μευ αἰεὶ μέμνησαι ἐνῆρος, οὐδέ σε λήθω, τιμῆς ἧς τέ μ’ εἴοικε τετιμῆσθαι μετ’ Ἀχαιοῖς.”

### Horacio (siglo I a.C.)

#### Odas III 4, 33-34

“[...] visam Britannos hospitibus ferus et laetum equino sanguine Concanum, [...]”

### Isidoro de Sevilla, San (siglo VI)

#### Etimologías V 3, 2-3

“ [...] Mos autem est vetustae probata consuetudo, sive lex non scripta”

“Mos autem longa consuetudo est de moribus tracta tantundem. Consuetudo autem est jus quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur cum déficit lex: nec differt scriptura an ratione consistat, quando et legem rano commendat”

#### Etym. XV 2, 15

“Compita sunt, ubi usus est **conventus** fieri **rusticorum**, et dicti compita, quia multa loca in agris eodem competunt, et quo conuenitur a rusticis”

#### Etym. XV 4, 7

“[...] Sed et locus designatus ad orientem a contemplatione templum dicebatur. Cuius partes quattuor erant: antica ad ortum, postica ad occasum, sinistra ad septentrionem, dextra ad meridiem spectans. Vnde et quando templum construebant, orientem spectabant

Y puesto que se solían sacrificar muchos bueyes a los espíritus malos, es necesario conservar, modificada, esta costumbre también, haciendo un convite, un banquete, con mesas y ramas de árbol puestas alrededor de las iglesias, que antes eran templos, el día de la consagración de las la iglesia misma o de la fiesta de los santos mártires cuyas reliquias se hallan colocadas en los tabernáculos.

No se inmolen ya animales al mal espíritu, pero mátense y cómanse en alabanza de Dios, dando gracias así a quien todo lo ha creado, trocando de ese modo los placeres materiales en espirituales”

## Hes.

### Op.

(Pérez y Martínez, 2006: 93)

“No te sientes en la sombra y deja la cama temprano en época de siega, cuando el sol reseca la piel. Justamente entonces, levantándote de madrugada, trae a casa el fruto para que tengas bastante sustento; pues el alba hace la tercera parte del trabajo, el alba aligera la faena, el alba, que, al despuntar, pone en camino a muchos hombres y coloca el yugo a muchos bueyes”

## Hid.

### Chron.

(Campos, 1984: 75)

“Los suevos devastando en tiempo de Hermerico las zonas medias de Gallaecia por medio de **la plebe que conservaba los castillos más seguros**, muerta por un lado parte de los suyos, prisionera otra parte, restauran la paz que habían roto, con la devolución de las familias que tenían.”

## Hom.

### Il.

(Crespo, 1996: 575)

«Es menester que yo a la luctuosa vejez obedezca; pero antaño yo destacaba entre los héroes [...] Mi corazón se alegra de ver cómo te acuerdas siempre del honor que se me debe, y no olvidas la honra que me corresponde recibir entre los aqueos».

## Hor.

### O.

(Fernández-Galiano y Cristóbal, 2004: 247)

“[...] A los Birtanos inhospitalarios, al **Cóncano que sangre equina bebe** [...]”

## Isid.

### Etym.

(Lawson, 1989: 46 y s.; Oroz y Marcos, 1995: I, 551)

“**Costumbre** es una práctica avalada por la antigüedad; es decir, viene a ser una ley no escrita”

“Por lo tanto, la costumbre es una especie de derecho instituido por la práctica y utilizado como ley cuando ésta no existe. Y no importa que una norma tenga su base en la escritura o sólo en la razón ya que la razón es lo que avala a cualquier ley”

(Oroz y Marcos, 1995: II, 229)

“Compita (encrucijadas) son los lugares en que los campesinos acostumbra celebrar sus **reuniones**; y se llaman compita muchos lugares que, en medio de los campos, van a desembocar (competere) a un mismo punto.”

(Oroz y Marcos, 1995: II, 239)

“[...] Pero también se denominaba templo el lugar dispuesto en dirección al oriente, derivando entonces su nombre de la ‘contemplación’. Sus partes eran **cuatro**: la frontal, orientada al levante, la posterior, mirando al ocaso; la izquierda, con vista al

*aequinoctialem, ita ut lineae ab ortu ad occidentem missae fierent partes caeli dextra sinistra aequales; ut qui consuleret atque precaretur rectum aspiceret orientem.”*

*Etym.* XVI 13, 5

*“Cerauniorum duo genera sunt. [...] Ceraunium alterum Hispania in Lusitanis litoribus gignit, cui color e pyropo rubenti, et qualitas ut ignis. Haec adversus vim fulgurum opitulari fertur, si credimus. Dicta autem ceraunia quoniam alibi non inveniatur quam in loco fulmine icto proximo; Graece enim fulmen KERAUNOS dicitur”*

*Etym.* XVII 9, 25

*“[...] Nam toxica venena eo dicta quod ex arboribus taxeis exprimitur, maxime apud Cantabriam”*

*De Ecclesiasticis Officiis* I 41

*“Ieiunium kalendarum ianuarium propter errorem gentilitatis instituit ecclesia. Ianus enim quidam princeps paganorum fuit a quo nomen mensis ianuarii nuncupatur. Quem inperiti homines ueluti deum colentes in religione honoris posteris tradiderunt, diemque ipsum scenis et luxoriae sacraverunt.”*

*“Tunc enim miseri homines et, quod peius est, etiam fideles sumentes species monstruosas in ferarum habitu transformantur; alii femineo gestu demutati uirilem uultum effeminant”*

*“nonnulli etiam de fanatica adhuc consuetudine quibusdam ipso die obseruationum auguriis profanantur”*

*“perstrepunt omnia saltantium pedibus, tripudiantium plausibus; quodque his turpius nefas, nexis inter se utriusque sexus choris, inops animi furens uino, turba miscitur.”*

**Justiniano (AA.VV)**

*Digesto* XXV 4, 1, 15

*“sed mos regionis inspiciendus est, et secundum eum et obseruari [...]”*

**Justino (siglo II d.C.)**

*Historiae philippicae et totius mundi origines et terrae situs* XLIV 3, 6

*“In huius gentis finibus sacer mons est, quem ferro violari nefas habetur; sed si quando fulgure terra proscissa est, quod in his locis adsidua res est, detectum aurum velut dei munus colligere permittitur.”*

*Ep.* XLIV 3, 7

*“Feminae res domesticas agrorumque culturas administrant ipsi armis et rapinis seruiunt.”*

norte; y la derecha, dirigida al sur. Por eso cuando iban a erigir un templo, miraban al **oriente equinoccial** de manera que pudiera trazarse una línea desde el oriente al occidente que dividiera el cielo a derecha e izquierda en dos partes iguales; se hacía así con el fin de que quienes meditaran e hicieran oración pudieran mirar hacia oriente.”

(Oroz y Marcos, 1995: II, 291)

*“Hay dos clases de **ceraunio**: [...] El otro se da en Hispania, en las costas lusitanas; tiene el color rojizo pyropus y la cualidad del fuego. Se dice, si es que damos crédito, que éste sirve para contrarrestar la fuerza de los rayos. Y se llama ceraunia porque no se encuentra más que en los lugares próximos a donde ha caído un rayo. Y en griego ‘rayo’ se dice keraunós.”*

(Oroz y Marcos, 1995: II, 365)

*“[...] Hay un veneno que se llama “tóxico” porque se extrae del árbol denominado **taxus** (tejo), especialmente abundante en Cantabria.”*

(Vinaya, : 95 y s.)

*Eccl.  
Off.*

*“El ayuno de las **kalendas de enero** lo instituyó la Iglesia a causa de los errores de la gentilidad. Jano fue un cierto príncipe de los paganos del cual recibe su nombre el mes de enero. Hombres ignorantes, pretendiendo dar culto a Dios, lo introdujeron en el culto religioso y, por tradición, lo transmitieron a la posteridad, es más, consagraron tal día con espectáculos y lujuria.”*

*“Ocurrió entonces que no sólo los hombres descarriados sino, lo que es más de lamentar, hasta los fieles, vistiendo **disfraces monstruosos**, se muestran en apariencia de fieras; otros simulando contorneos femeniles, cambian su rostro de varonil en afeminado;”*

*“no faltan quienes, siguiendo una fanática costumbre, profanan esa fecha dedicados a los **augurios**;”*

*“Todo lo invade el **ruido** de los pies de los danzantes y los aplausos de los bailarines sagrados y, lo que no puede ser más nefando, se entremezclan los coros de uno y otro **sexo** y a ellos se une la turba, fuera de sí y frenética de vino.”*

**Just.**

*Dig.*

(D’Ors et alii, 1975: II, 198)

*“antes bien, ha de tenerse en cuenta la **costumbre de la región**, y debe observarse en lo que toca a [...]”*

**Just.**

*Ep.*

(Castro, 1995: 523)

*“En los territorios de este pueblo [Galicia] está la **montaña sagrada**, a la que se considera un sacrilegio excavar con el **hierro**, pero si alguna vez el **rayo** hiende la tierra, cosa que en estos lugares es bastante frecuente, se permite recoger como un regalo del dios el oro que ha quedado al descubierto.”*

(Castro, 1995: 523)

*“Las **mujeres [galaicas]** se ocupan de las **tareas domésticas** y de la **labranza**, ellos mismos se dedican a las **armas y al pillaje**.”*



**Lido (siglo VI d.C.)***De mensibus* IV 49 1-8

“Εἰδοῖς Μαρτίαις ἑορτῇ Διὸς διὰ τὴν μεσομη-  
νίαν καὶ εὐχαὶ δημόσιαι ὑπὲρ τοῦ ὑγεινὸν γενέσθαι τὸν ἐνιαυτόν.  
ἱεράτευον δὲ καὶ ταῦρον ἐξέτη ὑπὲρ τῶν ἐν τοῖς ὕρεσιν ἀγρῶν, ἡγουμένου  
τοῦ ἀρχιερέως καὶ τῶν κανηφόρων τῆς Μητροῦς. ἤγετο δὲ καὶ ἄνθρωπος  
περιβεβλημένος δοραῖς αἰγείαις, καὶ τοῦτον  
ἐπαίον ῥάβδοις λεπταῖς ἐπιμήκεσι Μαμουρίον αὐτὸν καλοῦντες.”

**Lucano (siglo I d.C.)***Bellum Civile- Farsalia* I 444-446

“et quibus inmitis placatur sanguine diro  
Teutates horrensque feris altaribus Esus  
et Taranis Scythicae non mitior ara Dianae.”

**Lucano.- Comenta Bernensia (siglo X)***Commenta Bernensia* I 445

“Mercurius lingua Gallorum teutates dicitur qui humano apud illos  
sanguine colebatur. ¶ Teutates Mercurius sec apud Gallos placatur:  
in plenum semicupium homo in caput demittitur ut ibi suffocetur.  
Hesus Mars sic placatur: Homo in arbore suspenditur usque donec  
per curorem membra digesserit. Taranis Ditis pater hoc modo aput  
eos placatur: in alveo ligneo aliquod homines cremantur [...] Teutates mars  
'sanguine diro' placatur, siue quod proelia numinis  
eius instictu administrantur, siue quod Galli antea soliti ut aliis  
deis huic quoque homines immolare. Hesum Mercurium credunt, si  
quidem a mercatoribus colitur, et præsidentem bellorum et caelestium  
deorum maximum Tarnanin Iouem adsuatum olim humanis placari  
capitibus, nunc uero gaudere pecorum.”

**Marcial***Epigrammata* I 49, 1-10

“Vir Celtiberis non tacende gentibus Nostraeque laus Hispaniae,  
Videbis altam, Liciniane, Bilbilin, Equis et armis nobilem, Senemque  
Caium nivibus, et fractis sacrum Vadaveronem montibus, Et delicati  
dulce Boterdi nemus, Pomona quod felix amat.”

“Tepidi natabis lene Congedi vadum Mollesque Nympharum lacus”

*Ep.* IV 55, 1-26

“Luci, gloria temporum tuorum, Qui Caium veterem Tagumque  
nostrum Arpis cedere non sinis disertis: [...]”

“[...] Nos Celtis genitos et ex Hiberis Nostrae nomina duriora terrae  
Grato non pudeat referre versu.”

“Saevo Bilbilin optimam metallo, [...], Et ferro Plateam suo  
sonantem, Quam fluctu tenui, sed inquieto Armorum Salo temperator  
ambit;”

“Tutelaque chorosque Rixamarum, Et convivia festa Carduarum,  
Et textis Peterin rosis rubentem, Atque antiqua patrum theatra  
Rigas, Et certos iaculo levi Silaos, Turgontique lacus Turasiaeque, Et  
parvae vada pura Tvetonissae, Et sanctum Buradonis ilicetum, Per  
quod vel piger ambulat viator, Et quae fortibus excolit iuvenis  
Curvae Manlius arva Vativiescae. Haec tam rustica, delicate lector”

**Lyd.***Mens.*

## Traducción Moya-Maleno

Hacia los idus de marzo, un hombre vestido con pieles era  
**expulsado** y golpeado con largos palos de madera; era conocido  
como *Mamurius*.

**Luc.***Phar.*

## (Bartolomé, 2009: 177)

“y las tribus [galas] que **aplacan con sangre** aciaga a la despiadada  
**Tutatis** y a **Eso**, que causa horror por sus aras de sacrificios  
salvajes, y el altar de **Taranis**, no más apacible que el de la **Diana**  
de Escitia”

*Commen.  
Bern.*

## (Usener, 1967: 32; Olivares, 2002: 144)

“Mercurio en lengua gala se denomina Teutates, y es honrado  
por ellos con sangre humana. Los galos aplacan así a Teutates  
Mercurio: colocan a un hombre boca abajo e introducen su cabeza  
en un recipiente para ahogarlo. Esus Marte es aplacado de este  
modo: cuelgan a un hombre de un árbol hasta que se desangra. A  
Taranis Dis Pater le sacrifican quemando hombres en una hoguera  
[...] Teutates Marte es aplacado con sangre horrible, bien porque los  
combates se hacen bajo la protección de este dios, o bien porque  
los Galos acostumbran a sacrificar hombres tanto a él como a otros  
dioses. Creen que Esus es Mercurio, en tanto que es adorado por  
los comerciantes. Creen que Taranis Jupiter es a la vez el más  
grande de los dioses celestes y que preside las guerras. Antes era  
habitualmente aplacado con cabezas humanas, pero actualmente se  
contenta con ganado.”

**Mart.***Ep.*

## (Fernández y Montero, 2004: 34)

“Digno de ser celebrado por los pueblos celtíberos, gloria de  
nuestra Hispania, Liciniano, verás la elevada Bilibis, célebre por  
caballos y sus armas, y el Moncayo encanecido por las nieves y el  
sacro Vadaverón de escarpadas cimas y el agradable bosque del  
plácido Boterdo, al que la fecunda Pomona ama.”

“Nadarás en el tranquilo vado del tibio Congedo y en los plácidos  
lagos de las Ninfas, [...]”

## (Fernández y Montero, 2004: 149 y s.)

“Lucio, gloria de tu época, que no permites que el viejo **Moncayo** o  
nuestro Tajo, cedan ante la elocuente Arpos: [...]”

“[...] que yo, **descendiente de celtas e iberos**, no me avergüenzo de  
poner en agradecidos versos los nombre más rudos de mi tierra:”

“Bilbilis, la mejor en el cruel metal, [...] Plátea, que resuena con su  
hierro, a la que rodea el Jalón que da temple a las armas con su  
escaso pero saltarín caudal,”

“y Tudela y los coros **de Rixamas**, y las alegres romerías de Carduas,  
y Péteris, enrojecida por su corona de rosas, y **Rigas, antiguo teatro  
de los ancestros**, y los de Silaos, certeros en el ligero dardo, y los  
lagos de Turgonto y de Turiasa, y las transparentes aguas de la  
pequeña Tuetonisa, y el **sacro encinar de Buradón**, por donde  
pasea incluso el viajero perezoso, y los campos de la ondulada  
Vativiesca que cultiva el manlio con sus poderosos novillos”

**Martín de Braga o Dumienne (siglo VI)***De Correctione Rusticorum* VII 2-5

“[...] *coeperunt se illis in diversas formas ostendere et loqui cum eis et expetere ab eis, ut in excelsis montibus et in silvis frondosis sacrificia sibi offerrent et ipsos colerent pro deo, [...]*”

Corr. Rust. XVI 4-14

“*Nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivias cereolos incendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Divinationes et auguria et dies idolorum observare, quid est aliud nisi cultura diaboli? Vulcanalia et Kalendas observare, mensas ornare, et lauros ponere, et pedem observare, et fundere in foco super truncum frugum et vinum, et panem in fontem mittere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Mulieres in tela sua Minervam nominare et Veneris diem in nuptias observare et quo die in via exeatur adtendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Incantare herbas ad maleficiam et invocare nomina daemonum incantando, quid est aliud nisi cultura diaboli? Et alia multa quae longum est dicere.*”

*De Pascha* V 66-77

“*In quo germinare omnia videmus atque ita in eo esse principium mundi non dubitamus. Sed cum tres menses vernalis tempus habeat, horum trium medius est, qui initium mundi dedit. Nec solum mensis medius, sed etiam dies mensium medii. Ex V enim Id. Febr. (veris est inchoatio) in V Id. Mart. Unus est mensis. Ex V Id. autem Mart. In VIII Kal. Apr. quindecim dies sunt, id est, medietas mensis. Ita in quo aequitatem noctis et diei inunimus, in eo initium mundi constitutum intellegamus.*”

**Martin Martin (1703)***A description of the Western...: 273*

“*The High Court of Judicature, consisting of fourteen, sat always here; and there was an appeal to them from all the Courts in the isles: the eleventh share of the sum in debate was due to the principal judge. There was a big stone of seven feet square, in which there was a deep impression made to receive the feet of Macdonald; for he was crowned King of the Isles standing in this stone, and swore that he would continue his vassals in the possession of their lands, and do exact justice to all his subjects: and then his father's sword was put into his hand. The Bishop of Argyll and seven priests anointed him king, in presence of all the heads of the tribes in the isles and continent, and were his vassals; at which time the orator rehearsed a catalogue of his ancestors, [...]*”

**Máximo de Tiro (siglo II d.C.)***Disertaciones filosóficas*, II 8, 137-138

“Κελτοὶ σέβουσιν μὲν Δία, ἀγαλμα δὲ Διὸς Κελτικὸν ὑψηλὴ δρῶς.”

**Mart. Bracar.**Corr. (Dominguez del Val, 1990)  
Rust.

“[El diablo o los demonios sus ministros...] *empezaron a manifestarse en diversas figuras, a hablar con ellos [los hombres] y pedirles que les ofreciesen sacrificios en los montes altos y en los bosques frondosos [...]*”

(Dominguez del Val, 1990)

“*Porque encender velas junto a las piedras y a los árboles y a las fuentes y en las encrucijadas, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Observar la adivinación y los agujeros, así como los días de los ídolos, ¿qué otra cosa es sino el culto del diablo? Observar las vulcanales y las calendas, adornar las mesas, poner coronas de laurel, observar el pie, derramar en el fogón sobre la leña alimentos y vino, echar pan en la fuente, ¿qué otra cosa es sino culto del diablo? El que las mujeres nombren a Minerva al urdir sus telas, observar en las nupcias el día de Venus, y atender en qué día se hace el viaje, ¿qué otra cosa es sino el culto del diablo? Hechizar hierbas para los maleficios, e invocar los nombres de los demonios con hechizos, ¿qué otra cosa es sino el culto del diablo? Y otras muchas cosas que es largo el decirlas.*”

Pas. (Barlow, 1950: 272 y s.; traducción Moya-Maleno)

En el cual vemos germinar todas las cosas y, por lo tanto, no dudamos en ser el principio del mundo. Pero cuando el tiempo tiene tres meses de la primavera, el medio de estos tres es el que da inicio al mundo. No sólo es el mes del medio, sino también los días medios del mes. En efecto, desde V idus de febrero (comienzo de la primavera) al V idus de marzo hay solamente un mes. En cambio, desde V idus de marzo a las VIII kalendas de abril son más de diez días, es decir, la mitad del mes. De este modo, entendemos constituido que el inicio del mundo se da con el desbordamiento del equilibrio entre la noche y los días.

(Martin, 1703 [1999]: 148; traducción Moya-Maleno)

La Corte Suprema de Justicia, formada por catorce, estuvo establecida siempre aquí; y hubo un llamamiento de ellos a todas las Cortes en las islas: la suma de once participantes en el evento se debió a la importancia del juicio. Había una gran piedra de siete pies cuadrados, en la que había una profunda huella hecha para recibir los pies de Macdonald; por ello, él fue coronado rey de Isles de pie en esta piedra y juró continuaría con sus vasallos en la posesión de sus tierras, y que haría justicia imparcial para todos sus súbditos; y, luego, la espada de su padre fue puesta en su mano. El Obispo de Argyll y siete sacerdotes lo ungieron rey en presencia de todos los jefes de las tribus de las islas y del continente, y fueron sus vasallos: en dicho momento el orador relató el listado de sus antepasados, [...]

**Max. Tyr.**

Disert. (Trapp, 1994: 19; López Cruces, 2005: 125 y s.)

“*Los celtas veneran a Zeus, pero la imagen del Zeus celta es una elevada encina.*”

**Ovidio (siglo I a.C.-I d.C.)***Fastos* II 267-271 y 278

“*Tertia post Idus nudos aurora Lupercos aspicit, et Fauni sacra bicornis eunt. dicite, Pierides, sacrorum quae sit origo, attigerint Latias unde petita domos. Pana deum pecoris veteres coluisse feruntur Arcades; [...] Pan illic numen equarum, munus ob incolumes ille ferebat oves.*”

*Fas.* II 281-284

“*inde deum colimus devectaque sacra Pelasgis: flamen ad haec prisco more Dialis erat. cur igitur currant, et cur (sic currere mos est) nuda ferant posita corpora veste, rogas?*”

*Fas.* II 421 y 423

“*illa loco nomen fecit, locus ipse Lupercis; [...] Quid vetat Arcadio dictos a monte Lupercos?*”

*Fas.* II 445

“*ille caprum mactat: iussae sua terga puellaepellibus exsectis percutienda dabant.*”

*Fas.* II 639-660

*Nox ubi transierit, solito celebretur honore separat indicio qui deus arva suo. Termine, sive lapis sive es defossus in agro stipes, ab antiquis tu quoque numen habes. [...] tu populos urbesque et regna ingentia finis: omnis erit sine te litigiousus ager.*”

*Fas.* IV 740-741

“*[...] caerulei fiant puro de sulpure fumi, tactaque fumanti sulpure balet ovis.*”

*Metamorfosis* VII 260-261

“*in aris terque senem flamma, ter aqua, ter sulphure lustrat.*”

*Met.* VIII 284-300

“*sanguine et igne micant oculi, riget horrida cervix, et setae similes rigidis hastilibus horrent: fervida cum rauco stridore per armos spuma fluit, dentes aequantur dentibus Indis, fulmen ab ore venit, frondes afflatibus ardent. is modo crescentes segetes proculcat in herba, nunc matura metit fleturi vota coloni et Cererem in spicis intercipit: [...] sternuntur gravidi longo cum palmite fetus bacaque cum ramis semper frondentis olivae. saevit et in pecudes: non has pastorve canisve, non armenta truces possunt defendere tauri. diffugiunt populi nec se nisi moenibus urbis esse putant tutos, donec Meleagros et una lecta manus iuvenum coiere cupidine laudis.*”

**Paciano de Barcelona, San (siglo IV)***Paraenesis ad poenitentiam* I 2

“*Unum illud vereor, dilectissimi: ne sollicitae contrarietatis adversis, inculcando quae fiunt, admoneant magis peccata quam reprimam:*

**Ov.***Fas.*

(Segura, 1988: 72)

“*La tercera aurora después de las Idus contempla a los **Lupercos** desnudos, y entonces vienen las ceremonias de Fauno, el de los dos cuernos. Decid, Piérides, cuál es el origen de estas ceremonias, dónde fueron buscadas y alcanzaron las casas del Lacio. Se dice que los antiguos arcadios veneraron a Pan, dios de los rebaños [...] Pan era allí [Arcadia] el dios de la torada, el dios de las yeguas;*”

(Segura, 1988: 73)

“*[...] Desde entonces veneramos al dios, y celebramos la ceremonia importada de los pelasgos: el flamen dial debe marcharse de ella, según la costumbre originaria ¿Me preguntas, pues, por qué corren, y por qué (pues es la costumbre correr de ese modo) se quitan la ropa y llevan el **cuerpo desnudo**?*”

(Segura, 1988: 77)

“*Ella [loba] dio nombre al lugar, y el lugar, a su vez, a los **Lupercos**. [...] Qué impide que se llamen Lupercos por el monte de Arcadia*”

(Segura, 1988: 79)

“*[...] un augur durante las Lupercales...] sacrificó un macho cabrío, y las muchachas, como se les había mandado, ofrecían su espalda para que se la flagelasen con las tiras de la piel.*”

(Segura, 1988: 86)

“*Cuando haya pasado la noche, hay que celebrar con el honor acostumbrado al dios que deslinda los campos con su señal. ¡**Término**, ya seas yna piedra o una estaca clavada en el campo, tú también tienes el poder divino desde nuestros antepasados! [descripción de los sacrificios] tú delimitas a los pueblos, las ciudades y los reinos extensos. Los campos sin ti serían siempre un puro litigio.*”

(Segura, 1988: 160)

“*Produce humo azulado con azufre puro y, que balen las ovejas alcanzadas por el **humo del azufre***”

*Met.*

(Ramírez y Navarro, 2003: 226)

“*[...] y purifica al anciano [Esón] **tres veces con fuego, tres veces con agua, tres veces con azufre.***”

(Ávarez e Iglesias, 2004: 479 y s.)

«[El jabalí de Calidón] Sus ojos brillan de sangre y fuego, su erizado cuello está tieso, y se le erizan las cerdas como una erizada semejantes a tizas lanzas. [y se alzan las cerdas como una empalizada, con altas lanzas]. Con su ronco gruñido le cae una espuma hirviente por los anchos espaldares, sus colmillos tienen la misma extensión que los colmillos de la India; de su boca sale un rayo, las hojas arden con su resuello. Éste unas veces pisotea las mieses que crecen en forma de hierba, otras siega los deseos maduros de un campesino que llorará y hace morir a Ceres en las espigas; [...] se ensaña también contra los rebaños: a estos no los puede defender ni el pastor ni el perro, a las vacadas no las pueden defender los fieros toros. Huye la gente y no se consideran seguros a no ser dentro de los muros de la ciudad hasta que Meleagro y una banda escogida de jóvenes se reunieron por el deseo de alabanza [Castor y Pólux et alii...]»

*Paraen.*

(Flórez, 1859: 424; Rubio, 1958: 137-139)

“*Mi único temor, amadísimos míos, es que, vituperando las costumbres de quienes se resisten a mis habituales amonestaciones,*



*meliusque fuerit, Attici Solonis exemplo, tacere de magnis sceleribus, quam cavere: eousque progressis nostratum moribus, ut admonitos se existiment quum vetantur. Hoc enim, puto, proxime, Cervulus ille, ut eo diligentius fieret, quo impressius notabur. Et tota illa reprehensio dedecoris expressi ac saepe repetiti, non compressisse videatur, sed erudisse luxuriam. Me miserum! Quid ego facinoris admisi? Puto nescierant Cervulum facere, nisi illis reprehendendo monstrassem.”*

## Plinio el Viejo (siglo I d.C.)

### *Naturalis Historia* II 143

*“in sedecim partes caelum in eo spectu divisere Tusci. prima est a septemtrionibus ad aequinoctialem exortum, secunda ad meridiem, tertia ad sequinoctialem occasum, quarta obtinet quod reliquum est, occasum, quarta obtinet quod est reliquum ab occasu ad septemtriones. has iterum in quaternas divisere partes, ex quibus octo ab exortu sinistras, totidem e contrario appellavere dextras. ex iis maxime dirae quae septemtriones ab occasu attingunt. [...]”*

### *N.H.* IV 106

*“Rhenum autem accolentes Germaniae gentium in eadem provincia Nemetes, Triboci, Vangiones, [...]”*

### *N.H.* IV 115

*“ab Minio, quem supra diximus, [...], ut auctor est Varro, abest Aeminius, quem alibi quidam intellegunt et Limaeam vocant, Oblivionis antiquis dictus multumque fabulosus [...]”*

## Plutarco (siglo I-II d.C.)

### *Sertorio* XI 2-4

*“<...>σιτανὸς ἀνὴρ δημότης τῶν ἐπὶ χώρας βιούντων ἐλάφῳ νεοτόκῳ φευγούσῃ κυνηγέτας ἐπιτυχόν, [...] λευκὴ γὰρ ἦν πᾶσα, λαμβάνει διώξας. [ὁ Σερτώριος] ὄχλου τε καὶ θορύβου παντὸς ἀνέχεσθαι στρατιωτικοῦ, κατὰ μικρὸν ἐξεθείαζε φάσκων Ἀρτέμιδος δῶρον τὴν ἔλαφον εἶναι, καὶ πολλὰ τῶν ἀδελῶν ἐπεφύμιζεν αὐτῷ δηλοῦν, γινώσκων εὐάλωτον εἰς δεισιδαιμονίαν εἶναι φύσει τὸ βαρβαρικόν. [...] προσεποιεῖτο τὴν ἔλαφον αὐτῷ κατὰ τοὺς ὕπνους διειλέχθαι [...]”*

### *De facie in orbe Lunae* XXVI 941a

*“Ὡς γὰρ τις νῆσος ἀπόπροθεν εἰν ἀλὶ κεῖται, δρόμον ἡμερῶν πέντε Βρεττανίας ἀπέχουσα πλέοντι πρὸς ἐσπέραν· ἕτεροι δὲ τρεῖς ἴσον ἐκεῖνης ἀφεστῶσαι καὶ ἀλλήλων πρόκεινται μάλιστα κατὰ δυσμὰς ἡλίου θερινάς. ὧν ἐν μιᾷ τὸν Κρόνον οἱ βάρβαροι καθεῖρχθαι μυθολογοῦσιν ὑπὸ τοῦ Διός, [...]”*

### *De fac.* XXVI 941c

*“Ὅταν οὖν ὁ τοῦ Κρόνου ἀστήρ, ὃν Φαίνοντα μὲν ἡμεῖς, ἐκείνους δὲ Νυκτοῦρον ἔφη καλεῖν, εἰς Ταῦρον παραγένηται δι’ ἐτῶν τριάκοντα, παρασκευασμένους ἐν χρόνῳ πολλῷ τὰ περὶ τὴν θυσίαν καὶ τὸν ἄ...”*

## Plin.

### *N.H.*

*les enseñe a pecar más bien que a reprimir el pecado: que tal vez fuera mejor, a ejemplo de Solón, el ateniense, silenciar los delitos graves que precaverse de ellos; y que hasta tal punto hayan degenerado las costumbres de nuestras gentes que se consideren incitadas a una cosa cuando se les prohíbe. Efectivamente, creo que el tratado del **Ciervo** logró últimamente este resultado: que se pusiera tanto mayor afán en celebrarlo cuanto era mayor el empeño en censurarlo. Y toda aquella crítica de un vicio frecuentemente señalado y condenado, no parece haber frenado sino enseñado el libertinaje. ¡Pobre de mí! ¿Qué crimen es el mío? Me parece que no sabrían hacer el ciervo si yo, con mi censura, no se lo hubiera enseñado.”*

(Fontán et alii, 1995: 411)

*“Los etruscos dividieron al respecto el cielo en dieciséis partes: la primera desde el septentrión hasta el naciente equinoccial, la segunda hasta el mediodía, la tercera hasta el poniente equinoccial, la cuarta ocupa lo que queda desde el poniente hasta el septentrión. A su vez subdividieron cada una de éstas en otras cuatro partes; a ocho de ellas a partir del sol naciente, las denominaron “izquierdas” y a las equivalentes del lado contrario, “derechas”. Son particularmente hostiles las que llegan al septentrión desde el poniente. [...]”*

(Fontán et alii, 1998: 162)

*“Los pueblos de Germania que viven junto al Rion, en la misma provincia, son los nñemetes, los tribocos, los vangiones, [...]”*

(Fontán et alii, 1998: 171)

*“A doscientos mil pasos del Miño [...] se encuentra, según Varrón, el Eminio, que algunos suponen en otro lugar y lo llaman Limia, denominado por los antiguos ‘del olvido’ y origen de muchas fábulas [...]”*

## Plut.

### *Sert.*

(Ozaeta, 1998: 232)

*“Epiano, un hombre del pueblo que vivía en el campo [...] tomó la cervatilla [blanca] y se la regaló. Sertorio [...] poco a poco fue atribuyéndole un carácter divino, pretendiendo que la cierva era un presente de Artemis, y asegurando que el animal le revelaba muchas cosas ocultas. Él sabía que los barbaros por naturaleza son muy dados a la superstición [...] simulaba que la cierva había hablado con él durante su sueño [...]”*

### *De fac.*

(Ramón y Verruga, 2002: 186 y s.)

*“[...] Lejos, en el mar, existe cierta **isla**, Ogigia, la cual se halla, desde Britania con rumbo al oeste, a una distancia de cinco jornadas de navegación. Más lejos aún se encuentran otras tres islas que se hallan equidistantes de ella y entre sí mismas, aproximadamente en dirección poniente. En una de estas islas, según cuentan los lugareños, se encuentra Crono recluso por Zeus [...]”*

(Ramón y Verruga, 2002: 187)

*“[...] Por cierto que cuando, cada **treinta años**, entre en el Toro el astro de Crono –al que, según me comunicó, nosotros llamamos Fenonte [Faenonte] y ellos Nicturo–, ellos preparan un sacrificio y una expedición durante prolongado periodo [...]”*

*De fac.* XXIX 944b

“ἄμα δὲ καὶ κάτωθεν αἱ τῶν κολαζομένων ψυχαὶ τηνικαῦτα διὰ τῆς σκιαῆς ὀδυρόμεναι <καὶ> ἀλαλάζουσαι προσφέρονται (διὸ καὶ κροτεῖν ἐν ταῖς ἐκλείψεσιν εἰώθασιν οἱ πλείστοι χαλκώματα καὶ ψόφον ποιεῖν καὶ πάταγον ἐπὶ τὰς φαύλας)· ἐκφοβεῖ δ’ αὐτὰς καὶ τὸ καλούμενον πρόσωπον, ὅταν ἐγγὺς γένωνται, βλοσυρόν τι καὶ φρικτῶδες ὁρώμενον.”

**Porfirio de Tiro (siglo III d.C.)***De Abstinencia* I 8, 1

“οὐδὲν γὰρ ἐξ ἀρχῆς βιαίως κατέστη νόμιμον οὔτε μετὰ γραφῆς οὔτε ἄνευ γραφῆς τῶν διαμενόντων νῦν ἃ διαδίδοσθαι πεφυκότων, ἀλλὰ συγχωρησάντων αὐτῷ [καὶ] τῶν χρησομένων.”

**Prudencio (siglos IV-V d.C.)***Liber Peristephanon* I 94-98

“*Iamne credis, bruta quondam Vasconum gentilitas, quam sacrum crudelis error immolarit sanguinem? credis in deum relatos hostiarum spiritus?*”

**Rig-Reda (finales del II milenio a.C.-siglo X)***Rig-Veda* I 162, 4

“*When, as the ritual law ordains, the men circle three times, leading the horse that is to be the oblation on the path to the gods, the goat who is the share for Pusan goes first, announcing the sacrifice to the gods.*”

**Rodolfo de Fulda y Meginharto de Fulda (siglo VIII)***Translatio S. Alexandri* 2

“[...] *maiore tamen Saxorum quam Francorum damno, per continuos triginta tres annos gerebatur [...], ut etiam cultum demonum dimittere [...]. Frondosis arboribus fontibusque venerationem exhibebant. Truncum quoque ligni non parvae magnitudinis in altum erectum sub divo colebant, patria eum lingua Irminsul appellantes, quod latinae dicitur universales columna, quasi sustinens omnia.*”

**Salustio (siglo I a.C.)***Historiarum fragmenta* II 91

“*Neque virgines nuptum a parentibus mittebantur, sed ipsae belli promptissimos deligebant*”

*Hist.* II 92

“*A matribus parentum facinora militaria viris memorabantur in bellum aut ad latrocinia pergentibus, ubi illorum fortia facta caneabant.*”

“*Eo postquam Pompeius infenso exercitu adventare compertus est, maioribus natu pacem et iussa uti facerent sua dentibus, ubi nihil abnuendo proficiunt, separatae a viris arma cepere et occupato prope Meo<rigam> quam tutissimo loco illos testabantur inopes patriae parientumque et libertatis, eoque ubera, partus et cetera mulierum munia viris manere. Quis rebus accensa iuventus decreta seniorum aspernata [...]*”

(Ramón y Verruga, 2002: 194 y s.)

“[...] *Al mismo tiempo, las **almas** de los hombres que penan, entre duelos y lamentos, se acercan a través de la sombra, de ahí la costumbre que muchos tienen, durante los eclipses, de hacer sonar **instrumentos de bronce**, con ruido y estrépito, por temor a las almas que son presas de pánico cuando se aproximan a la llamada cara de la luna, dado su horrible y estremecedor aspecto.*”

**Porph.***Abst.*

(Periago, 1984: 40)

“*En efecto, desde un principio, ninguna norma se estableció por la fuerza (ni escrita ni no escrita), entre las que persisten todavía, sino por haberlas aceptado los que las habían observado.*”

**Prud.***Peris.*

(Rivero, 1997: 127)

“*¿Te convences ahora, bruta gentilidad pretérita de los **vascones**, de qué sagrada era la **sangre** que inmoló vuestro cruel error? ¿Te convences de que los espíritus de aquellas víctimas fueron devueltos ante Dios?*”

**Rig-Veda**

(Doniger, 1981: 90; traducción Moya-Maleno)

Cuando, como lo manda la ley ritual, los hombres circunvalen por tres veces, llevando al caballo objeto de la ofrenda camino a los dioses, la cabra que es para Pusan va en primer lugar, anunciando el sacrificio a los dioses.

(Pertz, 1829: 673-681; traducción Moya-Maleno)

[...] era hecho con el mayor daño tanto de los Sajones y de los Francos durante treinta y tres años [...], para incluso disolver la adoración de los demonios [entre los sajones...]. Mostraban veneración a los árboles frondosos y a las fuentes. También adoraban un tronco de madera de no pequeñas dimensiones, erecto al aire libre. En su propia lengua lo llaman *Irminsul*, lo que en latín decimos *columna universal*, la que sostiene todo.

**Sal.***Hist.*

(Segura, 1997: 292)

“*Las jóvenes [celtíberas] no eran enviadas por sus padres a **casarse**, sino que ellas mismas elegían a los más capacitados para la guerra*”

(Schulten, *FHA*, IV: 383-384)

“*Las madres [celtíberas] **conmemoraban** las hazañas guerreras de sus mayores a los hombres que se aprestaban para la guerra o el saqueo, donde **cantaban** valerosos hechos de aquellos.*”

“*Cuando se supo que Pompeyo se acercaba en son de guerra con su ejército, en vista de que los ancianos aconsejaban mantenerse en paz y cumplir lo que se les mandase, y de que su opinión en contra no aprovechaba en nada, separándose de sus maridos, **tomaron las armas** y ocuparon el lugar más fuerte cerca de Meo[briga?], diciendo a los hombres que, pues quedaban privados de patria, mujeres y libertad, que se encargasen ellos de parir, amamentar y demás funciones femeninas. Por todo lo cual encendidos los **jóvenes**, despreciando los **acuerdos de los mayores**... [se levantan en guerra contra los romanos]*”

**Séneca (siglo I d.C.)***De Beneficiis* VII 4, 6

“Omnia deorum sunt; tamen et dis donum posuimus et stipem iecimus”

*Naturales Quaestiones* IVA, 2, 7

“In haec ora stipem sacerdotes et aurea dona praefecti, cum sollemne uenit sacrum, iaciunt.”

**Servio (siglo IV d.C.)***Commentaria In Vergilii Aeneidos Libros* III 466, 13

“Iuppiter quondam Hebae filiae tribuit duas columbas humanam vocem edentes, quarum altera provolavit in Dodonae glandiferam silvam Epiri ibique consedit in arbore altissima praecepitque ei qui tum eam succidebat, ut ab sacrata quercu ferrum sacrilegum submoveret.”

**Siculo Flacco***De conticionibus agrorum* Th. 104

“Aliquando etiam petras occurrentes in finibus notates inuenimus, et quasdam, si perseueret rigor; notas habentes, in uersuris uero gammas, [sed et] spectantes suos rigors. Aliquas etiam decussatas inuenimus”

**Silio Itálico (siglo I d.C.)***Punica* I 225-228

“Prodiga gens animae et properare facillima mortem. namque ubi transcendit florentis uiribus annos, impatiens aevi spernit nouisse senectam, et fati modus in dextra est”

*Pun.* III 326-331

“Cantaber ante omnis, hiemisque aestusque famisque. Inuictus palmamque ex omni ferre labore. Mirus amor populo, cum pigra incanuit aetas, imbelles iam dudum annos praeuertere

[a] saxo

[b] fato

[c] taxo

nec uitam sine Marte pati. quippe omnis in armis lucis causa sita, et damnatum uiuere paci.”

*Pun.* III 342-343

“His pugna cecidisse decus, corpusque cremari tale nefas: caelo credunt superisque referri, impastus carpat si membra iacentia uultur. Fibrarum et pennae diuinarumque sagacem.”

*Pun.* III 344-349

“Flammarum misit diues Callaecia pubem, barbara nunc patriis ululantem carmina linguis, nunc pedis alterno percussa uerbere

**Sen.***Ben.* (Arias et alii, 2004: 390)

“Todas las cosas pertenecen a los dioses; nosotros ofrecemos presentes a los dioses, y les **arrojamos monedas**”

*Nat.*

(Arias et alii, 2004: 390)

“En las bocas de esta parte del Nilo los sacerdotes **arrojan ofrendas** rituales y los magistrados donaciones de oro cuando una festividad sagrada viene.”

**Serv.***In Verg. Aen.* Traducción Moya-Maleno y Palao Ibáñez

En cierto momento, Júpiter concedió a su hija Hebé dos palomas que tenían voz humana, una de las cuales voló hacia el bosque de bellotas de Dodona en Epiro, y allí se posó en un gran árbol y entonces previno a ella que moría, ya que la mataría el hierro sacrílego si no se apartaba de la **encina sagrada**.

**Sic. Fl.***Agro.* (Castillo, 1998: 78 y 79)

“Algunas veces también encontramos que en los linderos se hallan **piedras marcadas** y algunas, si continuase la alineación, llevan anotaciones; en efecto, en los ángulos entrantes, gammas que están orientadas hacia sus (respectivas) alineaciones, También hallamos algunas marcadas con una **cruz aspada**.”

**Sil. It.***Pun.* (Villalba, 2005: 163)

“Esta gente [tropas hispanas] estima en tan poco su propia vida y siempre van está tan dispuesta a **acelerar su muerte**, que, en cuanto sobreoasan el vigor de la juventud, no soportan el paso del tiempo y renuncian a experimentar la decrepitud.”

(Dumézil, 1978: 269 [a]; Peralta, 2000: 99 [b])

“El primero de todos el Cántabro, no vencido ni por el frío ni por el calor; ni por el hambre y que triunfa de toda fatiga. Admirable el amor a su pueblo: cuando la debilidad del cuerpo les llega con las canas,

[a] interrumpen desde lo **alto de una roca**, el curso de sus años, en adelante impropios para la guerra.

[b] anticipan al destino sus años tiempo ha ya inútiles para la guerra, no soportando la vida sin Marte.

[c] interrumpen con **tejo** su vida, sin sentido no pueden guerrear.

Pues su ideal, a sus ojos, está en las armas y considera una deshonra vivir para la paz”

(Villalba, 2005: 220)

“Sucumbir en el combate es para ellos [los hispanoceltas] un honor; pero consederan un crimen incinerar el cadáver de un guerrero así abatido. Creen que irán junto a los dioses en el cielo si los **buitres** hambrientos despedazan su cuerpo tendido”

(Villalba, 2005: 220)

“[Galleecia] envía a sus jóvenes expertos en **interpretar las entrañas** de las víctimas, el **vuelo de las aves** y los **relámpagos** del



*terra ad numerum resonas gaudentem plaudere caetras. haec requies ludusque uiris, ea sacra uoluptas.*”

#### Pun. III 350

“*Cetera femineus peragit labor: addere sulco semina et impresso tellurem uertere aratro segne uiris. quicquid duro sine Marte gerundum, Callaici coniunx obit inrequieta mariti.*”

#### Pun. III 384-389

“*Rhyndacus his ductor, telum sparus; ore ferarum et rictu horrificant galeas. uenatibus aeuum transigitur, uel more patrum uis raptaque pascunt.*”

#### Suetonio (siglo II)

*De Vita Caesarum. Augustus 57, 1*

“*omnes ordines in lacum Curti quotannis ex uoto pro salute eius stipem iaciebant, item Kal. Ian. stren[u]am in Capitolio etiam absenti [...]*”

#### Tácito (siglos I-II)

*De Origine et Situ Germanorum 9, 1*

“*Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. Herculem ac Martem concessis animalibus placant. pars Sueborum et Isidi sacrificat.*”

#### Germ. 9, 3

“*ceterum nec cohibere parietibus deos neque in ullam humani oris speciem adsimulare ex magnitudine caelestium arbitrantur: lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum illud, quod sola reverentia vident.*”

#### Germ. 10, 1

“*Auspicia sortesque ut qui maxime observant. Sortium consuetudo simplex. virgam frugiferae arbori decisam in surculos amputant eosque notis quibusdam discretos super candidam vestem temere ac fortuito spargunt. mox, si publice consultetur, sacerdos civitatis, sin privatim, ipse pater familiae, precatus deos caelumque suspiciens ter singulos tollit, sublato secundum impressam ante notam interpretatur.*”

#### Germ. 10, 3-4

“*et illud quidem etiam hic notum, avium voces volatusque interrogare: proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri. publice aluntur isdem nemoribus ac lucis, candidi et nullo mortali opere contacti*”

#### Germ. 11, 2

“*coeunt, nisi quid fortuitum et subitum incidit, certis diebus, cum aut incohatur luna aut impletur; nam agendis rebus hoc auspicatissimum initium credunt.*”

cielo, ya sea entonando en su propia lengua **cantos bárbaros**, ya sea regocijándose mientras golpean la tierra con uno y otro pie **alternativamente** y **entrechocan** sus ruidosas cetras con ritmo. Así se relajan y reconfortan los hombres, con ello experimentan un **placer sagrado**”

(Villalba, 2005: 220)

“Las mujeres [galaicas] realizan el resto de las tareas: arrojar la semilla en el surco o voltear la tierra con el arado es un síntoma de debilidad para el hombre. Cualquier ocupación que no tenga que ver con la dura profesión de Marte la esposa galaica la afronta **incansable**”

(Villalba, 2005: 222)

[Uxama] “Los dirige Rindaco, que lleva un venablo como arma; en sus cascos causan terror las fauces abiertas de una fiera. Pasan el tiempo cazando o bien, como hacían sus ancestros, viven de la violencia y la rapiña”

#### Suet.

*Aug.*

(Agudo, 1992: 245)

“Todos las clases sociales **lanzaban cada año una moneda al lago** de Curcio, en cumplimiento de un voto hecho por su salud [Augusto], e igualmente, en las calendas de enero, le dejaban, incluso estando ausente, un donativo en el Capitolio [...]”

#### Tac.

*Germ.*

(Requejo, 1988: 119 y s.)

“De los Dioses, honran sobre todo a Mercurio, a quien hacen sacrificios con **víctimas humanas** en días fijos. Aplacan a Hércules y Marte con animales permitidos. Parte de los suevos sacrifican también a Isis”

(Requejo, 1988: 120)

“Por otra parte, no consideran digno de la grandeza de los dioses encerrarlos entre paredes ni presentarlos bajo forma humana; les **consagran bosques y arboledas** y dan nombre de dioses a ese algo misteriosos al que sólo ven con los ojos de su veneración”

(Requejo, 1988: 120)

“Nadie les supera en observancia de **auspicios y oráculos**. El procedimiento de sus oráculos es sencillo: arrancan una rama a un árbol frutal, la cortan en trozos, y, tras señalarlos con ciertas marcas, las esparcen al azar; según caen, sobre una tela blanca. En seguida el sacerdote de la ciudad, si se le consulta oficialmente, o el propio **padre de familia** si es en privado, tras invocar a los dioses y mirando al cielo, cogen tres trozos, de uno en uno, y los interpretan conforme a la marca que se les ha hecho previamente”

(Requejo, 1988: 120)

“También aquí es conocido **el examinar los sonidos** y el vuelo de las **aves**. Pero también es peculiar de este pueblo el recurrir a los presagios y admoniciones de los **caballos**. Están cuidados a expensas públicas en los mismos bosques y arboledas, blancos y no alcanzados por ningún trabajo profano”

(Requejo, 1988: 121)

“Si no acaece nada fortuito ni imprevisto [la asamblea popular], se reúnen en días fijos, en **novilunio o plenilunio**: se creen que éste es el momento más propicio para acometer sus empresas.”

## Germ. 13, 1

“Tum in ipso concilio vel principum aliquis vel pater vel propinqui scuto frameaque iuvenem ornant: haec apud illos toga, hic primus iuventae honos; ante hoc domus pars videntur, mox rei publicae.”

## Germ. 15, 2-3

“mos est civitatibus ultro ac viritim conferre principibus vel armentorum vel frugum, quod pro honore acceptum etiam necessitatibus subvenit. gaudent praecipue finitimarum gentium donis, quae non modo a singulis, sed et publice mittuntur; electi equi, magn<ific>a arma, phalerae torquesque; iam et pecuniam accipere docuimus.”

## Annales XII 27, 8

“dein P. Pomponius legatus auxiliaris Vangionas ac Nemetas, [...]”

## Ann. 12, 47

“mos est regibus, quoties in societatem coeant, implicare dexteras pollicesque inter se vincire nodoque praestringere: mox ubi sanguis in artus <se> extremos suffuderit, levi ictu cruorem eliciunt atque invicem lambunt. id foedus arcanum habetur quasi mutuo cruore sacratum.”

## Tito Livio (59 a.C.- 17 d.C.)

## Ab urbe condita I 18, 7

“[Numae Pompilio] in lapide ad meridiem uestus consedit [...] inde ubi prospectu in urbem agrumque capto deos precatus regiones ab oriente ad occasum determinavit, dexteras ad meridiem partes, laevas ad septentrionem esse dixit; signum contra quo longissime conspectum oculi ferebant animo finiuit;”

## A.U.C. V 13, 4-5

“tristem hiemem siue ex intemperie caeli, raptim mutatione in contrarium facta, siue alia qua de causa grauis pestilensque omnibus animalibus aestas exceptit;”

## Períocas VII 10

“M. Valerius tribunus militum Gallum, a quo provocatus erat, insidente galeae corvi et unguibus rostroque hostem infestante occidit et ex eo Corvi nomen accepit, consulque proximo anno, cum annos XXIII haberet, ob virtutem creatus est.”

## Per. IL 20

“[L. Cornelium Cethegum] in qua Lusitanos prope se castra habentis caesos fatetur, quod compertum habuerit, equo adque homine suo ritu immolatis per speciem pacis adoriri exercitum suum in animo habuisse.”

## Valerio Flaco (siglo I)

## Argonautica II 357-369

“Pliada lege poli nimbo moverat astro Iuppiter aeternum volvens opus et simul undis cuncta ruunt unoque dei Pangaea sub ictu Gargarae et maesti steterant formidine luci. Saevior haud alio mortales tempore gentes terror agit. tunc urget enim, tunc flagitat

## (Requejo, 1988: 122)

“Entonces, en la misma asamblea, alguno de los jefes, o el padre o los parientes arman al joven con el escudo y la ‘framea’: ésta es para ellos su toga, éste el principal ornato de su juventud. Hasta ese momento se les considera parte de la familia; a partir de ahora, parte de la Ciudad.”

## (Requejo, 1988: 124)

“Las comunidades tienen la costumbre de llevar a sus jefes, voluntaria e individualmente, algún animal o producto del campo, lo que, recibido como homenaje, ayuda de paso a sus necesidades. Sobre todo les gustan los regalos de los pueblos vecinos, que les son enviados no sólo por cada individuo, sino incluso a título oficial: caballos escogidos, excelentes armas, jaeces y collares. Actualmente les hemos enseñado también a recibir dinero.”

## Ann. (López de Juan, 2008: 339)

“Más tarde el legado Publio Pomponio lanza contra ellos a alas tropas auxiliares de los vangiones y **németes** [...]”

## (López de Juan, 2008: 414)

“Aquellos reyes [armenios], siempre que se unen en alianza, tienen la costumbre de unir sus manos, atar los pulgares entre sí y apretarlos con un nudo; a continuación, una vez que la sangre ha llegado a los extremos de los dedos, la hacen brotar con un ligero corte y se la lamen el uno al otro. Consideran a esta fórmula de **alianza** algo misterioso y como consagrado por la sangre mutua”

## Liv.

## A.U.C. (Villar Vidal, 1997:196)

«[Numa Pompilio] se sentó en una piedra de cara al mediodía. [...] Acto seguido, [...]el augur...] trazó mentalmente una línea que separaba el espacio de Oriente a Occidente y declaró que la parte de la derecha correspondía al Sur y la parte de la izquierda al Norte; en frente, todo lo lejos que podía alcanzar la vista, fijó mentalmente un punto de referencia.»

## (Villar Vidal, 1990:128)

«El crudo invierno, bien poque el rigor de la temperatura pasó al extremo opuesto bruscamente, o bien por cualquier otra causa. Vino seguido de un verano malsano portador de epidemias para todo ser viviente»

## Per. (Villar Vidal, 1995: 34)

«El tribuno militar Marco Valerio dio muerte a un galo por el que había sido desafiado, teniendo posado sobre el casco un cuervo que atacaba al enemigo con garras y pico, y por ello recibió el nombre de Cuervo, y por su valor fue elegido cónsul al año siguiente cuando tenía veintitrés años»

## (Villar Vidal, 1995: 100)

«[Lucio Cornelio Cetego] admite haber destruido a los lusitanos que tenían su campamento cerca de él, porque había averiguado que, después de sacrificar un caballo y un hombre según su costumbre, tenían intención de atacar a su ejército bajo la cobertura de la paz»

## Val. Fl.

## Arg. (Río, 2011: 164)

“De acuerdo con la lye del firmamento, había movido las **Pléyades** con su nobosa constelación Júpiter, ejerciendo su eterno menester, y a la vez se precipita todo en lluvias y, bajo un solo golpe del dios, se habían quedado rígidos de miedo la Pangea y el Gárgara y los

*iras in populos Astraea Iovem terrisque relictis invocat adsiduo Saturnia sidera questu. Insequitur niger et magnis cum fratribus Eurus innotat Aegaeo tenditque ad litora pontus. Et lunam quarto densam videt imbribus ortu Thespiades, longus coeptis et fluctibus arcet qui metus.”*

### Valerio Máximo (siglos I a.C-I d.C.)

*Factorum et dictorum memorabilium* III 2, 21

“Q. Metello consuli legatus in Hispaniam profectus, Celtibericum sub eo bellum gerens, postquam cognovit a quodam gentis huius iuvene se ad dimicandum prouocari [...] et illum Celtiberum insolentissime obequitantem consecutus interemit detractasque corpori eius exuuias ouans laetitiam in castra retulit. idem Pyrresum nobilitate ac uirtute omnes Celtiberos praestantem, cum ab eo in certamen pugnae deuocatus esset, succumbere sibi coegit. nec erubuit flagrantissimi pectoris iuuenis gladium ei suum et sagulum utroque exercitu spectante tradere.”

“ille uero etiam petiit ut hospitii iure inter se iuncti essent, quando inter Romanos et Celtiberos pax foret restituta.”

### Varrón (siglo II-I a.C.)

*De Lingue Latina* VI 34

“[...], prior a principe deo Ianuarius appellatus; posterior, ut idem dicunt scriptores, ab diis inferis Februarius appellatus, quod tum his paren<te>tur; ego magis arbitror Februarium a die februato, quod tum februatur populus, id est lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum.”

*Rerum Rusticarum* II 2, 9

“contra ill<a>e in saltibus quae pascuntur et a tectis absunt longe, portant secum crates aut retia, quibus cohortes in solitudine faciant, ceteraque utensilia. longe enim et late in diversis locis pasci solent, ut multa milia absint saepe hibernae pastiones ab aestiuis. Ego uero scio, inquam: nam mihi greges in Apulia hibernabant, qui in Reatinis montibus aestiuebant, cum inter haec bina loca, ut iugum continet sirpiculos, sic calles publicae distantes pastiones.”

R.R. II 10, 9

“[...] Certe, inquam: nam in Illyrico hoc amplius, praegnatem saepe, cum venit pariendi tempus, non longe ab opere discedere ibique enixam puerum referre, quem non peperisse [...]”

“[...] nec non etiam hoc, quas virgines ibi appellant, non numquam annorum viginti, quibus mos eorum non[ne] denegauit, ante nuptias ut succumberent quibus uellent et incommittatis ut vagari liceret et filios habere”

Fac.

(López et alii, 2003: 214 y s.)

“Enviado a Hispania [Quinto Occio] como legado del cónsul Quinto Metelo luchando en la guerra contra los celtiberos a las órdenes de éste, cuando supo que un joven de este pueblo lo retaba a **combate singular** [...] Tras dar alcance al joven aquel de los celtiberos que caracoleaba insolentemente con su caballo alrededor, le dio muerte. A continuación, regresó al campamento lleno de alegría entre la aclamación general y llevando consigo los **despojos arrancados al cuerpo** del enemigo. En otra ocasión, este mismo guerrero, al ser retado también a combate singular, dio muerte a Pirreso, que aventajaba en **nobleza y valor** a todos los celtiberos. Y no sintió pudor alguno en arrebatarle del ardoroso pecho al joven la **espada** y el **sayo militar** ante la expectación de los dos ejércitos.”

“Sin embargo, también pidió que estuviesen unidos por el **derecho de hospitalidad** cuando se restableciese la paz entre romanos y celtiberos.”

Var.

L.L.

(Hernández, 1998: 312 y s.)

“[...] el primero se denominó Ianuarius ‘enero’ por el dios que va a la cabeza de las cosas; el siguiente, como dicen los mismos escritores, se denominó Februarius ‘febrero’ por los dioses subterráneos (inferi), porque entonces se hacen sacrificios funerarios a estos. Yo juzgo más bien que la denominación de febrero (Februarius) procede de la del día de las purificaciones (februatus), porque entonces es purificado (februatur) el pueblo, esto es, el antiguo recinto fortificado del Palatino, ceñido de baños humanos, es recorrido, para ser purificado, por los lupercos desnudos”

R.R.

(Cubero, 2010: 157 y s.)

“Por el contrario, aquellos [rebaños de ovejas] que **pacen en lugares agrestes y que están mucho tiempo lejos de techado** llevan consigo **cañizos o redes** y los demás utensilios con los que hacer corrales en los lugares solitarios, pues suelen pastar en diversos lugares sobre vastas extensiones, de modo que frecuentemente **distan muchas millas los pastos invernales los estivales**. ‘Lo sé ciertamente’, digo yo, ‘porque mis rebaños que veraneaban en los montes de Reate [Rieti], invernan en Apulia, pues entre estos dos lugares las cañadas públicas comunican los distantes pastizales lo mismo que un palo travesaño une dos cestos’”

(Cubero, 2010: 193)

“[...] Es cierto, pues en Iliria hay todavía más: frecuentemente la preñada, cuando llega el momento de parir, no se va lejos del tajo y **allí pare y trae al niño**, al que crees no haber sido parido sino encontrado [...]”

“[...] a las que allí [Iliria] llaman vírgenes, a veces de **veinte años**, sus costumbres no les prohíben que antes de la boda **yazgan con los que quieran** y les está permitido ir de aquí para allá, sin compañero, y tener hijos”.



**Virgilio (siglo I a.C.- I d.C.)****Geórgicas III 331-336**

“aestibus at mediis umbrosam exquirere uallem, sicubi magna Iouis antiquo robore quercus ingentis tendat ramos, aut sicubi nigrum ilicibus crebris sacra nemus accubet umbra;”

**G. III 440-451**

“ [...] Turpis ouis temptat scabies, ubi frigidus imber altius ad uiuum persedit et horrida cano bruma gelu, uel cum tonsis inlotus adhaesit sudor, et hirsuti secuerunt corpora uepres. dulcibus idcirco fluuiis pecus omne magistri perfundunt, udisque aries in gurgite uillis mersatur, missusque secundo defluit amni; aut tonsum tristi contingunt corpus amurca et spumas miscent argenti uiuaque sulpura Idaeasque pices et pinguis unguine ceras scillamque elleborosque grauis nigrumque bitumen.”

**G. IV 230-235**

“bis grauidos cogunt fetus, duo tempora messis: Taygete simul os terris ostendit honestum Pleas et Oceani spretos pede reppulit amnis, aut eadem sidus fugiens ubi Piscis aquosi tristior hibernas caelo descendit in undas.

**G. IV 242-244**

“nam saepe fauos ignotus adedit stelio et lucifugis congesta cubilia blattis immunisque sedens aliena ad pabula fucus;”

**Virg.****G. (Velásquez, 1994: 203)**

“No obstante, con el calor del mediodía, debes buscar un valle umbroso en el que una corpulenta **encina** de viejo tronco, el árbol de Júpiter; extienda sus enormes ramas, o donde un negro **bosque de carrasca** espesa proyecte su sombra sagrada”

**(Velásquez, 1994: 213-215)**

« [...] La **sarna** repugnante ataca a las ovejas cuando la **lluvia fría y el crudo invierno** las ha calado hasta los huesos con sus blancas heladas, o cuando, después de esquilas, se les ha quedado el cuerpo empapado en sucio sudor y las zarzas espinosas les han desgarrado la piel. Por esta razón, los pastores bañan todo el rebaño en los arroyos y al mardano lo sumergen en alguna cascada y dejan que la corriente se lo lleve río abajo con el vellón bien remojado, o bien después del esquila, les untan el cuerpo con alpechín amargo mezclado con espuma de plata, **azufre vivo**, pez del Ida ungüento de cera grasa, cebolla albarrana, eleboro fétido y betún negro”

**(Velásquez, 1994: 253-255)**

“Dos veces al año recolectan su abundante **producción [de miel]**, dos son las estaciones de la cosecha: una, el momento en que la **Pléyade** Taigete ha mostrado a la tierra su hermoso rostro y ha rechazado con el pie, porque la desdeña, huyendo de la lluviosa constelación del Pez, descende triste del cielo en dirección a las ondas invernales”

**(Velásquez, 1994: 255)**

“Porque muchas veces la **salamanquesa** ha ido royendo sin que nos enteremos los panales y las celdillas se han llenado de tiñas, enemigas de la luz;”



## 6.2. ÍNDICE DE TOPÓNIMOS

*Los topónimos están ordenados alfabéticamente. Aquellos precedidos por un artículo figuran por su voz principal.*

### ESPAÑA (PENÍNSULA ÍBERICA)

Abades	Alcudia, valle de	Arán, valle de	Barbanza, El
Abadiño	Aldeacentenera	Arancedo	Barbolla, La
Abejar	Aldeanueva de Atienza	Aras de los Olmos	Barcelona
Abiego	Aldeanueva de Figueroa	Arcentales	Bárcena de Pie de Concha
Acehuche	Aldehuela de Yeltes	Archena	Barco de Ávila, El
Aceituna	Aldehuela, La	Arcobriga	Bardagí, valle de
Adahuesca	Alfafara	Arcos de las Salinas	Barranco Hondo, puerto de
Adaja, río	Algarra	Arda	Barrios de Gordón, Los
Ademuz	Alhama de Aragón	Arechabalaga	Barrios de Luna, Los
Agres	Alhama de Murcia	Arenas de San Pedro	Barrios, Los
Aguas Santas	Aliaga	Ares	Baztán, valle de
Aguilar de Anguita	Alicante	Argamasilla de Calatrava	Becerreá
Aguilar del Río Alhama	Alija del Infantado	Arirones	Becilla de Valderaduey
Ahigal	Aliste	Arizcun	Begonte
Airón, pozo	Allande	Arlás, monte	Beiro
Ajo	Allariz	Armada, monte	Belchite
Ajofrín	Aller	Arnea	Beleder
Alagón, río	Alloza	Arnedillo	Belgeda
Alamillo	Almansa	Aroche	Belinchón
Alaró	Almarcha, La	Arrazua	Bello
Álava	Almarza	Arrola, monte	Belluco, río
Alba de Aliste	Almería	Arroyo de la Luz	Belorado
Alba de Tormes	Almiruete	Arteijo	Belvis de Monroy
Alba	Almodóvar del Campo	Artesa de Lleida	Bembibre
Albacete	Almonacid del Marquesado	Aspe	Ben Saude
Albaladejo	Almonda, La	Astorga	Benagéber
Albalate de Zorita	Almudaina, sierra de	Asturias	Benahadux
Albarellos	Alosno	Ateca	Benavente
Albarracín	Alpanseque	Atienza	Benavente de Aragón
Albarracín, sierra de	Alsasua	Ávila	Bendueños
Alberca, La	Altos, Los	Ávila, sierras de	Benicadell, sierra de
Alberche, río	Amarita	Axtroki	Benis, río
Alberuela de la Liena	Amblés, valle de	Babia	Benllera
Albornoz	Amboto, pico	Badajoz	Benuza
Alcalá de Henares	Ambrona	Ballabriga	Berceo
Alcántara	Amieva	Balucos, Os	Berga
Alcañices	Amoreiro	Bande	Bergantiños
Alcañiz	Ampurdán	Baños, puerto de,	Berganzo
Alcaraz	Anas <i>vid. Guadiana, río</i>	Baños de Alange	Berguedá
Alcaraz, sierra de	Ancares	Baños de Bande	Bermeo
Alcarria, La	Andalucía	Baños de Junquera de Ambla	Bermiego
Alcázar del Rey	Andévalo	Baños de Ledesma	Bernesga, río
Alcolea	Anievas	Baños de Montemayor	Bériz
Alcorisa	Anllares del Sil	Barbadillo del Pez	Berroaga
Alcoy	Aralar, sierra de	Barbantiño, río	Berrocalejo de Aragona



Berrueco	Campillo	Castellón	Coyanza
Berrueño	Campillo de Ranas	Castrillón	Cristo, laguna del
Berzocana	Campo	Castro	Cubo de la Sierra
Besaya, Alto	Campo Lameiro	Castro Caldelas	Cuenca
Besaya, río	Campoo	Castrohinojo	Cuenca, La
Betis <i>vid. Guadalquivir; río</i>	Campoo de Arriba	Castromil	Cuerlas
Beza, puerto de	Campoo de Enmedio	Castromonte	Cuevas de Cañart
Bezares	Camporrobles	Castulonensis, Saltus	Cuevas, Las
Bídola	Canales de la Sierra	Caxado, monte	Cuntis
Bielsa	Canda, puerto de La	Cataluña	Curavacas, lago de
Bierzo, El	Candamia, La	Caurel, El	Daimiel
Bilbao, ría de	Candamio, monte	Caxado, monte	Dancharinea, puerto de
Bimeda	Candamo	Cebrero, El	Daroca
Binéfar	Candanedo	Ceclavín	Deva
Blanco, cabo	Candanedo de Boñar	Cee	Deva, aldea de
Blancos	Candanedo de Fenar	Cega, río	Deva, fuente
Boboras	Candanedo, puerto	Cehégín	Deva, isla de
Bocigano, El	Candaneirus	Celanova	Deva, monte
Bodonal de la Sierra	Candaneo, El	Céltigos	Deva, río
Bonilla de la Sierra	Cándanu, Muezca del	Cepeda, La	Deva, tesó de
Boñar	Candelario	Cepeda de la Mora	Dévanos, muga de
Bordón	Candeleda	Cerezal, El	Distercio, monte
Borja	Candeleda, puerto de	Cermoño, sierra de	Dobarganes
Borobia	Candenosa	Cermuño, monte	Dobra, pico
Borrenes	Candiano	Cernina	Don Benito
Botorrita	Candina	Cervera, sierra de	Donón
Bóveda	Canejón	Cetina	Drieves
Brandomil	Canencia	Chamartín de la Sierra	Duero, río
Bretal	Cangas	Chana de Somoza	Durango
Brias	Cangas de Morrazo	Chantada	Duratón
Brieva de Cameros	Cangas de Onís	Chanza, Peña de	Duratón, río
Bronchales	Cangas del Narcea	Chera	Durius <i>vid. Duero, río</i>
Broto	Cantabria	Chiclana de Segura	Ebro, río
Brozas	Cantábrica, Cordillera	Chillón	Edeta
Buelna	Cantábrico, mar	Cidade, monte da	Eiras
Buño	Cantábrico/a, área	Cieza	Ejolve
Bureba, La	Cañete	Cinca, río	El Santo, Cabeza de
Burgas	Cáparra	Ciudad Real	Elche
Burgos	Caparroso	Clavín, puerto de	Elizondo
Burgos, sierra de	Capilla	Coaledro	Ena
Buscalque	Capote	Codesal	Entrimo
Bustantella	Carabeos, Los	Codosera, La	Épila
Bustares	Carabias	Cogeces	Escalona
Bustiello de la Cabuerna	Caracena	Cogolla, cerro de la	Escóbados de Arriba
Busto, portillo del	Carballeda, La	Cogolludo	Escobosa de Calatañazor
Butrón	Carballeda de Avia	Colmenar Viejo	Escorial, El
Cabana	Carballedo	Colunga	Escoriaza
Cabanas	Carballo	Conchas de Haro, puerto de	Escuadro
Cabárceno	Carcabina, La	Consabura	Escudo, puerto del
Cabra	Carcastillo	Consuegra	Esla, río
Cabreiroá	Cardeñosa	Contrebia Belaisca	Espinareda
Cabrera, La	Cardona	Contrebia Carbica	Espino, El
Cabrera, sierra de La	Cardos	Contrebia Leucade	Esteruel
Cáceres	Carmona	Corada, Peña	Estollo
Cáceres el Viejo	Carnota	Corcoesto	Estrada, La
Cádiz	Carolina, La	Cordillera Central <i>vid. Sistema Central</i>	Estremoz
Calaceite	Carpio de Tajo, El	Córdoba	Extremadura
Calahorra	Carregal, laguna del	Corella	Facho, monte do
Calatañazor	Carriedo	Coria	Faro, monte
Calatayud	Cartagena	Coristanco	Ferrol
Caldas de Malavella	Casas de Frías	Corme	Finisterre
Caldas de Montbuy	Casas de Ves	Cornago	Fitero
Caldas de Reis	Casadelos	Corneja, río	Flaionavia
Caldelas	Casar de Cáceres	Coro	Flandes
Callipus <i>vid. Sado, río</i>	Casas de Don Pedro	Corporales	Foncebadón
Calomarde	Casavieja	Cortes de Navarra	Forcall, El
Camaleño	Cascajosa	Coruña, La	Formigueiro
Camargo	Cáseda	Coruña del Conde	Fraguas, Las
Cameros, sierra de	Caso	Corvera	Francia, sierra de
Caminayo	Castaños, puerto de los	Couso	Franco, El
Caminomorisco	Castellar de Pontós	Covarrubias	Franqueira
Campañón	Castellar de Santiago		Freanes de Deva

Fresnedillas de la Oliva	Guijo de Granadilla	Larouco, pico	Mallén
Fresno de Sayago	Guijo de los Pedroches, El	Larráinzar	Mallona, La
Frías de Albarracín	Guipúzcoa	Larriba de Cameros	Malpica del Tajo
Fuencaliente	Guitiriz	Las	Malverde
Fuencaliente, puerto de	Hacinas	Lasaosa	Mancha, La
Fuencarral	Hayedo, sierra del	Lastras de Cuéllar	Mansilla de las Mulas
Fuenfría, puerto de la	Haza	Laza	Manubles, río
Fuensaúco	Hellín	Ledesma	Manzanal, puerto del
Fuente Álamo	Helmantica	Leitariegos, puerto de	Marabón, sierra de
Fuente De	Herías	Leganés	Maragatería
Fuente del Berro, río de la	Hermisende	Lena	Marañón
Fuente el Saz del Jarama	Herramélluri	León	Mariola, sierra
Fuente del césped	Herrera de Pisuerga	León, golfo de	Mata, La
Fuenteguinaldo	Herreruela	Lérez, río	Matallana
Fuentalaldea	Hiendelaencina	Lérida	Matasejún
Fuentepinilla	Higuera la Real	Letes, río	Mazarelas
Fuentes de Ebro	Hito, El	Letur	Mazaricos
Fuentes de Ropel	Huelva	Levante	Mecerreyes
Fuerte del Rey	Huelva, serranía de	Lezuza	Medianedo
Fueva, La	Huesca	Libros	Medina de Pomar
Galdácano	Huete	Limia, río	Médulas, Las
Galicia	Hurdes, Las	Linares, río	Mellid
Galisteo	Iberus <i>vid. Ebro, río</i>	Liria	Membrilla
Galleguillos	Iguña	Litera	Méntrida
Gallocanta	Ilerda	Llamas de la Ribera	Mequinenza
Gallocanta, laguna de	Inestrillas	Llamosos, Los	Mérida
Galve de Sorbe	Ipolka	Llanos, Los	Merindades, Las
Gama	Irago, monte	Llarón	Meseta, la
Gamiz	Isaba	Llerena	Miera
Garaballa	Isabana, río	Llorenzo	Mieres
Garayo	Isábena, río	Lobos, río	Millanes
Garbayuela	Isoba	Lois	Miño, río
Garciaz	Isoba, lago de	Lomba	Miraflores de la Sierra
Garcibuey	Ispallis	Lorca	Mirambel
Garganta del Villar	Ituren	Lorés	Miranda de Ebro
Garray	Izagre	Losacino	Miranda del Castañar
Garrovillas de Alconétar	Izana	Lourizán	Mirantes de Luna
Gascuña	Jabaloyas	Louro	Mirobriga
Gascuña de Bornoba	Jabierrelatre	Louro, monte	Misiego
Gastehiz	Jaca	Lousame	Moaña
Gasteiz <i>vid. Vitoria</i>	Jacetania	Loutiskos	Mociños, Os
Gata, sierra de	Jaén	Lovios	Mogarraz
Gauna	Jálama, monte	Lozoya, río	Molina de Aragón
Gavilanes	Jalón, río	Lubia	Molinos, Los
Gazeo	Jana, monte	Lubián	Mollada
Gerona	Jándula, río	Lucillo	Molledo
Gijón	Jano, pico	Luco de Bordón	Mombeltrán
Ginzo de Limia	Jaraíz de la Vera	Luco de Jiloca	Monasterio
Gistain	Jaramillo Quemado	Lucos, manantial de	Moncayo, monte
Gondomar	Jerez de la Frontera	Lugo	Mondariz
Gordaliza del Pino	Jerte, río	Lugo de Llanera	Monforte de la Sierra
Gormaz	Jumilla	Lugones	Monforte de Lemos
Goyán	Kontrebia Belaiska <i>vid. Kontrebia</i>	Lugorreta	Monfragüe
Gozo, monte do	<i>Belaиска</i>	Lugorri iturria	Monreal de Ariza
Gradefes	Kontrebia Karbica <i>vid. Kontrebia</i>	Lumbrales	Montánchez
Granada	<i>Carbica</i>	Luna	Montaña palentina
Grandas de Salime	Kontrebia Leukade <i>vid. Kontrebia</i>	Lutia	Montealegre de Campos
Grañón	<i>Leucade</i>	Luyando	Monteferro
Gredos, sierra de	Labastida	Luzaga	Montehano
Guadalajara	Labraza	Luzón	Montehermoso
Guadalaviar	Laciana	Maceda	Montejo
Guadalquivir, río	Ladairo, monte	Macizo Galaico	Montemayor del Río
Guadarrama, puerto de	Laguardia	Madrid	Montenegro de Cameros
Guadarrama, sierra de	Laios	Madrid, sierra de	Monterrey
Guadiana, río	Lalín	Madridejos	Montes Claros, puerto de
Guadix	Lamas do Vouga	Madrigalejo	Montiel, Campo de
Guardia, La	Lamindano	Madroñera	Montija
Gudiña	Langa de Duero	Maestrazgo	Montoro
Guerediaga	Langreo	Magallón	Montoro de Mezquita
Guernica	Lanz	Magaña	Montrueque
Guesuri	Lara de los Infantes	Málaga	Morales
Guijo de Coria	Larouco	Malhincada de Arriba	Moraña, La

Moratalla	Oiz	Piedrafita del Cebrero, puerto de	Ridera de Ambrés
Morcuera	Olivenza	Piélagos	Rigoitia
Moreda	Olmeda	Piloña	Riocastello
Morgovejo	Olmeda de Cobeta	Pindo, monte	Riodeva
Mosqueruela	Olmillos	Pinilla Trasmonte	Rioja, La
Mosteiro da Ribeira	Olocau	Pipahón	Riondo, río
Moya	Omaña	Pirineos	Riópar
Mudévar	Oncala, puerto de	Pisueña	Riós
Muela, La	Ondátegui	Pisueña, río	Rivas-Vaciamadrid
Muertos, arroyo de los	Onraita	Planes	Riveira
Muga de Sayago	Ontaneda	Pola de Gordón	Roa de Duero
Mugardos	Orce	Pola de Siero	Robledillo de Trujillo
Mugía	Órbigo, río	Poleiros, pico de los	Rodeiro
Muiños	Orduña	Ponga	Romanillos de Medinaceli
Mula	Orense	Pontedeva	Roncal, valle de
Mulva	Oretum Germanorum	Pontevedra	Roncesvalles, puerto de
Munda	Orozco	Porcuna	Roriz
Munguía	Ortigueira	Porquerizas	Royo, El
Muradal, puerto del	Ortigueira, ría de	Poza de la Sal	Ruanales
Murcia	Osma	Pozo de Guadalajara	Ruenes
Muro	Osona	Pozos	Sabucedo
Muros	Osonilla	Pozuelo de Zarzón	Sacedón
Muros de Nalón	Ossa de Montiel	Prádena	Sacro, Pico
Muruzábal	Otero de Sariegos	Prádena de Atienza	Saelices
Nabia	Ourantes	Pravia	Sagunto
Nafra la Llana	Outeiro do Coello	Pruít	Salamanca
Nájera	Oviedo	Prumaza	Salas
Nalda	Oyarzun	Puebla de Alcocer	Salas de los Infantes
Narganes	Oyón	Puebla de Arganzón	Saldaña
Narón	Oza de los Ríos	Puebla de Brollón	Salugal, El
Nava	Oúlóbriga	Puebla de Trives	Salvacañete
Nava de los Caballeros	Padilla de Duero	Puebla del Caramiñal	Salvatierra de Santiago
Nava de los Oteros	Padrón	Puebla del Maestre	San Amaro
Nava del Barco	Padronelo, portillas de	Puente de Villarente	San Andrés de Soria
Navacedilla de Corneja	Pajares, puerto de	Puente Genil	San Andrés de Teixido
Navaescorial	País Vasco	Puente Navea	San Cipriano de Rueda
Navalagamella	Palacios de la Sierra	Puente Viesgo	San Cristobo de Xavestre
Navalcaballo	Palas de Rey	Puente-Caldelas	San Esteban de Gormaz
Navalmoral	Palencia	Puentedeume	San Esteban del Toral
Navalosa	Pallantia	Puentedeva	San Esteban del Valle
Navalucillos, Los	Palo	Puentes de García Rodríguez	San Fiz de Cerdeiras
Navalvillar de Pela	Palomares	Punta Gaveira	San Fiz de Reimondez
Navarra	Palos de la Frontera	Punxeiro	San Fructuoso
Navarredonda de la Rinconada	Pamplona	Punxin	San Gregorio de Brozas
Navarredondilla	Pancorbo, puerto de	Quecedo de Valdivieso	San Juan de Beleño
Navas de Tolosa	Paredes de Nava	Quejigal, laguna del	San Juan de Misarela
Nave, La	Pas, valle del	Quintana del Marco	San Juan de Paluezas
Navea	Pas, río	Quintana Redonda	San Lorenzo
Navea, río	Pasajes	Quintanas de Gormaz	San Lorenzo, pico
Navia	Paxareiras	Quintanilla de las Dueñas	San Mamed
Navia, río	Pazos	Quiroga	San Mamede de Sobreganade
Navia de Suarna	Pazuengos	Quirós	San Martín de Agüera
Navianos de Alba	Pedraza	Rabanal del Camino	San Martín de Castañeda
Navianos de la Vega	Pedrezuela	Rabanales	San Martín de Turón
Navianos de Valverde	Pedro Abad	Rábano de Sanabria	San Martiño de Moaña
Navias	Pedro Bernardo	Ramil	San Martiño de Pacios
Navió	Pedroso, El	Ramil, monte	San Pablo de los Montes
Naviola, río <i>vid. Navea, río</i>	Peloche	Rasines	San Pantaleón de Losa
Nay	Peñacerrada	Rebollar de los Oteros	San Pedro de Cereija
Naya	Peñaflor	Redonda, fuente	San Pedro de Cervás
Neda	Peñaflor	Regueras, Las	San Pedro de Maceda
Nertobriga	Peñalara	Reinosa	San Pedro Manrique
Nigrán	Peñalba de Castro	Reiris	San Salvador de Manín
Nocedo	Peñalba de San Esteban	Reliegos	San Vicente
Nódalo	Peñalsordo	Retiendas	San Vicente, cabo
Nogales, Los	Peñamellera, valle	Retortillo	San Vicente de Robres
Numancia	Peñas de Cervera	Revilla	San Vicente de Sonsierra
Obanos	Peraleda	Revillarruz	San Vicente, puerto
Obejo	Pesquera de Duero	Rías Bajas	Sanabria, regajo de
Obulco	Pías	Ribadavia	Sanabria
Ocaña	Pico, puerto del	Ribadedeva	Sanabria, lago de
Ochagavía	Picota, La	Ribadesella	Sanchorreja



Sangenjo	Sotoscueva	Trasestrada	Verín
Sant Feliu de Pallerols	Suellacabras	Trébago	Vertavillo
Sant Pere de Ribes	Tablado de Riviella	Tremp	Viana
Santa Ana de Pusa	Taboeja	Trescares	Viana del Bollo
Santa Baia de Bóveda	Tagus, río	Trevinca, peña	Vianos
Santa Colomba de Somoza	Tajo, río	Tres Cruces, mojón de las	Vid, La
Santa Cruz, puerto de	Talaván	Tres Reinos, mojón de los	Vide
Santa Cruz de los Cábanos	Talavera de la Reina	Tres Reinos, penedo de los	Vigo
Santa Cruz de Loyo	Talavera la Vieja	Tresvisos	Vilacoba
Santa Cruz de Moya	Tamarite de Litera	Trives Viejo	Vilanova de Lourenzá
Santa Eulalia de Caldelas	Támega, río	Tronchón	Vilches
Santa Eulalia de Losón	Tameza	Truchas	Villabellaco
Santa María de Oya	Tañine	Trujillo	Villabuena
Santa Tecla	Tarán, pico	Tudanca	Villacidayo
Santalla de Pena	Taranes	Tudela	Villaciervitos
Santiago de Compostela	Taranes, pico	Turobriga	Villaciervos
Santo, cabeza de El	Taranes, río	Uclés	Villafranca
Santo de Alto Rey, sierra del	Taraniello	Ulaca	Villafranca de la Sierra
Santo Domingo de la Calzada	Taraniello, pico	Ulzama, valle de	Villafranca de los Caballeros
Santo Domingo de Silos	Taranilla	Umia, río	Villafranca del Bierzo
Santoña	Tarano	Unanua	Villafuerte
Santullán, valle de	Tárano	Urbia, monte	Villahermosa
Sariego	Taranos, cuesta	Urduliz, peñas de	Villalba de Lampreana
Sarnago	Taraña	Urrez	Villalba de Losa
Sarraus	Taraño	Uxama	Villaluenga de la Sagra
Sarria	Tarazona	Uxo	Villamanrique
Sarroca de Bellera	Tardelcuende	Uztároz	Villamartín de Don Sancho
Sasamón	Tarraco	Valdegama	Villamayor
Sayago	Tarragona	Valdegeña	Villamiel
Seavia	Telena, pico	Valdegobia	Villanabia
Seca, La	Telena, monte	Valdelugo	Villanañe
Sedano	Teleña	Valdemanco	Villanófar
Segeda	Tendilla	Valdemora	Villanueva de Alcardete
Segóbriga	Terena, pico	Valdemoro	Villanueva de Córdoba
Segovia	Teruel	Valdeobispo	Villanueva de la Vera
Segoyuela, laguna de	Teverga	Valdeparees	Villanueva del Fresno
Segundera, sierra	Tiermas	Valdepeñas	Villanueva de los Infantes
Segura de León	Tiermes	Valdeporres	Villar
Segura, sierra de	Tiétar, río	Valdeprado del Río	Villar del Río
Segurilla	Rueda	Valderredible	Villar do Monte
Sekaiza <i>vid. Segeda</i>	Tineo	Valderrueda	Villares, Los
Selaya	Tobarra	Valdés	Villarluengo
Séñigo	Tobia	Valdeva, arroyo de	Villas Viejas
Sepúlveda	Todoella	Valdició	Villastar
Sepúlveda de la Sierra	Toledo	Valdivielso	Villatoro
Serrablo	Tolomo, cabeza de	Valencia	Villaviciosa
Serradilla	Toloño	Valencia de Don Juan	Villaza
Sevil, sierra de	Toloño, monte	Valentín	Villena
Sevilla	Tomiño	Valladolid	Villoria
Siero	Toneyo, puerto de	Vallecillo, El	Villovela de Pirón
Sierra Morena	Torales	Valmaseda	Villoviado
Sigüenza	Toranzo	Valoria La Buena	Vimbodí
Sil, río	Torío, río	Valparaíso	Vimianzo
Siles	Torla	Valverde	Vinaroz
Silió	Tormes, río	Valverde de la Vera	Vincios
Sirves	Tornadizos	Valverde de los Arroyos	Viniegra de Arriba
Sistema Central	Tornavacas	Valverde del Majano	Vinuesa
Sistema Ibérico	Tornavacas, puerto de	Vascongadas <i>vid. País Vasco</i>	Vispesa, La
Soba	Toroño	Vega de Liébana	Vitoria
Sobrado de los Monjes	Toroño, travesía de	Vegadeo	Vizcaya
Socuéllamos	Toroño, monte de	Vegas de Coria	Vizcaya, golfo de
Sofán, monte de	Toroño, regato de	Velilla de la Reina	Xeraco
Solosancho	Torreblacos	Venceas	Xián
Somontano	Torreblanca	Venta del Cojo, puerto de la	Ximarás
Somport, puerto de	Torreçilla	Ventas con Peña Aguilera	Xinzo de Deva
Sonabia	Torrejón del Rey	Ventosa, La	Yanguas
Soria	Torrejón el Rubio	Ventosa de San Pedro	Yecla
Sorzano	Torrejuncillo	Ventrosa	Yecla de Yeltes
Sotillo de Cabrera	Torrenueva	Vera de Bidasoa	Yelmo, pico
Soto de Barco	Torviscoso	Vera, la	Yeste
Soto de las Regueras	Tramacastilla	Verdiago	Yetas
Soto de Medinilla	Trasancos	Verdugo, río	Zadorra, río

Zafra  
Zalamea de la Serena  
Zamora  
Zamudio

Zaragoza  
Zarza Capilla  
Zarza de Montánchez  
Zarza la Mayor

Zas  
Zeneta  
Zorita del Maestrazgo  
Zorraquín

Zuberoa  
Zubieta  
Zurita

## PORTUGAL (PENÍNSULA ÍBERICA)

Águeda  
Aguaiar de Sousa  
Alandroal  
Alcacer do Sal  
Alcanadas  
Alcobaça  
Almeida  
Almodôvar  
Alto-Douro  
Amarante  
Arcos de Valdevez  
Ataíja  
Aveiro  
Batalha  
Beira(s)  
Beja  
Belas  
Boticas  
Braga  
Braganza  
Briteiros  
Cabaços  
Cabeceiras de Basto  
Cabeço das Fraguas  
Caldas das Taipas  
Caldas de Vizela  
Caldelas  
Campo Benfeito  
Canaveses  
Casais de Santa Teresa  
Casal do Resoneiro  
Castanheira  
Castelo Branco  
Castro Daire  
Cabaços  
Cendufe  
Cercedelo  
Chaves  
Coimbra  
Cós

Curral das Vacas  
Diana-a-Nova  
Douro  
Elvas  
Entre-Douro-e-Minho  
Escalos  
Esposende  
Évora  
Faro  
Ferreira do Alentejo  
Fornos de Algodres  
Freiria  
Fundão  
Garvão  
Gerês, serra do  
Gião  
Gondar  
Gondomar  
Grijó de Parada  
Guarda  
Guimarães  
Idanha-a-Nova  
Lagoa  
Lamalanga  
Lamas  
Lamas de Moledo  
Lamas do Vouga  
Lamego  
Lardosa  
Larouco, monte/pico  
Lazarim  
Leiria  
Lisboa  
Macedo de Cavaleiros  
Marecos  
Mértola  
Miranda do Corvo  
Miranda do Douro  
Moimenta da Veira  
Moledo

Moncorvo  
Monchique, Caldas de  
Monforte da Beira  
Montealegre  
Moreira de Cónegos  
Mourão  
Murça  
Navió  
Óbidos  
Odivelas  
Oporto  
Ourique  
Outeriro da Maga  
Ousilhão  
Paços de Ferreira  
Padornelos  
Parada de Infanções  
Paredes  
Paredes de Beira  
Paxareiras  
Pédregão Pequeno  
Penafiel  
Pitões das Júnias  
Podence  
Ponte de Lima  
Porto de Mós  
Portoalegre  
Pousafoles do Bispo  
Póvoa da Atalaia  
Queiriz  
Quintanilha  
Roca, cabo de  
Roriz  
Rosmaninhal  
Sabor, rio  
Sabugal  
Sado, rio  
Salvador de Briteiros  
Sameiro  
Santa Eulalia de Caldelas

Santa Isabel do Monte  
Santa Leocádia de Briteiros  
Santa Maria das Júnias  
Santarém  
Santo António de Monforte  
Santo Tirso  
São João da Pesqueira  
São Pedro de Terena  
São Pedro do Sul  
São Paio de Vizela  
São Romão  
São Vicente de Aljubarrota  
Senhora da Luz  
Senhora do Monte, cabeço  
Sertã  
Setúbal  
Sintra  
Sousa, rio  
Soure  
Terena  
Terras de Bouro  
Torre de Dona Chama  
Torres Vedras  
Trancoso  
Travancas  
Vela  
Viana do Castelo  
Vila do Conde  
Vila do Gerês  
Vila Flor  
Vila Nova de Anços  
Vila Real  
Vilar de Perdizes  
Vilarinho  
Vilela  
Villar da Veiga  
Vinhais  
Viseu  
Vouga, rio

## OTROS TOPÓNIMOS

Aargau	Buxton	Escocia	Kergonniou
África	Caerwent	Eslovaquia	Kergourognon
Ain	Caiseal	Eslovenia	Kêr-Is <i>vid. Is</i>
Aisne	Cámbricos, montes	Étang-sur-Arroux	Kermaria-en-Pont-l'Abbé
Aix-en-Provence	Cantium	Eu	Kernévez
Albania	Carintia	Europa Atlántica	Kerry
Alemania	Carnac	Europa Central	Kersaint-Plabennec
Allouville-Bellfosse	Cárpato	Europa Occidental	Kilmartin
Alsacia	Cashel	Exmoor	Kintyre
Alta Saboya	Castlereagh	Eztergon	Knockiveaghg
Amancy	Chassagne-Saint-Denis	Fadagosa	Kobarid
América	Centroeuropa <i>vid. Europa Central</i>	Finglesham	Konz
Ancyra	Cerami	Finistère	Lahnau-Atzbach
Anglesey, isla de	Cerdeña	Finisterre	Lake Villages
Ankara	Champaña	Finlaggan	Landas
Annascaul	Chartres	Fiskerton	Landéda
Antela	Châtelier	Flandes	Landealeu
Antioquía	Chequia	Francia	Landreville
Antre, lago	Cheshire	Gales	Lannilis
Aosta, valle de	Cicladas	Galia	Leck
Apulia	Co Antrim	Galicía	Leinster
Apuseni	Co Down	Garona, río	Leithagebirge
Aquae Arnemetiae	Co Tipperary	Gasuña	Lesneven
Aquilea	Co Tyrone	Geismar	Libenice
Aquitania	Co Wexford	Gennes	Limerick
Ararat, monte	Coat-Méal	Georgia	Limoges
Argentan	Coligny	Germania	Limusin
Argyll and Bute	Como, lago	Glastonbury	Lincolnshire
Ariège	Connaught	Gloucestershire	Lituania
Arinthead	Consejo, isla del <i>vid. Eilean na Comhairle</i>	Gmina Mierzęcice	Loctiquélic
Arlés	Corbie	Gouesnou	Locronan
Arles-sur-Tech	Cornualles	Gournay-sur-Aronde	Loira, río
Armagh	Corrèze	Gournay-sur-Mont	Loire-Atlantique
Arras	Cotentin	Gran Bretaña	Lorena
Artvin	Côtes-d'Armor	Grandfontaine	Lorient
Asia	Cracovia	Grecia	Lossow
Asia Menor	Dáithi	Gryniv	Lot
Aube	Dacia	Hainaut	Lugdunum
Augusta Tricastinorum	Delfos	Hasholme	Lyon
Austria	Derbyshire	Haute-Marne	Macedonia
Auxerre	Deux-Sèvres	Hexham	Macquenoise
Babiera	Digeon	Highlands	Magreb
Bade-Wuttemberg	Dinamarca	Holanda	Maguncia
Baja Austria	Dingle	Holzhausen	Malberg
Baja Silesia	Dnieper, río	Hungria	Malham Moor
Bajo Rin	Dniester, río	Iasi	Mamoiada
Baretous, valle de	Donegal	Ille-et-Vilaine	Man, Isla de
Bas-León	Donneruplund	India	Mancha
Bath	Donon, monte	Indias	Manching
Baviera	Dordoña	Indre-et-Loire	Mannesdorf
Bayston Hill	Dorset	Inglaterra	Maramures
Bearn	Douai	Ingolstadt	Maria Saal
Bélgica	Doubs	Irán	Marsberg
Beligna	Dro	Irlanda	Martigny
Berna	Drôme	Is	Meca, La
Bibracte	Dunadd, colina de	Islandia	Mediolanum
Bohemia	Dunaverty, colina de	Islas Británicas	Medionemetum
Borgoña	Dundurn, colina de	Islay	Menic-An-Tri-Persoun
Botosani	Dunollie, colina de	Isles	Midi, Canal du
Bourg-Blanc	Durance	Isturits	Milán
Brabante	Ecury-le-Repos	Italia	Milizac
Brest	Eichsfeld	Jezus-Eik	Mittelberg, monte
Bretaña	Eilean na Comhairle	Jihomoravský kraj	Moldavia
Britania	Eigg, isla de	Jordán, río	Monaghan
Brno	Emain (Macha)	Jura	Monte Albano
Brouennou	Eresburgo	Kärtner <i>vid. Carintia</i>	Moone
Bulgaria	Escandinavia	Kecskemét	Moot Hill
Burdeos		Kent	Moravia



Morbihan	Oriente, Próximo	Saint-Amand-Sur-Sevre	Togo
Mosela	País Vasco francés	Saint-Germain-Source-Seine	Tolmin
Mosset	Pakistán	Saint-Gilles-Pligeaux	Tortu
Mona, isla de	Paule	Saint-Paul-Trois-Châteaux	Tolosa-Toulouse
Münzingen-Rain	Perigueux	Saint-Quirin	Tours
Munster	Persia	Saint-Rémy-de-Provence	Tréveris
Müstair/Monastero	Perthshire	Sajonia-Anhalt	Trier
Nanterre	Pesinonte	Samugheo	Tübingen-Kilchberg
Navan Fort <i>vid. Emain</i>	Pfalzfeld	Sanguinet, lago	Tul Tuinne, montaña
Neamt	Picardía	Saône-et-Loire	Tulach Óg
Nebra	Piktree	Sarthe	Tullybelton
Nemetacum	Pisa	Savaria-Reiszig Erdő	Turoe
Nemetiales	Plabennec	Scone	Turquestán
Nemetis	Ploudaniel	Seaty Hill	Turquía
Nemetobala	Plouhinec de la de Riantec	Seine-Maritime	Tynwald Hill
Nemetocennae/-gena	Plouider	Séller	Ucrania
Nemetodurum	Plynlimon	Senegal	Udine
Nemetoalos	Poděbrady	Sévaz-Tudinges	Ulster
Nemetona	Poiron	Shetland	Unterlunkhofen
Nemetotacio	Poitou	Sicilia	Uri
Nemetum	Polonia	Silesia	Usnagh
Nemeturicus	Prat	Somerset	Vaison
Nemetzi	Provenza	Somme	Valais
Nettleham	Przeczycze	Soule	Valaquia
Neuville-sur-Ain	Przeworsk	Southend	Vandea
Nicea	Puisaye	South Uist, isla de	Venta Silurum
Niemcza-Nimptsch	Puy-de-Dôme	St. Ives	Veracruz
Nord-Pas-de-Calais	Raetia	St. Lazier	Vercelli
Normandía	Reims	Stirlingshire	Vernemetum
Northumbria	Renania	St-Maur	Villards-d'Héria
Notre Dame du Lannac'h	Rennes	Strandzha-Strandja, montañas de	Villeneuve-Saint-Germain
Notre-Dame-au-Bois	República Checa <i>vid. Chequia</i>	Středočeský kraj	Vistula, río
Nottinghamshire	Ribemont-sur-Ancre	Struell Wells	Warta, río
Nová Hut'	Rin, río	Sudán	Westfalia
Noyon	Roma	Suecia	Whitby
Nueva York	Roquepertuse	Suiza	Wiltshire
Oas	Ross	Tabert, colina de	York
Obermarsberg	Rouen	Taller	Yorkshire
Oceanía	Rumanía	Tara, colina de	Ys <i>vid. Is</i>
Offlay-Laois	Rusia	Tavium	Yugoslavia
Oise	Saboyanas, montañas	Temair <i>vid. Tara</i>	Zavist
Orléans	Saint Laurent	Teamhair na Rí <i>vid. Tara</i>	Zollfeld
Orne	Saint Roch	Tesalia	
Oriente	Saint Telo	Tirol	

### 6.3. ÍNDICE DE FIGURAS

- Fig. 1- Evolución gráfica de las disciplinas de Ciencias Sociales.
- Fig. 2- Lámina del *Monumens celtiques...* de J. Cambry.
- Fig. 3- *Le gaulois à cheval*. Cormon, 1897 (*Palais Petit*, París).
- Fig. 4- Wilhelm Schmidt (1868-1954), sacerdote católico fundador de la Escuela de Viena.
- Fig. 5- Cartel anunciador de la *Esposizione Etnografica* dentro de la Exposición Internacional de Roma en 1911.
- Fig. 6- F. Martins Sarmiento (1833-1899).
- Fig. 7- Jose Leite de Vasconcelos Cardoso Pereira de Melo (1858-1941).
- Fig. 8- Antonio Machado y Álvarez ‘Demófilo’ (1846-1893).
- Fig. 9- Joaquín Costa (1846-1911), Ramón Menéndez Pidal (1869-1968) y Julio Caro Baroja (1914-1995).
- Fig. 10- Monumento al cántabro (prerromano) en Santander.
- Fig. 11- Estampa que ilustraba la tradición de dejar piedras en majanos.
- Fig. 12- Principales movimientos de pueblos célticos en la península Ibérica durante la Edad del Hierro.
- Fig. 13- Horas de luz solar anual en cinco puntos de la Europa Céltica.
- Fig. 14- Tipos de vegetación predominante en Europa hace dos mil años.
- Fig. 15- Lenguas y *populi* de la península Ibérica durante la Segunda Edad del Hierro.
- Fig. 16- Topónimos acabados en *-briga*.
- Fig. 17- Monasterio benedictino de San Martiño Pinario de Santiago de Compostela.
- Fig. 18- *Esus* en un ara de los *Nautes Parisi*.
- Fig. 19- Esquema general de los procesos de sincretismo y aculturación.
- Fig. 20- Asentamientos germánicos en Iberia.
- Fig. 21- Sincretismo físico. Altar prerromano junto a capilla de San Miguel y Monasterio en Celanova.
- Fig. 22- Fundaciones monacales irlandesas, siglo V a.C.
- Fig. 23- Representación de la relación sincrónica y diacrónica entre fuentes comparables para el análisis de la Hispania Céltica.
- Fig. 24- Sistema “biológico” de evolución histórica.
- Fig. 25- Sistema de evolución histórica “dinámico” o “en trenza”
- Fig. 26- Árbol de la evolución biológica y árbol de la evolución cultural según A.L. Kroeber.
- Fig. 27- Principales rasgos de la memoria individual y la memoria colectiva.
- Fig. 28- Problema de razonamiento circular si no se tienen en cuenta otras fuentes y relaciones.
- Fig. 29- Pintura mural de Castielfabib (Rincón de Ademuz, I).
- Fig. 30- Provincias y distritos de la península Ibérica con la distribución según J. Untermann de las lenguas de la Edad del Hierro.
- Fig. 31- Céltigos, uno de los cuatro topónimos que se documentan en Galicia.
- Fig. 32- Algunos arados y útiles españoles del siglo XVIII según J. Townsend.
- Fig. 33- Cuadro de influencias entre las algunas de las fuentes clásicas que hablan de los celtas.
- Fig. 34- Ruth Matilda Anderson conversa con las gentes de Betanzos (C).
- Fig. 35- Gráfica aproximativa a la variación de temperatura desde el Holoceno hasta la actualidad.
- Fig. 36- Fechas media de floración del almendro y de llegada de la golondrina a la península Ibérica.
- Fig. 37- Gráfica aproximativa a la variación de temperatura desde el cambio de Era hasta la actualidad.
- Fig. 38- Principales características paleoclimáticas desde mediados del Segundo Milenio a.C. a mediados del primer milenio d.C.
- Fig. 39- Regiones naturales de la península Ibérica y regiones climáticas según Dantin.
- Fig. 40- Detalle de los puertos de paso tradicionales en los Pirineos Centrales y Occidentales.
- Fig. 41- Ubicación estratégica de los *oppida* célticos más importantes en ambas vertientes pirenaicas.

- Fig. 42- Estudio de la relación entre las vías de comunicación y el poblamiento de la Edad del Bronce en el Campo de Montiel.
- Fig. 43- Reconstrucción de los diferentes niveles desde la Edad del Bronce del camino excavado en Bayston Hill in Shropshire (*ING*) según Tim Malim.
- Fig. 44- Barco de tipo atlántico de la Segunda Edad del Hierro.
- Fig. 45- Principales sistemas de tiro.
- Fig. 46- Piraguas y canoas monóxilas desde la Edad del Bronce documentadas en el lago Sanguinet (Landas, *FR*).
- Fig. 47- Disco de Nebra, procedente del monte Mittelberg (Sajonia-Anhalt, *ALE*).
- Fig. 48- Irradiación solar anual en la península Ibérica.
- Fig. 49- Irradiación solar en Europa.
- Fig. 50- Ortos y ocasos del Sol y horas de luz anual en las coordenadas de Madrid, año 400 a.C.
- Fig. 51- Tiempo de gestación de algunos animales documentados en yacimientos de la Hispania Céltica, donde se aprecia la relación con los ciclos cuadregesimales.
- Fig. 52- Esquema de la distribución anual de las actividades agrícolas.
- Fig. 53- Esquema de la distribución de las actividades ganaderas.
- Fig. 54- Estacionalidad reproductiva anual de la cierva (*Cervus elaphus hispanicus*).
- Fig. 55- Representación de algunas faenas a lo largo de una cosecha completa de cereal en la Europa Templada desde la Edad del Hierro.
- Fig. 56- Diferentes tipos de sujeciones de árboles en la zona levantina de la península Ibérica.
- Fig. 57- Diferentes tipos de saltadores de muros en la zona levantina de la península Ibérica.
- Fig. 58- Ovejas y cabras de la Edad del Hierro.
- Fig. 59- Histograma de arcaísmo de 14 razas ovinas.
- Fig. 60- Evolución de las razas y variedades de la cabra en Europa durante la Prehistoria.
- Fig. 61- Comparativa de tamaños de animales domésticos de la Edad del Hierro y hoy.
- Fig. 62- Precipitaciones y temperatura del mes más frío en la España peninsular.
- Fig. 63- Principal flujo histórico y tradicional de ganados de ovicápridos y bóvidos trashumantes de larga distancia en la península Ibérica.
- Fig. 64- Principales razas actuales de ponis cantabropirenaicos o celtas y su comparación con otras razas ibéricas.
- Fig. 65- a) Colmena, b) caracolera y c) jaula para perdices.
- Fig. 66- Especies animales más frecuentes en la Edad del Hierro meseteña.
- Fig. 67- As de la ceca de *Sekaisa*, publicado por A.M. Guadán como una escena de cetrería celtibérica.
- Fig. 68- Recreación del taller de un carpintero de la Segunda Edad del Hierro.
- Fig. 69- Cuadro resumen de tipos de artesanía en la Hispania Céltica según actividad, responsables de la misma y ámbito de trascendencia de los objetos manufacturados.
- Fig. 70- Folleto institucional para controlar la venta de leche a granel.
- Fig. 71- Enfermedades que transmiten los animales detectados en la Edad del Hierro.
- Fig. 72- Comparación entre los yacimientos de la Hispania Prerromana asociados a estaciones termales.
- Fig. 73- Fuente santa donde la leyenda erudita señala la hierofanía de *Nossa Senhora da Luz* (Alcobaça, *P-L*).
- Fig. 74- Herramientas documentadas como ajuar en las necrópolis de Tumiel y Numancia.
- Fig. 75- Arado de Donneruplund (*DIN*), del Bronce Final-I Edad del Hierro.
- Fig. 76- Detalle del *Labourage nivernais* “Le sombrage”, de R. Bonheur, 1849.
- Fig. 77- Tipos y distribución de los arados tradicionales españoles y representaciones de tradición ibérica de arados.
- Fig. 78- Zapatos de mulo en esparto.
- Fig. 79- Vaso de madera de la casa 80-11N de Cortes de Navarra.
- Fig. 80- Jarra de corcho de Las Batuecas (*SA*).
- Fig. 81- Cencerro de ¿ovicáprido? de la II Edad del Hierro procedente del Cerro de La Gavia.
- Fig. 82- Hijos y mujer de pastor haciendo ganchillo en la puerta.
- Fig. 83- Poblado cerca de Zafra (*BA*) hacia 1922.
- Fig. 84- Recreación de la construcción de una cabaña en la Edad del Hierro en la cornisa Cantábrica.
- Fig. 85- Módulo de zarzo y adobe con tirante (Concejo de Caso, *O*).
- Fig. 86- Detalle del módulo de zarzo y adobe (Concejo de Caso, *O*).
- Fig. 87- Sistema de contrapesos de piedra suspendidos en cubiertas del castro de Santa Tecla.
- Fig. 88- Cobertizo-guango reconstruido en Truchas (*LE*).
- Fig. 89- Cabazo/palleira circular de barda y techo de paja.
- Fig. 90- Superposición del territorio (267,62 km<sup>2</sup>) de la Comunidad de Villa y Tierra de San Pedro Manrique (*SO*).
- Fig. 91- Mapa comparativo y de correspondencias directas entre los pies métricos documentados en España durante el siglo XIX y los patrones de la Antigüedad.
- Fig. 92- Comparativa entre distintos tipos de patrones métricos de larga distancia de la Antigüedad y tradicionales de la península Ibérica.
- Fig. 93- Representación gráfica a escala de las distintas medidas de superficie.
- Fig. 94- Mujer arando en un pueblo de Soria.
- Fig. 95- Esquema sucesorio de los primeros monarcas asturianos a partir del siglo VIII.
- Fig. 96- Instantánea de hacendera en San Pedro de Gaillos en 1944.
- Fig. 97- Foto de cuestación en Almedina (*CR*) en 1999 por parte de la Cofradía de Ánimas.
- Fig. 98- Apretón de manos en un trato en el *rodeo* que se hacía en el antiguo Mercado de Ganado de Don Benito.
- Fig. 99- Tésera de hospitalidad de Paredes de Nava (*PA*).
- Fig. 100- Detalle del kalathos de Cabezo de La Guardia (Alcorisa, *TE*) –similar al de Azaila–, en el que se representa



desproporcionadamente una mano de las parejas humanas.

- Fig. 101- Doble sestercio galorromano de Póstumo, del siglo III d.C., con hiperdesarrollo de una mano.
- Fig. 102- *El Pacto de Sangre*.
- Fig. 103- Ordalia del fuego. *Moisés niño tira a las llamas la corona del faraón*.
- Fig. 104- Paso del Fuego de San Pedro Manrique (SO) (Atienza, 1997: fig. 33).
- Fig. 105- Estructuras sociales hispanocélticas resultantes de la interacción entre las pulsiones de transversalidad y jerarquización.
- Fig. 106- Cabaña circular de 11 m de diámetro con banco corrido en la Citania de Briteiros (São Romão, Salvador de Briteiros, Guimarães, P-BG).
- Fig. 107- Esquema de las pulsiones endogámicas y exógamas de sociedades premodernas aplicable los pobladores de caseríos, aldeas y pequeños castros de la Hispania Céltica.
- Fig. 108- Trébago (SO).
- Fig. 109- Representación gráfica y teórica de la jerarquización entre la *treba*, la *touta* y la *contrebia*.
- Fig. 110- Representación gráfica de familia extensa dentro de una comunidad hispanocéltica.
- Fig. 111- Báculo de prótomos de caballos de Numancia.
- Fig. 112- Representación gráfica de la relación entre la familia extensa y la asamblea prerromana.
- Fig. 113- Guillermo Castellanos, un simple pastor apodado “Guillermillo, el Rey de la Sierra”.
- Fig. 114- Escenas vasculares de La Alcudia (A) y del Castiello de Alloza (TE).
- Fig. 115- Evolución tipológica de los *signa equitum* documentados en Celtiberia.
- Fig. 116- Modelo de organización jerárquica de todo tipo de núcleos de la Hispania Céltica.
- Fig. 117- Recreación del ritual de entronización en el Ulster del siglo XII.
- Fig. 118- Rutas trashumantes y pasos pirenaicos de invierno.
- Fig. 119- Esquema básico para comprender las sociedades y territorios de la Edad del Hierro.
- Fig. 120- Mapa con las principales referencias a *nemeton* en Europa y la península Ibérica.
- Fig. 121- Mapa con medianetos recogidos en fueros de la península Ibérica.
- Fig. 122- Calco del petroglifo de A Ferradura (Amoreiro, OR).
- Fig. 123- “Trono” del Duque de Carintia (AUS) o Esl. Vojvodskistol (Clancy, 2003: 95, fig. I.5).
- Fig. 124- Zapato-botín de bronce de la necrópolis de Mannesdorf/Leithagebirge (Baja Austria) y pies de Unterlunkhofen (Aargau, SU) similares a los colgantes de bronce localizados en Numancia.
- Fig. 125- Pies de terracota celtibéricos del siglo I a.C.
- Fig. 126- Huellas y bastón de San Urbez al Norte de Lasaosa, en la llamada *piedra de las galochetas*.
- Fig. 127- Contexto territorial prerromano de las Pisadas del Diablo (Frías de Albarracín y Calomarde (TE).
- Fig. 128- Ubicación de algunos de los *Quercus* reunideros y juraderos mejor estudiados.
- Fig. 129- “Porca da Vila”, en el castillo de Braganza (P-BZ).
- Fig. 130- “Porca” del municipio de Murça (P-VR).
- Fig. 131- Intervisibilidad entre hábitats vettones y la ubicación de las esculturas zoomorfas en el valle del río Adaja (AV).
- Fig. 132- *L'arbre a pomme* de Fontaine-Blanche (Plougastel-Daoulas, Bretaña).
- Fig. 133- Gráfico de edades según el censo del conde de Floridablanca (1787).
- Fig. 134- Gráfico aproximativo de las etapas y edades propuesto para la Hispania Céltica.
- Fig. 135- Dispersión del rito de la covada en Europa y en la península Ibérica.
- Fig. 136- Dos serpientes mamando de una mujer en el capitel de la Iglesia de Lastra de Teza (BU).
- Fig. 137- Niños cántabros con carrito leñero a mediados de siglo XX.
- Fig. 138- El mosaico de la villa tardorromana de Fuente Álamo.
- Fig. 139- Entierro de un Diablo de Almonacid del Marquesado en el último tercio del siglo XX.
- Fig. 140- *Trangas* de Bielsa (H), años 50.
- Fig. 141- Mapa de distribución de las fratrías más representativas estudiadas sobre la Hispania Céltica.
- Fig. 142- Caracterización de algunas de las fratrías tradicionales de la península Ibérica y Europa.
- Fig. 143- Mapa de distribución de algunas fratrías europeas representativas sobre el mapa de la Europa Céltica.
- Fig. 144- Escena principal de la estela de Zurita.
- Fig. 145.- Cuadro de la estructura social por sexos en la II Edad del Hierro.
- Fig. 146- El Rollo de Cepeda de la Mora (AV).
- Fig. 147- Edad media de acceso al matrimonio de las mujeres por regiones históricas según el Censo de Floridablanca, segunda mitad del siglo XVIII.
- Fig. 148- Anciano y mujeres de distinta edad hilando junto al hogar en Casas de Don Pedro (BA).
- Fig. 149- Labor de hilado por un pastor adulto guipuzcoano y una anciana.
- Fig. 150- Ruecas y husos para el hilado, ejemplo de la polifuncionalidad o polisemia de los artefactos más básicos de las sociedades premodernas.
- Fig. 151- Carrito del Monte da Costa Figueira (Vilela, Paredes, P-O).
- Fig. 152- Ciclo lunar, menstrual y creencias populares en la península Ibérica.
- Fig. 153- El “morrillo del extremadero” de Castrohinojo (LE).
- Fig. 154- Mapa con la distribución en la península Ibérica de abandonos de ancianos en fuentes clásicas y etnográficas.
- Fig. 155.- Inutilización intencionada de armas y otros objetos domésticos y de tocado en necrópolis celtibéricas.
- Fig. 156- Cuadro resumen de la consideración positiva o negativa y nefasta de los distintos tipos de tratamiento del cadáver en distintas cronologías y fuentes de la Península Ibérica y de Europa desde la Antigüedad.
- Fig. 157- Buitre sobre cadáver en cerámica del siglo I a.C. procedente de Numancia.

- Fig. 158- Estela de El Palao (Alacañiz, *TE*).
- Fig. 159- Sentencias criminales entre 1900-1924 en Tierra de Campos por grupos de edad.
- Fig. 160- Tipo de representación recurrente del mundo celta: *Chef gaulois près de la Roche Salvée au Mont Beuvray*, de Jules Diier (1895).
- Fig. 161- Juego de *la pícula*.
- Fig. 162- “Alquerque de nueve” procedente del Monte do Castro en Vincios (Gondomar, *PO*).
- Fig. 163- Dos testimonios gráficos de lucha de contacto en la Primera y Segunda Edad del Hierro de Europa.
- Fig. 164- Posible escena de lucha de contacto entre dos personas en una vaina de espada procedente de la tumba nº 3 de la necrópolis de Gryniv (*UCR*), datada en el siglo I d.C..
- Fig. 165- Escena de lucha de contacto en un altorrelieve ibérico de Cerrillo Blanco de Porcuna (*J*).
- Fig. 166- Algunos testimonios de lucha de contacto tradicional en Europa y Asia.
- Fig. 167- Mapa (1) y tabla (2) con la distribución de las luchas de combate/contacto tradicionales más conocidas en la península Ibérica.
- Fig. 168- Aluches: Luchadores de Valdáliga (*S*).
- Fig. 169- Tunos de Saelices (*CU*) en carrera.
- Fig. 171- Denario de la segunda mitad del siglo II a.C. de *Ikalkusken*.
- Fig. 172- Varón con ¿cuernos? en los brazos en una cerámica numantina del siglo I a.C.
- Fig. 173- Sepulcro de Fernán Pérez de Andrade (Betanzos, *C*).
- Fig. 174- *Nestiari* (Bul. *Nestinarstvo*), rito del paso del fuego ortodoxo en las montañas tracias.
- Fig. 175- Dos escenas de combate singular en la Hispania Prerromana.
- Fig. 176- Mapa de los combates de toros constatados etnográfica o legendariamente en la península Ibérica.
- Fig. 177- Detalle del mutilado de la lusitana “lúnula” de Chão de Lamas (Miranda do Corvo, *P-C*).
- Fig. 178- Fíbula de jinete y caballito celtibérica que porta una cabeza.
- Fig. 179- Judas ajusticiado por ahorcamiento y fuego en Moreda (*VI*).
- Fig. 180- Mapa de los “*relinchos*” tradicionales.
- Fig. 181- Huesera.
- Fig. 184- Clasificación de los principales tipos de aerófonos documentados en la Hispania Céltica.
- Fig. 185- Músicos tañendo un “*diaulós*” y un “*aulós*” en un kalathos edetense.
- Fig. 186- Combate singular con músicos tañendo un *diaulós* o doble flauta y una bocina en un vaso de San Miguel de Liria, del siglo III a.C.
- Fig. 187- Flauta tradicional de hueso de buitre.
- Fig. 188- Aerófono en ulna de grulla procedente del Cerro de La Gavia (*M*).
- Fig. 189- Tañedores de añafil en una miniatura de las Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio.
- Fig. 190- Semejanza entre las bocinas de Loutiskos (Luzón, *GU*) y las de Edeta.
- Fig. 191- Trompas celtibéricas.
- Fig. 192- As de *Loutiskos*.
- Fig. 193- Campesina rumana con *tulnic*.
- Fig. 194- Aerófonos rectos de cerámica y metal con función de amplificadores recogidos durante el siglo XX en las provincias de León, Zamora y Toledo.
- Fig. 195- Algunos silbatos de la fase celtibérica del poblado de La Hoya.
- Fig. 196- Silbato de la fase celtibérica del poblado de La Hoya.
- Fig. 197- Ejemplo de instrumentos tradicionales estacionales y perecederos.
- Fig. 198- Escena completa de la danza de manos al son de los “*diaulós*” y “*aulós*” en el cálato ibérico del Cerro de San Miguel de Liria (*V*).
- Fig. 199- Escena denominada de “Danza bastetana” del santuario iberohelenístico de las Atalayuelas (Fuerte del Rey, *J*).
- Fig. 200- Danza de resistencia de Trébago.
- Fig. 201- “Danza de Caballito” en cerámica numantina, Zaldiko de Lanz (*NA*) y *Căiuții* ‘caballos’ del área de Iași-Botosani (*RUM*).
- Fig. 202- Espacios míticos en las tradiciones populares de la península Ibérica: la Mourindá de San Pedro de Cereija (*LU*).
- Fig. 203- Percepción básica del año solar según las horas de luz anual la península Ibérica.
- Fig. 204- Tabla resumen de alineaciones en el estudio topoastronómico de algunos yacimientos vettones de Ávila.
- Fig. 205- Relación arqueoastronómica y de intervisibilidad entre A Ferradura en su territorio.
- Fig. 206- Tímpano de la Puerta del Perdón de la colegiata de Santa María de Daroca (*Z*).
- Fig. 207- Concentración de epígrafes de *Bandu-* en el entorno de Trujillo y Madroñera (*CC*).
- Fig. 208- Constelaciones de Orión y Tauro y detalle de las Pléyades.
- Fig. 209- Cerámica de Numancia del s.I a.C. con representación de ave.
- Fig. 210- Correspondencia entre ciclos brillantes y sombríos en la orientación espacial-cardinal y la calendárica-astronómica mensual.
- Fig. 211- Cartografía de los cinco territorios irlandeses míticos y superposición de esquemas aparentemente contradictorios.
- Fig. 212- Comparación y contradicciones de la concepción positiva y negativa de los ciclos cardinales, lunares y solares según su inicio.
- Fig. 213.- Modelo teórico de los espacios simbólicos en torno a las comunidades de la Hispania Céltica.
- Fig. 214- Arado del kalathos de Cabezo de La Guardia (Alcorisa, *TE*).
- Fig. 215- Símbolos cuatripartitos rupestres, propios de la Edad del Bronce, en Gião (Arcos de Valdevez, *P-VC*).
- Fig. 216- Motivo central de la estela de Barros I (Corrales de Buelna, *S*).
- Fig. 217- División territorial en torno a las ermitas de San Torcuato en Orense y el Santo del Alto Rey en Guadalajara.
- Fig. 218- Esquema de los conceptos de territorio mítico del Otro Mundo, centro cósmico-punto onfálico y eje cósmico-axis mundi propuestos para el contexto hispanocéltico.
- Fig. 219- Sistematización de pasajes y símbolos más destacados del viaje de San Amaro.

- Fig. 220- Distribución de los mitos de viajes psicopompos a través del Océano.
- Fig. 221- Devoción popular en Bretaña e Islas Británicas a santos que viajaron al Atlántico.
- Fig. 222- St. Brendan y sus seguidores.
- Fig. 223- Diosa gala *Sequana* sobre una barca, siglos II-I a.C., procedente de las *Fontes Sequanae*.
- Fig. 224- Principales rutas peregrinas del Camino de Santiago y otros Finisterres.
- Fig. 225- Esquema de algunas concordancias entre divinidades de la Hispania Céltica.
- Fig. 226- Distribución de teónimos aparentemente alusivos a divinidades soberanas célticas tipo Taranis.
- Fig. 227- Tríada de divinidades bálticas: *Pykoulis*, *Perkūnas* y *Patrimpas*.
- Fig. 228- Distribución de teónimos aparentemente alusivos a *Lugus* y a *Cernunnos* en la península Ibérica.
- Fig. 229- Representaciones ecuestres de San Jorge, Saint Gengoulph y Santiago Matamoros.
- Fig. 230- Fíbula oretana de El Engarbo, fechada entre los siglos II y I a.C. (Chiclana de Segura, *J*).
- Fig. 231- Ermita de San Lorenzo (Pola de Gordón, *LE*).
- Fig. 232- Ermita de San Lorenzo, herradura, Inscripción dedicada al *Deis Equeunu*(bo) y leyenda del santo.
- Fig. 233- Dios cornudo de Lourizán (*PO*), asociado al teónimo de *Vestius Aloniecus*.
- Fig. 234- Relación entre el *oppidum* de Contrebia Belaisca (Botorrita, *Z*) y la plantación de mayos.
- Fig. 235- Distribución de etnónimos alusivos a *Nabia* y *Deva* en la península Ibérica.
- Fig. 236- Distribución de epígrafes de *Ataecina* en la península Ibérica.
- Fig. 237- Escultura de Santa Teresa portando la llave del Infierno (Alcobaça, *P-L*).
- Fig. 238- Tríada de Santa Ana, la Virgen María y Jesucristo niño en Portugal.
- Fig. 239- Roble de Santa Mariña, en el castro de Armeá (Augas Santas, Allariz, *OR*).
- Fig. 240- Distribución de los principales topónimos y de testimonios arqueológicos de *Aironis* en la península Ibérica.
- Fig. 241- “Jano céltico” de Candelario (*SA*).
- Fig. 242- *Zamarracos* de la *Bijanera* de Silió (*S*) y Pico Jano al fondo.
- Fig. 243- Representación de *Cernunnos* en el caldero de Gunderstrup y quizás en un vaso de Numancia.
- Fig. 244- Intercesión mariana para evitar el despeñamiento de D. Fuas Roupinho en la persecución de un ciervo en Nazaré (*P-L*).
- Fig. 245- *Cernunnos* galorromano, tricéfalo procedente de Condat y en la tríada de la estela de Reims.
- Fig. 246- Estructura sincrética del calendario religioso de la península Ibérica.
- Fig. 247- Principales efemérides civiles y católicas del calendario festivo fijo y móvil moderno.
- Fig. 248- Esquema de calendario ritual céltico del mes lunar..
- Fig. 249- Calendario festivo principal, actual y fijo de la península Ibérica y calendario céltico.
- Fig. 250- Ciclos cuadregesimales en el calendario solar anual.
- Fig. 251- Estudio del ciclo de *Samain* a través del calendario tradicional.
- Fig. 252- Estudio del ciclo de *Imbolc* a través del calendario tradicional.
- Fig. 253- Hogueras de San Antón purificando a animales y personas en Estercuel (*TE*).
- Fig. 254- Pico Sacro y ermita de San Sebastián (Boqueijón, *C*).
- Fig. 255- Estudio del ciclo de *Beltaine* a través del calendario tradicional.
- Fig. 256- Fontanarejo (*CR*) inundado por el humo de las luminarias de romero.
- Fig. 257- Principales efemérides y ciclos del calendario católico fijo y móvil: posibilidades calendáricas de Pascua y Ascensión.
- Fig. 258- Ubicación de la ermita de Santerón como lugar de referencia en el centro de una meseta.
- Fig. 259- Romería de San Trocado-Torcuato (San Amaro-Punxín, *OR*) y su contexto arqueológico.
- Fig. 260- Estudio del ciclo de *Lugnasad* a través del calendario tradicional.
- Fig. 261- Ermita de San Miguel Erenozar en el pico de Ereñusarre (Ereño, Arteaga y Cortézubi, *BI*).
- Fig. 262- Ermita del Santo del Alto Rey.
- Fig. 263- Dispersión de “cantos de ánimas” y *amilladoiros* con función funeraria y/o oracular en ánimas en la península Ibérica.
- Fig. 264- Canto de los Responsos de Ulaca.
- Fig. 265- Dispersión de los *amilladoiros* o majanos con leyendas tradicionales de ánimas en la península Ibérica.
- Fig. 266- Rito de tirar la piedra al majano durante la Fiesta de Las Abuelas (20/V/2006) en el paraje de Crucelós (Abiego-Adahuesca-Alberuela de la Liena, *H*).
- Fig. 267- Detalle de caldero y escena de sacrificio en el bronce del Instituto Valencia de Don Juan.
- Fig. 268- Cristo de la Encina. Santuario de Ntra. Sra. de la Encina de Ceclavín (*CC*).
- Fig. 269- Placa de los guerreros del caldero de Gunderstrup con transporte del “mayo” (Kaul, 2001: 539). Fig. 269- Sección de un pozo ritual céltico en La Vendée.
- Fig. 270- Sección de un pozo ritual céltico en La Vendée (FR) (Piggot, 1975 en Aldhouse-Green, 1993: 461, fig. 4).
- Fig. 271- Transporte del mayo por los mozos de Humanes (*GU*) en 2006.
- Fig. 272- Recopilación no sistemática de árboles de mayo en el folklore de la península Ibérica.
- Fig. 273- “Árbol de mayo” plantado en Castielfabib (Ademuz, *V*) el 23 de marzo de 2005.
- Fig. 274- Representaciones de las leyendas piadosas de aparición de *Nossa Senhora do Gaiola* (Cortes, *P-L*) y de la Virgen de la Carrasca (Villahermosa, *CR*) sobre *Quercus*.
- Fig. 275- Dispersión mínima de los cultos marianos asociados al *Quercus* en la península Ibérica.
- Fig. 276- Escena de “domador y osos”, habitual de las fiestas de invierno de la península Ibérica y Europa.
- Fig. 277- Escudo de la Casa de la Sirena (Jabaloyas, *TE*).
- Fig. 278- Vaso de cuerno de la sierra de Cameros con grabado de una sirena.
- Fig. 279- Moneda de oro gala del siglo III a.C. con dragones entre otros elementos.
- Fig. 280- Mapa de las calaveras de ánimas que se celebraban tradicionalmente en el ciclo de *Samain*.



Fig. 281- Calavera de ánimas en Tendilla (*GU*).

Fig. 282- Localización del depósito votivo de placas oculadas en Garvão (Ourique, *P-B*) y continuidad del culto prerromano a través de la advocación a Santa Luzia.

Fig. 283- Ofrendas en una fuente de la capilla de Santa Margarita, en Bello (Corcoesto, Cabana, *C*).

Fig. 284- Representación sintética de rituales circunambulatorios en la Hispania Céltica según su ejecución y el objeto de la misma.

Fig. 285- Reconstrucción de dos templos romano-célticos europeos con ambulatorio.

Fig. 286- Tabla de rituales circunambulatorios propuestos para la Hispania Céltica según su ejecución, el objeto y el objetivo de la misma.

Fig. 287- Ermita de Ntra. Sra. de La Cabrera (Urrez, *BU*), una de tantas ermitas que son circunvaladas durante las romerías.

Fig. 288- Urna de la cueva de la nariz de Moratalla (*MU*) con representación de un árbol y de la “diosa de los lobos”.

Fig. 289- *Sanandreses*: amuletos y exvotos en San Andrés de Teixido (*C*).

Fig. 290- Hachas de piedra pulimentada halladas en superficie en el castro de El Raso (Candeleda, *AV*) y en el cortijo de “La Cuarta” (Villahermosa, *CR*).

Fig. 291- Hacha pulimentada documentada en Monte Bernorio en niveles de destrucción junto a una vivienda. Fotografía gentileza del Proyecto Monte Bernorio.

## 6.4. INFORMANTES

APELLIDOS	NOMBRE	N.	DEDICACIÓN	LOCALIDAD	PROVINCIA	ENTREVISTA
Alegre Martínez	Estíbaliz	1979	Lda. en Biología	Urrez	Burgos	18/IX/2006
Andrés Rupérez	María Teresa	1942	Arqueóloga	Navaleno	Soria	28/XI/2008
Bricio de la Torre	Nieves	1933	Ama de Casa	Saelices	Cuenca	28/V/2005
Carlos Calero	Juan Abel	1976	Dr. en Biología (UM)	Lezuza	Albacete	05/IX/2007
Castillo Plaza	Ovidio	1928	Agricultor	Albalate de Zorita	Guadalajara	03/II/2006
Chañe	Dionisio	1929	Pastor	Miraflores de la Sierra	Madrid	03/II/2006
Chañe	José Manuel	1966	Indet- <i>Perrero</i>	Miraflores de la Sierra	Madrid	03/II/2006
Crespo Pérez	Argimiro	1921	Arriero	Codesal	Zamora	02/IX/2009
De Lucas	Valentín	1922	Pastor	Albalate de Zorita	Guadalajara	03/II/2006
Gigante Talvara	José María	Indet.	ex-Pastor trashumante	Villanueva de los Infantes	Ciudad Real	25/XII/2005
López Olmedo	Ana Isabel	Indet.	Informática	Navalucillos	Toledo	26/X/2007
Maleno Amador	Ambrosio	1936	Agricultor	Alcubillas	Ciudad Real	21/III/2004
Moya Maleno	F. Javier	1976	Profesor Música IES	Villanueva de los Infantes	Ciudad Real	13/V/2008
Muñoz	José Luis ‘Rufino’	1948	Agricultor- <i>Diablo Mayor</i>	Saelices	Cuenca	28/V/2005
Nevado Muñoz	Mª Teresa	1973	Indet.	Navalucillos	Toledo	26/X/2007
Payno Rodríguez	Luis Ángel	Indet.	Luthier	Madrid	Madrid	29/V/2008
Persson	Margareta	1977	Lda. Arqueología	Lund	Suecia	20/VII/2006
Torres Martínez	Jesús F. ‘Kechu’	1965	Dr. en Prehistoria	Barruelo de Santullán	Palencia	11/III/2008
Guerra García	Pablo	1978	Arqueólogo	Pozuelo de Alarcón	Madrid	13/II/2006
Almagro-Gorbea	Martín	1946	Catedrático de Prehistoria UCM	Albarracín	Teruel	10/XII/2010





## 7. BIBLIOGRAFÍA Y OTRAS FUENTES

### FUENTES SONORAS Y CINEMATOGRAFICAS

- AA.VV. (2008): *Rituais de inverno com máscaras*. Coleção 'Arquivos do Imaterial'. Instituto de Museus e da Conservação. Lisboa. DVD.
- GARCÍA MATOS, C. [1978] (1992): "Instrumentos folklóricos. Folklore infantil y navideño", en M. García Matos (coord.): *Magna antología del folklore musical de España*. Vol. 10. CD. HISPAVOX S.A. Madrid.
- ICETA, M. [1952] (1999): "Irrintzi. Elizondo, Navarre", en A. Lomas y J. Bell (coomp.): *World Library of Folk & Primitive Music: Spain*. CD. Pista 35. Ed. de J. Martí. Rounder Record Corp. Cambridge.
- IMAMURA, S. (1983): *La balada de Narayama*. Toei Company, LTD. & Imamura Production.
- KNOCKENKLANG (2000): *Knockenklang. Klänge aus der Steinzeit. Musik gespielt auf originalen und rekonstruierten Flöten aus dem Paläolithikum Mitteleuropas*. CD. Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Viena.

### FUENTES IMPRESAS

#### DICCIONARIOS LINGÜÍSTICOS Y DE AUTORIDADES

- COROMINAS, J. (1954): *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. 2 vols. Francke. Berna.
- COROMINAS, J. (1974): *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. 3 vols. Gredos. Madrid.
- DWELLY, E. [1901-1911] (1988): *Faclair Gaidhlig gu Beurla le Dealbhan-The illustrated Gaelic-English dictionary, containing every Gaelic word and meaning given in all previously published dictionaries, and a great number never in print before: to which is prefixed a concise Gaelic grammar*. Gairm. Glasgow.
- MIR C.M.F., J.M. (dir.) (1991): *Diccionario Ilustrado Vox Latino-Español Español-Latino*. Bibliograf s.a. Barcelona.
- PABÓN S. DE URBINA, J.M. (1991): *Diccionario Manual Vox Griego-Español*. Bibliograf s.a. Barcelona.
- PAULY, A.V (1979): *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike*. Ed. de K. Ziegler y W. Sontheimer. Deutscher Taschenbuch. Munich.

- REAL ACADEMIA DE LA LENGUA [RAE] (1726): *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]*. Tomo I, A-B. Real Academia Española-Imprenta de Francisco del Hierro. Madrid.
- RAE (1732): *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las frases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...]*. Real Academia Española- viuda de Francisco del Hierro. Madrid.
- RAE (2001): *Diccionario de la lengua española. Vigésima segunda edición*. 2 vols. Real Academia Española. Madrid.

#### DICCIONARIOS GEOGRÁFICOS-ESTADÍSTICOS Y CENSOS

- ANÓNIMO (1886): *El Obispado de Sigüenza. Nomenclátor descriptivo, geográfico y estadístico de todos los pueblos del mismo*. Tipográficas Mariano Salas. Zaragoza.
- ANÓNIMO (2008): "Nestiarí", en *Bulgaria inside*: [www.bulgariainside.eu/en/articles/Nestinari/403/index.html](http://www.bulgariainside.eu/en/articles/Nestinari/403/index.html) (acceso 21-IV-2012).
- AA.VV. (1956-1961): *Diccionario Geográfico de España*. 17 Vols. Prensa Gráfica S.A.-Ediciones del Movimiento. Madrid.
- AA.VV. (1976): *Enciclopedia General Ilustrada del País Vasco. Cuerpo A. Diccionario enciclopédico Vasco, vol VII Cera-Garraiz*; Ed. Auñamendi Argitaletaria. San Sebastián.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA [INE]: *Censo de 1900. Tomo I: Resultados definitivos. Detalle por provincias*. Instituto Nacional de Estadística. Madrid: [www.ine.es/inebaseweb/treeNavigation.do?tn=71824&tns=69549#69549](http://www.ine.es/inebaseweb/treeNavigation.do?tn=71824&tns=69549#69549) (acceso 09-VII-2009).
- INE (1987): *Censo de 1787 'Floridablanca'. Vol. I: Comunidades Autónomas meridionales*. Instituto Nacional de Estadística. Madrid.
- MADOZ IBÁÑEZ, P. (1845-1850): *Diccionario Geográfico-Estadístico-Histórico de España y sus posesiones en Ultramar*. 16 Vols. La Ilustración-Est. Tipográfico-Literario Universal. Madrid.
- MIÑANO Y BEDOYA, S. DE (1826-1829): *Diccionario Geográfico-Estadístico de España y Portugal*. 11 Vols. Imprenta de Pierart-Peralta. Madrid.
- MOÑINO Y REDONDO, J. [conde de Floridablanca] [1787] (1981): *Censo español executado de orden del Rey comunicada por el excelentísimo señor Conde de Floridablanca,....1787*. Rep. Facsímil. Instituto Nacional de Estadística. Madrid.

PRAZERES MARANHÃO, F. DOS (1862): *Diccionario Geographico abreviado de Portugal e suas possessões ultramarinas*. Ed. de M. Bernardes Branco. Casa de Viuva Moré. Oporto.

## FUENTES ARCAICAS Y GRECORROMANAS CLÁSICAS

*Corpus agrimensorum Romanorum. I, Opuscula agrimensorum veterum*. Ed. de C. Thulin. B.G. Teubneri. Stutgard. 1971.

*Fontes Hispaniae Antiquae, Fascículo VII: Hispania Antigua según Pomponio Mela, Plinio el Viejo y Claudio Ptolomeo*. Ed. de A. Schulten y J. Maluquer. Universidad de Barcelona. Barcelona. 1987.

*Santa Biblia*. Ed. de A.G. Lamadrid et alii. Ediciones Paulinas. Madrid. 1975.

*The Rig Veda: an anthology. One hundred and eight hymns*. Ed. de W. Doniger. Penguin Books. Londres-Nueva York. 1981.

APIANO: *Histoire Romaine. Livre VI: L'Iberique*. Ed. de D. Goukosky. Les Belles Lettres. París. 1997.

—*Guerras Ibéricas. Anibal*. Ed. de F.J. Gómez Espelosín. Alianza. Madrid. 2006.

APOLODORO: *Biblioteca*. Ed. de J. Arce. Gredos. Madrid. 1985.

ARATO DE SOLES y GÉMINO: *Fenómenos. Introducción a los fenómenos*. Ed. de E. Calderón. Gredos. Madrid. 1993.

ARISTÓTELES: *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Ed. de E. La Croce y A. Bernabé. Gredos. Madrid. 1987.

—*Investigación sobre los animales*. Ed. de J. Pallí. Gredos. Madrid. 1992.

—*Física*. Ed. de G.R. de Echandía. Gredos. Madrid. 1995.

—*Los meteorológicos*. Ed. de J.L. Calvo. Alianza. Madrid. 1996.

ARRIANO: *Anábasis de Alejandro. Libros I-III*. Ed. de A. Guzmán. Gredos. Madrid. 1982.

AA.VV.: *Greek lyric. 3, Stesichorus, Ibycus, Simonides, and others*. Ed. de D.A. Campbell. Harvard University Press. Cambridge-London. 1991.

CATÓN: *De l'Agriculture*. Ed. de E. Goujard. Les Belles Lettres. París. 1975.

CELSE: *De Medicina. Vol. II: books V-VI*. Ed. de W.G. Spencer. Harvard University Press-W. Heinemann LTD. Cambridge-Londres. 1961.

CÉSAR (2006): *Comentarios a la Guerra de las Galias*. Ed. de J.J. Caerols Pérez. Alianza. Madrid.

CICERÓN: *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*. Ed. de A. Escobar. Gredos. Madrid. 1999.

—*Sobre la naturaleza de los dioses*. Ed. de A. Escoba. Gredos. Madrid. 1999.

—*Cartas. I, Cartas a Ático. (Cartas 1-161D)*. Ed. de M. Rodríguez-Pantoja. Gredos. Madrid. 1996.

—*Cartas. III, Cartas a los familiares. [I], (Cartas 1-173)*. Ed. de J.A. Beltrán. Gredos. Madrid. 2008.

—*Las leyes*. Ed. de C.T. Pabón de Acuña. Gredos. Madrid. 2009.

—*Discurso de M. Tulio Cicerón en defensa de M. Celio*. Ed. de A. García. Cátedra. Madrid. 2009.

COLUMELA: *De los trabajos del campo*. Ed. de A. Holgado Redondo. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación-Siglo XXI de España Editores S.A. Madrid. 1988.

—*Los Doce libros de Agricultura. 2 vols*. Ed. de C.J. Castro. Obras Maestras. 1959.

—*On Agriculture. Vol. I: Res Rustica I-IV*. Ed. de H.B. Ash. W. Heinemann LTD-Harvard University Press. Londres-Cambridge. 1960.

—*On Agriculture. Vol. III: Res Rustica X-XII*. Ed. de E.S. Forster y E.H. Heffner. W.Heinemann LTD-Harvard University Press. Londres-Cambridge. 1968.

DEMÓSTENES: *Discursos políticos III*. Ed. de A. López. Gredos. Madrid. 1985.

—*Sobre la corona*. Ed. de C. Zesati Estrada. Universidad Autónoma de México. México. 2001.

DIODORO DE SICILIA: *Biblioteca Histórica. Libros I-III*. Ed. de F. Parreu. Gredos. Madrid. 2001.

—*Biblioteca Histórica. Libros IV-VIII*. Ed. de J.J. Torres. Gredos. Madrid. 2004.

—*Biblioteca Histórica. Libros IX-XII*. Ed. de J.J. Torres. Gredos. Madrid. 2006.

—*Biblioteca Histórica. Libros XIII-XIV*. Ed. de J.J. Torres. Gredos. Madrid. 2008.

—*Diodorus of Sicily in twelve volumes. Vol. XI: Fragments of books XXI-XXXII*. Ed. de F.R. Walton. W. Heinemann LTD-Harvard University Press. Londres-Cambridge. 1968.

—*Diodorus of Sicily in twelve volumes. Vol. XII: Fragments of books XXXIII-XL*. Ed. de F.R. Walton. W. Heinemann LTD-Harvard University Press. Londres-Cambridge. 1967.

DION CASIO: *Historia Romana. Libros XXXVI-XLV*. Ed. de J.M. Candau y M.L. Puertas. Gredos. Madrid. 2004.

—*Roman History. Vol. VI: Books LI-LV*. Ed. de E. Cary. W. Heinemann LTD-Harvard University Press. Londres-Cambridge. 1968.

—*Roman History. Vol. VIII: Books LXXI-LXXX*. Ed. de E. Cary. W. Heinemann LTD-Harvard University Press. Londres-Cambridge. 1961.

—*Roman History. Vol. IX: Books LXI-LXX*. Ed. de E. Cary. W. Heinemann LTD-Harvard University Press. Londres-Cambridge. 1961.

DIONISO DE HALICARNASO: *Historia Antigua de Roma. Libros I-III*. Ed. de E. Jiménez y E. Sánchez. Gredos. Madrid. 1984.

—*Historia Antigua de Roma. Libros X, XI y fragmentos de los libros XII-XX*. Ed. de E. Jiménez y E. Sánchez. Gredos. Madrid. 1988.

DIOSCÓRIDES: *Plantas. 2 Vols*. Ed. de M. García Valdés. Gredos. Madrid. 1982.

ELIANO: *Historia de los animales. Libros IX-XVII*. Ed. de J.M. Díaz-Regañón. Gredos. Madrid. 1984.

ERATÓSTENES: *Catasterismos*. Ediciones Clásicas. Madrid. 1992.

ESOPHO: *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Barbrío*. Ed. de P. Bárdenas y J. López. Gredos. Madrid. 1978.

ESQUILO: *Tragedias*. Ed. de B. Perea Morales. Gredos. Madrid. 1993.

ESTRABÓN: *Geografía. Libros I-II*. Ed. de J.L. García y J. García. Gredos. Madrid. 1991.

—*Geografía. Libros III-IV*. Ed. de J. Meana y F. Piñero. Gredos. Madrid. 1992.

—*Geografía. Libros V-VII*. Ed. de J. Vela y J. Gracia. Gredos. Madrid. 2001.

—*Geografía. Libros VIII-X*. Ed. de J.J. Torres. Gredos. Madrid. 2001.

—*Geografía. Libros XI-XIV*. Ed. de M.P. de Hoz García-Bellido. Gredos. Madrid. 2003.

—*Geographie. Libro XII*. Tomo IX. Ed. de F. Lasserre. Les Belles Lettres. París. 1981.

FLORO: *Epítome de la Historia de Tito Livio*. Ed. de G. Hinojo e I. Moreno. Gredos. Madrid. 2000.

FRONTINO: *The stratagems and The Aqueducts of Rome*. Ed. de C.E. Bennett, C. Herschel y M.B. McElwain. Harvard

- University Press-William Heinemann. Cambridge-Londres. 1969.
- GELIO: *Noctes Atticae*. 3 vols. Ed. de A. Gaos Schmidt. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F. 2000, 2002, 2006.
- Noches áticas*, II. Ed. de M.A. Marcos y A. Domínguez. Universidad de León. León. 2006.
- Noches áticas*. Ed. de S. López. Akal. Madrid. 2009.
- HERÓDOTO: *Historia*. Libros III-IV. Vol. 2. Ed. de C. Schrader. Gredos. Madrid. 1986.
- Historias*. 2 vols. Ed. de A. González. Akal. Torrejón de Ardoz. 1994.
- HESÍODO: *Teogonía. Trabajos y días. Escudo. Fragmentos. Certamen*. Ed. de A. Pérez y A. Martínez. Gredos. 2006.
- HIGINIO: *Fábulas. Astronomía*. Ed. de G. Morcillo. Akal. Madrid. 2008.
- HIGINIO y SÍCULO FLACO: *Opuscula Agrimensorum Veterum*. Ed. de M.J. Castillo. Universidad de La Rioja. Logroño. 1998.
- HOMERO: *Iliada*. Ed. de E. Crespo Güemes. Gredos. Madrid. 1996.
- Odisea*. Ed. de J.M. Pabón. Gredos. Madrid. 1993.
- HORACIO: *Epístolas. Arte Poética*. Ed. de F. Navarro. CSIC. Madrid. 2002.
- Odas y Epodos*. Ed. de M. Fernández-Galiano y V. Cristóbal. Cátedra. Madrid. 2004.
- JENOFONTE: *Helénicas*. Ed. de O. Guntiñas Muñón. Gredos. Madrid. 1977.
- JUSTINO: *Epítome de las "Historias filípicas" de Pompeyo Trogo. Prólogos. Pompeyo Trogo: Fragmentos*. Ed. de J. Castro. Gredos. Madrid. 1995.
- LIVIO: *Historia de Roma desde su fundación. Libros IV-VII*. Tomo II. Ed. de J. A. Villar Vidal. Gredos. Madrid. 1990.
- LUCANO: *Farsalia o Guerra Civil*. Ed. de J. Bartolomé. Cátedra. Madrid. 2003.
- LUCIANO: *Obras, II*. Ed. de J.L. Navarro. Gredos. Madrid. 1988.
- MARCIAL: *Epigramas*. Ed. de J. Guillén. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. 1986.
- Epigramas. Volumen I (libros 1-7)*. Ed. de J. Fernández y E. Montero. CSIC. Madrid. 2004.
- Epigramas. Volumen II (libros 8-14)*. Ed. de J. Fernández y E. Montero. CSIC. Madrid. 2005.
- MÁXIMO DE TIRO: *Dissertationes*. Ed. de M.B. Trapp. B.G. Teubner. Stuttgart-Leipzig. 1994.
- Disertaciones Filosóficas*. I-XVII. Ed. de J. L. López Cruces. Gredos. Madrid. 2005.
- MELA: *De Chorographia. Pomponius Mela's description of the world*. Ed. de F.E. Romer. The University of Michigan Press. Ann Arbor. 1998.
- MENANDRO: *La Samia*. Ed. de N. Pice y R. Castellano. Edipuglia. Bari. 2001.
- OVIDIO: *Fastos*. Ed. de B. Segura. Gredos. 1988.
- Metamorfosis*. Ed. de A. Ramírez de Verger. Alianza. Madrid. 2003.
- Metamorfosis*. Ed. de C. Álvarez y R.M. Iglesias. Cátedra. Madrid. 2004.
- Amores. Arte de amar*. Ed. de V. Cristóbal. Gredos. Madrid. 2010.
- PAUSANIAS: *Description of Greece. III: books VI-VIII*. Ed. de W.H.S. Jones. Heinemann-Harvard University Press. Londres-Cambridge. 1961.
- PETRONIO: *Satiricón*. Ed. de B. Segura. Cátedra. Madrid. 2006.
- PÍNDARO: *Odas y fragmentos: Olímpicas, Píticas, Nemeas, Istmicas, Fragmentos*. Ed. de A. Ortega. Gredos. 1984.
- PLATÓN: *Diálogos. Vol. 3: Fedón; Banquete; Fedro*. Gredos. Madrid. 1992.
- Diálogos. Vol. 9: Leyes, Libros VII-XII*. Ed. de F. Lisi. Gredos. Madrid. 1999.
- PLAUTO: *Comedias. II: La comedia de la arquilla; Gorgojo; Epidico; Los dos menecmos; El mercader; El militar fanfarrón; La comedia del fantasma; El persa*. Ed. de M. González-Haba. Gredos. Madrid. 1996.
- PLINIO EL VIEJO: *Historia Natural. Libros I-II*. Ed. de A. Fontán, A.Mª Moure y otros. Gredos. Madrid. 1995.
- Historia Natural. Libros III-IV*. Gredos. Madrid. 1998.
- Storia Naturale. IV, Medicina e farmacología. Libri 28-32*. Ed. de U. Capitán e I. Garofalo. Giulio Einaudi editore. Torino. 1986.
- Historia Natural. Libros VII-XI*. Ed. de E. Del Barrio, I. García y otros. Gredos. Madrid. 2003.
- Natural History in ten volumnes. Volume IV: Libri XII-XVI*. Ed. de H. Rackham. William Heinemann-Harvard University Press. Londres-Cambridge. 1948.
- Histoire Naturelle. Livre XIII*. Ed. de A. Enout. Les Belles Lettres. París. 1956.
- Histoire Naturelle. Livre XVIII*. Ed. de H. Le Bonniec. Les Belles Lettres. París. 1972.
- Histoire Naturelle. Livre XXVIII*. Ed. de H. Le Bonniec. Les Belles Lettres. París. 1962.
- Histoire Naturelle. Livre XXXIV*. Ed. de A. Enout. Les Belles Lettres. París. 1953.
- Historia Natural*. Ed. de J. Cantó, I. Gómez y otras. Cátedra. 2002.
- PLUTARCO: *Vidas paralelas*. Ed. de A. Ranz Romanillos. Obras Maestras. Madrid. 1944.
- Vidas paralelas I: Teseo-Rómulo, Licurgo-Numa*. Ed. de A. Pérez Jiménez. Gredos. Madrid. 1985.
- Vidas paralelas II: Solón-Publicola, Temístocles-Camilo, Pericles-Fabio Máximo*. Gredos. Madrid. 1996.
- Vidas paralelas: Alcibiades-Coriolano, Sertorio-Eumenes*. Ed. de M.A. Ozaeta. Alianza. Madrid. 1998.
- Vidas paralelas IV: Aristides-Catón, Filopemén-Flaminio, Pirro-Mario*. Ed. de J. Guzmán y O. Martínez. Gredos. Madrid. 2007.
- Vidas paralelas V: Lisandro-Sila, Cimón-Lúculo, Nicías-Craso*. Ed. de J. Cano et alii. Gredos. Madrid. 2007.
- Moralia in fifteen volumes. XII, 920a-999b*. Ed. de H. Cherniss y W.C. Helmbold. W. Heinemann LTD-Harvard University Press. Londres-Cambridge. 1968.
- Obras morales y de costumbres (Moralia) II: Sobre la fortuna, Sobre la virtud y el vicio, Escrito de conselación a Apolonio, Consejos para conservar la salud, Deberes del matrimonio, Banquete de los siete sabios, Sobre la superstición*. Ed. de C. Morales y J. García. Gredos. Madrid. 1986.
- Obras morales y de costumbres (Moralia) III: Máximas de reyes y generales, Máximas de romanos, Máximas de espartanos, Antiguas costumbres de los espartanos, Máximas de mujeres espartanas, Virtudes de mujeres*. Ed. de M. López. Gredos. Madrid. 1987.
- Obras morales y de costumbres (Moralia) IV: Charlas de sobremesa*. Ed. de F. Martín. Gredos. Madrid. 1987.
- Obras morales y de costumbres (Moralia) V: Cuestiones romanas, Cuestiones Griegas, Compendio de historias paralelas, Sobre la fortuna de los romanos, Sobre la fortuna o virtud de Alejandro, Sobre si los atenienses fueron más ilustres en la guerra o en sabiduría*. Ed. de M. López. Gredos. Madrid. 1989.
- Obras morales y de costumbres (Moralia) IX: Sobre la*



- malevolencia de Heródoto, *Cuestiones sobre la naturaleza, Sobre la cara visible de la luna, Sobre el principio del frío, Sobre si es más útil el agua o el fuego, Sobre la inteligencia de los animales, "Los animales son racionales" o "Grilo", Sobre comer carne*. Ed. de V. Ramón y J. Bergua. Gredos. Madrid. 2002.
- Obras morales y de costumbres (Moralia) X: Erótico, Narraciones de amor, Sobre la necesidad de que el filósofo converse con los gobernantes, A un gobernante falto de instrucción, Sobre si el anciano debe intervenir en política, Consejos políticos, Sobre la monarquía, la democracia y la oligarquía, La inconveniencia de contraer deudas, Vidas de los diez oradores, Comparación de Aristóteles y Menandro*. Ed. de M. Valverde et alii. Gredos. Madrid. 2003.
- Obras morales y de costumbres*. Ed. de M. García Valdés. Akal. Madrid. 1987.
- POLIBIO: *Historias. Libros I-V*. Ed. de M. Balasch Recort. Gredos. Madrid. 1991.
- Historias. Libros V-XV*. Ed. de M. Balasch Recort. Gredos. Madrid. 1981.
- Historias. Libros XVI-XXXIX*. Ed. de M. Balasch Recort. Gredos. Madrid. 1983.
- POLIENO: *Estrategemas*. Ed. de J. Vela y F. Martín. Gredos. Madrid. 1991.
- PORFIRIO: *Sobre la Abstinencia*. Ed. de M. Periago. Gredos. Madrid. 1984.
- POSIDONIO: *The fragments*. Ed. de L. Edelstein y I. G. Kidd. Cambridge University Press. Londres. 1972.
- Testimonianze e frammenti*. Ed. de E. Vimercati. Bompiani. Milán. 2004.
- PTOLOMEO: *Claudii Ptolomaei Geographia*. Ed. de C.F.A. Nobbe. G. Olms. Hildesheim. 1966.
- SALUSTIO: *Conjuración de Catilina. Guerra de Jugurta. Fragmentos de las "Historias"*. Ed. de B. Segura. Gredos. Madrid. 1997.
- SÉNECA: *Tragedias. Vol. I: Hércules loco; las Troyanas; las fenicias. Medea*. Ed. de J. Luque. Gredos. Madrid. 1997.
- Cuestiones naturales. 2 Vols*. Ed. de C. Codoñer. CSIC. Madrid. 1979.
- SILIO ITALICO: *La Guerra Púnica*. Ed. de J. Villalba Álvarez. Akal. Madrid. 2005.
- SÓFOCLES: *Tragedias*. Ed. de A. Alamillo. Gredos. Madrid. 2002.
- SUETONIO: *Historiarum reliquiae I/II*. Ed. de B. Maurenbrecher. B.G. Teubneri. Stuttgart. [1901] 1966.
- Vidas de los doce césares. Vol. I*. Ed. de R.M. Agudo. Gredos. Madrid. 1992.
- TÁCITO: *Agrícola. Germania. Dialogo sobre los oradores*. Ed. de J.M. Requejo. Gredos. Madrid. 1988.
- Anales*. Ed. de C. López de Juan. Alianza. Madrid. 2008.
- Historias*. Cátedra. Ed. de J.L. Conde. Cátedra. Madrid. 2006.
- TEOFRASTO: *Historia de las plantas*. Ed. de J.M. Díaz-Regañón. Gredos. Madrid. 1988.
- TITO LIVIO: *Historia de Roma desde su fundación. Libros I-III*. Ed. de J.A. Villar. Gredos. Madrid. 1997.
- Historia de Roma desde su fundación. Libros IV-VII*. Ed. de J.A. Villar. Gredos. Madrid. 1990.
- Historia de Roma desde su fundación. Libros VII-X*. Ed. de J.A. Villar. Gredos. Madrid. 1990.
- Historia de Roma desde su fundación. Libros XXXVI-XL*. Ed. de J.A. Villar. Gredos. Madrid. 1993.
- La Segunda Guerra Púnica, I. Libros XXI-XXVI*. Ed. de J. Fernández y A. Ramírez. Alianza. Madrid. 2009.
- La Segunda Guerra Púnica, II. Libros XXVI-XXX*. Ed. de F. Gascó y J. Solís. Alianza. Madrid. 2009.
- Períocas; Períocas de Oxirrinco; Fragmentos. Julio Obsecuente: Libro de los prodigios*. Ed. de J.A. Villar. Gredos. Madrid. 1995.
- TUCÍDIDES: *Historia de la Guerra del Peloponeso. Tomo 2: libros III, IV y V*. Ed. de F. Rodríguez Adrados. Biblioteca Clásica Hernando. Madrid. 1952.
- VALERIO FLACO: *Argonáuticas*. Ed. de A. Río. Gredos. Madrid. 2011.
- VALERIO MÁXIMO: *Hechos y dichos memorables*. Ed. de S. López, M.L. Harto y J. Villalba. Gredos. Madrid. 2003.
- VARRÓN: *Opere*. Ed. de a. Traglia. Unione Tipografico-Ed. Torinese. Turin. 1974.
- La Lengua Latina. Libros V-VI*. Ed. de L.A. Hernández. Gredos. Madrid. 1998.
- La Lengua Latina. Libros VII-X y fragmentos*. Ed. de L.A. Hernández. Gredos. Madrid. 1998.
- Rerum Rusticarum Libri III*. Ed. de J.I. Cubero. Junta de Andalucía. Sevilla. 2010.
- VELEYO: *Res Gestae Divi Augusti*. Ed. de F.W. Shipley. Harvard University Press-W. Heinemann LTD. Cambridge-Londres. 1967.
- VIRGILIO: *Geórgicas*. Ed. de J. Velásquez. Cátedra. Madrid. 1994.
- Eneida*. Ed. de R. Bonifaz. Universidad Autónoma de México. México. 2006.
- Bucólicas*. Ed. de V. Cristóbal. Cátedra. Madrid. 2007.
- VITRUBIO: *De architectura. 2 vols*. Ed. de P. Gros, A. Corso y E. Romano. Einaudi. Turin. 1997.

\*\*\*

- CAPITAN, U. y GAROFALO, I. (1986): *Plinio. Storia Naturale. IV, Medicina e farmacología. Libri 28-32*. Giulio Einaudi editore. Torino.
- CUATRECASAS TARGA, A. (1993): *Eros en Roma (a través de sus clásicos)*. Eds. Temas de Hoy. Madrid.
- ENOUT, A. (1998): *Plinio. Histoire Naturelle. Livre XXVIII*. Les Belles Lettres. Paris.
- HOFENEDER, A. (2005): *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen: Sammlung, Übersetzung und Kommentierung. Band I, von den Anfängen bis Caesar*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien.
- HOFENEDER, A. (2008): *Die Religion der Kelten in den antiken literarischen Zeugnissen: Sammlung, Übersetzung und Kommentierung. Band II, von Cicero bis Florus*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Wien.

## TARDORROMANAS, PALEOCRISTIANAS Y MEDIEVALES

- ALFONSO X (1256-1265) [1807]: *Siete Partidas*. 3 vols. Ed. de la Real Academia de la Historia. Imprenta Real. Madrid.
- AMBROSIO, SAN: *Opera omnia di Sant Ambrogio. Commento a dodici salmi/2*. Ed. de L.F. Pizzolato. Biblioteca Ambrosiana-Citá Nuova Editrice. Milán-Roma. 1980.
- AMIANO MARCELINO: *Historia*. Ed. de M.L. Harto. Akal. Tres Cantos. 2002.
- AUERSWALD, F. von, (1539): *Ringer Kunst: fünf und achtzig stücke*. Wittenberg.
- AUSONIO: *Obras. Vol. I*. Ed. de A. Alvar. Gredos. Madrid. 1990.
- AVIENO: *Ora marítima. Descriptio orbis terrae; Phaenomena*. Ed. de P. Villalba. Historia. Madrid. 2000.

- BRAULIO DE ZARAGOZA, SAN [Sancti Braulionis] (ca. 590-651): *Vita S. Emiliani*. Ed. de L. Vázquez de Parga. Instituto Jerónimo Zurita. Madrid. 1943.
- CESÁREO DE ARLÉS, San: *Sermons au peuple. Vol. I: Sermons 1-20*. Ed. de M.-J. Delage. Éditions du Cerf. París. 1971.
- Sermones. Pars Prima*. Ed. de D.G. Morin. Brepols. Turnholt. 1953.
- CHRÉTIEN DE TROYES (siglo XII): *El Cuento del Grial de Chrétien de Troyes y sus continuaciones*. Ed. de M. de Riquer. Siruela. Madrid. 1995.
- CHRÉTIEN DE TROYES (siglo XII): *Oeuvres complètes*. Ed. de D. Poirion. Gallimard. París. 1994.
- GIRALDO DE CAMBRIA [Giraldus Cambrensis-Girald of Wales]: *The History and Topography of Ireland*. Ed. de J.J. O'Meara. Penguin Classics. Harmondsworth. 1982.
- HIDACIO [Hydatius] (ca. 400 - ca. 469): *Cronicón de Idacio. Obispo de Chaves (s. IV-V)*. Ed. de J. Campos. Eds. Calasancias. Salamanca. Salamanca. 1984.
- HIPÓLITO DE ROMA, SAN: *Refutation of All Heresies*. Trad. del Ante-Nicene Fathers, Vol. 5. Ed. de J.H. MacMahon. Nabu Press. Charleston. [1886] 2010.
- ISIDORO DE SEVILLA, SAN (ca. 560-636): *De Ecclesiasticis Officiis*. Ed. de C.M. Lawson. Corpus Christianorum, CXIII. Brepols. Turnholt. 1989.
- De los oficios eclesiásticos*. Ed. de A. Viñayo. Ed. Isidoriana. León. 2007.
- De Natura Rerum Liber*. Ed. de G. Becker. Chicago. 1969.
- Etimologías*. Ed. de J. Oroz y M. Marcos. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 2 vols. 1995.
- Etimologie o origini*. 2 vols. Ed. de A. Valastro. Utet. 2004.
- JERÓNIMO, SAN: *Cartas de San Jerónimo*. Ed. de D. Ruiz. Biblioteca de autores cristianos. Madrid. 1962.
- JUSTINIANO: *The Digest of Justinian*. 4 vols. Ed. de T. Mommsen, P. Krüger y A. Watson. University of Pennsylvania Press. Philadelphia. 1985.
- El Digesto de Justiniano*. 3 vols. Ed. de A. D'Ors, F. Hernández-Tejero, P. Fuenteseca, M. García-Garrido y J. Burillo. Aranzadi. Pamplona. 1975.
- LIDO [Joannes Laurentius Lydus]: *Liber De mensibus*. Ed. de R. Wvensch. Teubner. Stutgard. 1967.
- MACROBIO: *Comentario al Sueño de Escipión de Cicerón*. Ed. de F. Navarro. Gredos. Madrid. 2006.
- Saturnales*. Ed. de J.F. Mesa. Akal. Tres Cantos. 2009.
- MARTÍN DE BRAGA, SAN (ca. 510-ca.579): *Obras completas*. Ed. de U. Domínguez. Fundación Universitaria Española. Madrid. 1990.
- Martini Episcopi Bracarensis Opera Omnia*. Ed. de C.W. Barlow. Yale University Press-Geoffrey Cumberlege Oxford University Press. New Haven-Londres. 1950.
- OROSIO: *Historias. Libros I-IV*. Ed. de E. Sánchez. Gredos. Madrid. 1982.
- Historias. Libros V-VII*. Ed. de E. Sánchez. Gredos. Madrid. 1982.
- PALADIO: *Tratado de agricultura; Medicina veterinaria; Poema de los injerto*. Ed. de A. Moure. Gredos. Madrid. 1990.
- PALENCIA, A. DE (1975): *Crónica de Enrique IV*. Vol II. Eds. Atlas. Madrid.
- PEDRO I: *Becerro. Libro famoso de las behetrias de Castilla, que se custodia en la real chancillería de Valladolid...* Ed. de Fabián Hernández. Librería de Fabian Hernández. Madrid. 1886.
- PRUDENCIO: *Obras*. 2 Vols. Ed. de L. Rivero. Gredos. Madrid. 1997.
- ROMÁN DE LA HIGUERA, J. (c.1584-1598): *Historia Eclesiástica de la Ymperial Ciudad de Toledo, ...*. Biblioteca Nacional de España, Ms. 6939.
- SAXO GRAMÁTICO: *Historia Danesa (Libros I-IV)*. Ed. de S. Ibáñez. Tilde. Valencia. 1999.
- Historia Danesa (Libros V-IX)*. Ed. de S. Ibáñez. Tilde. Valencia. 1999.
- SERVIO GRAMÁTICO: *In Vergilii carmina commentaria. Vol. 1: Aeneidos libroum I-V comentarii*. Ed. de G. Thilo y H. Hagen. Olms. Hildesheim. 1961.
- In Vergilii carmina comentaria. Vol. 3: Bucolica et Georgica comentarii*. Ed. de G. Thilo y H. Hagen. Olms. Hildesheim. 1961.
- SIDONIO APOLINAR: *Poems. Letters I-II*. Ed. De W.B. Anderson. Harvard University Press. Londres-Cambridge. 1996.
- SOLINO: *Colección de hechos memorables o el Erudito*. Ed. de F.J. Fernández Nieto. Gredos. Madrid. 2001.
- TERTULIANO: *Apologético. A los gentiles*. Ed. de C. Castillo. Gredos. Madrid. 2001.
- VALERA, D. DE [1486-1487](1941): *Memorial de diversas hazañas. Crónica de Enrique IV*. Ed. de J. de Mata. Espasa-Calpe. Madrid.
- \*\*\*
- ALBERRO, M. (2005a): *Táin Bó Cuailnge (La razzia de ganado de Cuailnge)*. Toxosoutos. La Coruña.
- CAVE, R.C. y COULSON, H.H. (eds.) (1965): *A Source Book for Medieval Economic History*. Biblio and Tannen. New York.
- JORDAN DE ASSO Y DEL RÍO, I. y MANUEL Y RODRÍGUEZ, M. DE (1751): *El Fuero viejo de Castilla, sacado y comprobado con el exemplar de la misma Obra, que existe en la Real Biblioteca de esta Corte, y otros Mss*. Impresor de Cámara de S.M. Madrid.
- MAASSEN, F. (ed.) (1956): *Concilia Aevi Merovingici*. Societas Aperiendis Fontibus Rerum Germanicarum Medii Aevi. Impensis Bibliopolii Hahniani. Hannover.
- PERTZ, G.H. (dir.) (1829): *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum, vol. II*. Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani. Hannover.
- POMARÈS, G. (1959): *Gélase 1<sup>er</sup>. Lettre contre les Luperciales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*. Sources chrétiennes, 65. Les Éditions du Cerf. París.
- RUBIO FERNÁNDEZ, L. (1958): *San Paciano. Obras*. Emporium-Universidad de Barcelona. Barcelona.
- SPITZBART, G. (1997): *Beda der ehrwürdige: Kikchengeschichte des englischen volkes*. Wissenschaftliche Buschgesellschaft. Darmstad.
- USENER, H. [1869] (1967): *Lucani: Commenta Bernensia*. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim.
- WALLIS, F. (1999): *Bede. The Reckoning of Time*. Liverpool University Press. Liverpool.

## LITERARIAS Y ARTÍSTICAS

- ANÓNIMO: *Les textes de la Chanson de Roland. I, La version d'Oxford*. Ed. de R. Mortier. La Geste Francor. París. 1940.
- ANÓNIMO: *Demanda del Santo Graal*. Ed. de C. Alvar. Editora Nacional. Madrid. 1980.
- ANÓNIMO: *Cantar de Mio Cid*. Edición de R. Menéndez Pidal, A. Reyes y M. de Riquer. Espasa-Calpe. Madrid. 1991.
- BÉCQUER, G. A. (1992): *Leyendas*. Edición de P. Izquierdo. Cátedra. Madrid
- CAMARENA LAUCIRICA, J. (1987): *Cuentos de los siete vientos. Cuentos maravillosos de la tradición oral pan-*

- hispanica*. Alborada. Madrid.
- CERVANTES SAAVEDRA, M. DE [1613] (1997): "El Casamiento engañoso", en *Novelas Ejemplares*. Ediciones ibéricas. Madrid. pp. 251-318.
- ESPINA, M.C.J.B. [1914] (1989): *La esfinge maragata*. Castalia-Instituto de la Mujer. Madrid.
- GÁRFER, J.L. y FERNÁNDEZ, C. (1986): *Adivinancero popular español II*. Taurus. Madrid.
- GOYA Y LUCIENTES, F. DE: *Los desastres de la Guerra de Francisco de Goya*. Ed. de J.L. Corral. Edhasa. Barcelona. 2005.
- IRVING, W. [1832] (1984): *Leyendas de la Alhambra*. Ed. de M. Abad. PPP eds. Fuenlabrada.
- MACHADO RUIZ, A.: *Obras completas*. Ed. de M. Alvar. Espasa-Calpe. Madrid. 1996.
- PARDO BAZÁN, E. [1900] (2005): "El Molino", en *Obras completas*, IX. Ed. de D. Villanueva. Fundación José Antonio de Castro. Madrid. pp. 369-376.
- PEREDA Y SÁNCHEZ PORRÚA, J.M. [1895](1997): *Peñas Arriba. De tal palo tal astilla. El sabor de la tierra*. Espasa-Calpé. Madrid.
- QUEVEDO Y VILLEGAS, F. [1626](1986): *Política de Dios y gobierno de Cristo: sacada de la sagrada escritura para acierto del Rey y Reino*. Swan. San Lorenzo del Escorial.
- RUIZ, J. [Arcipreste de Hita] [1330-1343]: *Libro del Buen Amor*. Ed. de M. Brey. Editorial Castalia S.A. Fuenlabrada. 1991.
- VALLE-INCLÁN, R. DEL [1903-1904] (1996): *Sonata de primavera. Sonata de estío. Memorias del Marqués de Bradomin*. Espasa-Calpe. Madrid.
- VALLE-INCLÁN, R. DEL [1920] (1970): *Romance de lobos: Divinas palabras. Luces de Bohemia*. Aguilar. Madrid.
- VEGA, G. DE LA: *Cancionero: poesías castellanas completas*. Ed. de A. Prieto. Bruguera. Barcelona. 1982.
- ABADÍA, L' (1987): "Clasificación de las Danzas existentes en el Principado de Asturias, por su práctica actual como folklore puro o testimonial", en *Actas de las I Jornadas de investigación de Danzas Guerreras, Agrarias de Fertilidad, de Paloteo y similares*. Ayuntamiento de Fregenal de la Sierra. Fregenal de la Sierra. pp. 97-99.
- ABARQUERO MORAS, F.J., y PALOMINO LÁZARO, A.L. (2006): "Vertavillo, primeras excavaciones arqueológicas en un oppidum vacceo del Cerrato palentino", en *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 77. Institución Tello Téllez de Meneses. Palencia. pp. 31-116.
- ABASCAL PALAZÓN, J.M. (1995): "Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataquina en Hispania", en *Archivo Español de Arqueología*, LXVIII. CSIC. Madrid. pp. 31-105.
- ABASCAL PALAZÓN, J.M. (2002a): "Téseras y monedas. Iconografía zoomorfa y formas jurídicas de la Celtiberia", en *Palaeohispanica*, 2. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. pp. 9-35.
- ABASCAL PALAZÓN, J.M. (2002b): "Ataquina", en AA.VV.: *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*. Catálogo de la exposición. Museu Nacional de Arqueología. Lisboa. pp. 53-60.
- ABASCAL, J.M., ALMAGRO-GORBEA, M. y CEBRIÁN, R. (2004): "Excavaciones arqueológicas en Segobriga (1998-2002)", en A. Caballero y J.L. Ruiz (coords.): *Investigaciones Arqueológicas en Castilla-La Mancha. 1996-2002*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo. pp. 201-214.
- ABÁSULO ÁLVAREZ, J.A. (1977): "Las estelas decoradas de la región de Lara de los Infantes: estudio iconográfico", en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, XLIII. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 61-97.
- ABEL, W. (1967): *Wüstungen in Deutschland*. G.Fischer Verlag. Stuttgart.
- ABELLA MINA, I. (1996): *La magia de los árboles. Simbolismo, mitos y tradiciones, plantaciones y cuidados*. Integral. Barcelona.
- ABOY ARMENDÁRIZ, E. (1987): "Posibles vestigios de matriarcado en cuentos, romances y leyendas de Castilla-La Mancha", en *IV Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Albacete, 1986. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo. pp. 489-507.
- ACERO PÉREZ, J. (2008): "Hallazgo en interpretación de una inscripción romana reencontrada en Cáceres", en P.J. Sanabria Marcos (ed.): *Arqueología urbana en Cáceres. Investigaciones e intervenciones recientes en la ciudad de Cáceres y su entorno*. Memorias, 7. Museo de Cáceres. Cáceres. pp. 247-256.
- ACOSTA ECHEVERRÍA, S. (coord.) (1998): *El valle de Alcudia. Naturaleza y Patrimonio Cultural*. Diputación de Ciudad Real. Ciudad Real.
- ACKERMAN, R. (1987): *J.G. Frazer. His Life and Work*. Cambridge University Press. Cambridge.
- ADÁNEZ PAVÓN, J. (2003): "Una conceptualización de la organización espacial doméstica: morfología y dinámica", en *Revista Española de Antropología Americana*, Extra 1. Universidad Complutense. Madrid. pp. 35-53.
- AEBISCHER, P. (1930): "La divinité aquatique Telo et l'hydronymie de la Gaule", en *Revue Celtique*, 47. Librairie ancienne Honoré Champion. París. pp. 427-441.
- AGUDO TORRICO, J. (1993): "Religiosidad popular, territorio y poder: santuarios supracomunales y simbolización de las relaciones intracomarcales", en *Revista de Estudios Andaluces*, 19. Universidad de Sevilla. Sevilla. pp. 97-127.

## BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

- AA.VV. [1929](1989): *Copia de la Aparición de Ntra. Sra. de la Carrasca, Patrona de Villahermosa*. Ciudad Real. Imprenta de M. Díaz Delgado. Reedición artesanal.
- AA.VV. (1987): *Actas de las I Jornadas de investigación de Danzas Guerreras, Agrarias de Fertilidad, de Paloteo y similares*. Ayuntamiento de Fregenal de la Sierra. Fregenal de la Sierra.
- AA.VV. (1997): "Delles notes sobre un calendariu antigu n'Asturies", en *Asturies*, 2. Fundación Belenos. Oviedo. pp. 13-19.
- AA.VV. (2002): *Préhistoire de la musique. Instruments de musique des Ages du Bronze et du Fer en France. Catalogue d'exposition*. Musée de Préhistoire d'Ile-de-France. Nemours.
- AA.VV. (2007a): *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo.
- AA.VV. (2007b): *Recuerdo-homenaje a los pioneros de la Etnografía del campo de Cartagena*. Vol. II. Ayuntamiento de Torre Pacheco. Torre Pacheco.
- AA.VV. (2009): *La vivienda protegida. Historia de una necesidad*. Ministerio de Vivienda. Madrid.
- ABAD CASAL, L. y SALA SELLÉS, F. (eds.): *El poblamiento ibérico en el Bajo Segura. El Oral (II) y la Escuela*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 12. Real Academia de la Historia. Madrid.
- ABAD DE SANTILLÁN, D. (1993): "Comunalismo y comunismo", en *Anthropos*, 36. Ed. Anthropos. Rubí. pp. 54-59.



- AGUILERA Y ARJONA, A. (1916): *Galicia. Derecho consuetudinario*. Imprenta Española. Madrid.
- AGÚNDEZ FERNÁNDEZ, A. (1955): "Tribunales agrarios", en *Revista de Estudios Agrosociales*, 11. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid. pp. 39-66.
- AGUSTÍ, E., MORÍN, J., URBINA, D., LÓPEZ, F.J., SANABRIA, P.J., LÓPEZ, G., LÓPEZ, M., ILLÁN, J.M., YRAVEDRA, J. (2007): "El yacimiento de la primera Edad del Hierro de Las Camas (Villaverde, Madrid). Los complejos habitacionales y productivos", en A.F. Dávila (ed.): *Estudios sobre la Edad del Hierro en la Carpetania. Registro Arqueológico, secuencia y territorios*. Vol. I. Zona Arqueológica, 10. Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid. Alcalá de Henares. pp. 10-25.
- AIRLIE, S. (2003): "Thrones, dominions, powers: some european points of comparison for the Stone of Destiny", en R. Welander, D.J. Breeze y T.O. Clancy (eds.): *The Stone of Destiny. Artefact and Icon*. Society of antiquaries of Scotland. Edimburgo. pp. 123-136.
- ALADRO MAJÚA, I. (1991): *La Cabrera: Tradición y Cultura*. Universidad de León. León.
- ALARCÃO, J. DE (1988): *O dominio romano em Portugal*. Publicações Europa-América. Lisboa.
- ALARCÃO, J. DE y PALMA SANTOS, A.I. (coords.) (1996): *De Ulises a Viriato. O primeiro milenio a.C.* Museu Nacional de Arqueologia. Lisboa.
- ALARCÓN ROMÁN, C. (1987): *Catálogo de amuletos del Museo del Pueblo Español*. Dirección General de Bellas Artes y Archivos. Madrid.
- ALBERRO, M. (1998): "Contactos entre Galicia e Irlanda en la época pre-cristiana según los antiguos relatos orales recogidos en los manuscritos céltico-irlandeses", en *Anuario Brigantino*, 21. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 67-76.
- ALBERRO, M. (1999): "Los pueblos celtas del Noroeste de la Península Ibérica", en *Anuario Brigantino*, 22. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 49-70.
- ALBERRO, M. (2000): "Relaciones prehistóricas entre Galicia e Irlanda según los manuscritos medievales céltico-irlandeses", en *Hispania Antiqua*, 24. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 369-382.
- ALBERRO, M. (2002a): "La mitología y el folklore de Galicia y las regiones célticas del noroeste europeo atlántico", en *Garoza*, 2. Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular. La Coruña. pp. 9-30.
- ALBERRO, M. (2002b): "El AGUA, los ÁRBOLES, los MONTES y las PIEDRAS en el culto, creencias y mitología de Galicia y las regiones célticas del noroeste atlántico europeo", en *Anuario Brigantino*, 25. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 11-38.
- ALBERRO, M. (2002c): "Componentes ideológicos, mitológicos y religiosos en los sacrificios rituales equinos de investidura y confirmación real de los antiguos pueblos indoeuropeos", en *Polis*, 14. Universidad de Alcalá. Alcalá de Henares. pp. 7-50.
- ALBERRO, M. (2003a): "El paradigma céltico de las cabezas cortadas y su conexión con la diosa de guerra ornitomórfica y los ritos funerarios de los celtíberos", en *Kalathos*, 22-23. Seminario de Arqueología y Etnología Turolense. Teruel. pp. 195-250.
- ALBERRO, M. (2003b): "El 'status' de la mujer en las antiguas sociedades celtas y otros pueblos indo-europeos contemporáneos", en *Ius fugit*, 12. Institución 'Fernando el Católico'-Universidad de Zaragoza. Zaragoza. pp. 421-444.
- ALBERRO, M. (2003c): "El mito y el ritual indoeuropeo de la yegua: paralelos entre la India aria, la Irlanda céltica y la antigua Grecia", en *Florentia iliberritana*, 14. Universidad de Granada. Granada. pp. 9-34.
- ALBERRO, M. (2003d): "Características de las antiguas sociedades célticas de Irlanda y su posible utilización para un mejor conocimiento de los pueblos celtas de la Península Ibérica", en *Gerión*, 21 (1). Universidad Complutense. Madrid. pp. 99-135.
- ALBERRO, M. (2003e): "La diosa de la soberanía en la religión, la mitología y el folklore de los celtas y otros pueblos de la Antigüedad", en *Anuario Brigantino*, 26. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 77-112.
- ALBERRO, M. (2003f): "Las tres funciones dumezilianas y las tradiciones mitológicas indo-europeas de los 'mellizos divinos' reflejadas en las leyendas acerca de El Cid", en *Polis*, 15. Universidad de Alcalá. Alcalá de Henares. pp. 35-62.
- ALBERRO, M. (2004a): "La diosa céltica Coventina en las Islas Británicas, las Galias y Galicia", en *Anuario Brigantino*, 27. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 71-90.
- ALBERRO, M. (2004b): "El rol del sacrificio del caballo en las estructuras míticas y religiosas de los pueblos indo-europeos relacionadas con el concepto dumeziliano tripartito de organización social", en *Habis*, 35. Universidad de Sevilla. Sevilla. pp. 7-30.
- ALBERRO, M. (2004c): "Las tres funciones dumezilianas y el mito de los mellizos divinos de la tradición indoeuropea en el 'Compendio Historial' de Diego Rodríguez de Almela", en *En la España medieval*, 27. Universidad Complutense. Madrid. pp. 317-337.
- ALBERRO, M. (2004d): "Formas de matrimonio entre los antiguos celtas y otros pueblos indo-europeos", en *Zephyrus*, LVII. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 249-261.
- ALBERRO, M. (2004e): "El antiguo festival céltico pagano de Samain y su continuación en la fiesta laica de Halloween, el día de los difuntos cristiano y el día de muertos en México", en *Araucaria*, 12. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Ciudad Juárez. En: [http://institucional.us.es/araucaria/nro12/ideas12\\_1.htm](http://institucional.us.es/araucaria/nro12/ideas12_1.htm) (acceso 27-XII-2011).
- ALBERRO, M. (2004f): "Los alanos en Gallaecia y su teórica identificación por Littleton and Malcor como los milesianos de Brigantia que según el Lebor Gabhála invadieron Irlanda", en *Gallaecia*, 23. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela. pp. 301-330.
- ALBERRO, M. (2005b): "El paradigma céltico de las nueve olas", en *Anuario Brigantino*, 28. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 47-64.
- ALBERRO, M. (2005c): "El combate individual en los celtíberos y los pueblos celtas de la Antigua Irlanda", en *Hispania Antiqua*, 29. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 237-255.
- ALBERRO, M. (2007): "Diosas de Galicia con equivalentes célticos o indoeuropeos", en *Anuario Brigantino*, 30. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 89-116.
- ALBERRO, M. (2008): "Casas de planta circular en castros de la Edad del Hierro en la Península Ibérica y en las Islas Británicas", en *Hispania Antiqua*, 32. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 7-56.
- ALBERTI, M.E., ASCALONE, E. y PEYRONEL, L. (eds.) (2006): *Weights in context. Bronze Age weighing systems of Eastern Mediterranean: chronology, typology, material and archaeological contexts*. Istituto italiano di Numismatica. Roma.
- ALBERTOS FIRMAT, M.L. (1970): "Alava prerromana y romana: estudio lingüístico", en *Estudios de Arqueología*

- Alavesa*, 4. Vitoria. Instituto Alavés de Arqueología. Vitoria. pp. 107-234.
- ALBERTOS FIRMAT, M.L. (1974): “El culto a los montes entre los galaicos, astures y berones y algunas de las deidades más significativas”, en *Estudios de Arqueología Alavesa*, 6. Instituto Alavés de Arqueología. Vitoria. pp. 147-158.
- ALBERTOS FIRMAT, M.L. (1976a): “La antroponomía prerromana de la Península Ibérica”, en F. Jordá *et alii* (eds.): *Actas del I Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica*. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 57-86.
- ALBERTOS FIRMAT, M.L. (1976b): “Vurouius, divinidad de la Bureba”, en *Emerita*, 44(2). CSIC. Madrid. pp. 373-384.
- ALBERTOS FIRMAT, M.L. (1981a): “Organizaciones suprafamiliares de la Hispania antigua (II)”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, XLVII. pp. 208-214.
- ALBERTOS FIRMAT, M.L. (1983): “Onomastique personnelle indigène de la Péninsule Ibérique sous la domination romaine”, en H. Temporini y W. Haase (eds.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* [=ANRW], II (29.2). Walter de Gruyter. Berlin-Nueva York. pp. 853-892.
- ALBERTOS FIRMAT, M.L. (1990): “Los topónimos en — briga en Hispania”, en *Veleia*, 7. Universidad del País Vasco. Álava. pp. 131-145.
- ALCINA FRANCH, J. (1975): *En torno a la antropología cultural*. José Porrúa Turanzas. Madrid.
- ALDEA CHACOBÓ, F. (1972): “Nuestra Señora de Inodejo”, en *Revista de Soria*, 17. Diputación de Soria. Soria. S.p.
- ALCOCK, L. (1987): *Economy, society and warfare among the Britons and Saxons*. University of Wales Press. Cardiff.
- ALDOUSH-GREEN, M. J. (2001): *Dying for the goods. Human sacrifice in Iron Age and Roman Europe*. Tempus. Stroud.
- ALFORD, V. (1968): “The Hobby Horse and Other Animal Masks”, en *Folklore*, 79 (2). The Folklore Society. Londres. pp. 122-134.
- AGUNDEZ GARCIA, J.L. (1998): “Cuentos populares andaluces (III) (Parte II)”, en *Revista de Folklore*, 216. Caja España. Valladolid. pp. 183-192.
- AGUNDEZ GARCIA, J.L. (1999a): “Cuentos de tradición oral (III) (Parte I)”, en *Revista de Folklore*, 224. Caja España. Valladolid. pp. 56-63.
- AGUNDEZ GARCIA, J.L. (1999b): “Cuentos de tradición oral (III) (Parte II)”, en *Revista de Folklore*, 224. Caja España. Valladolid. pp. 56-63.
- ALDHOUSE-GREEN, M.J. (1989): *Symbol and image in Celtic religious art*. Routledge. Londres.
- ALDHOUSE-GREEN, M. (1992): *Animals in Celtic Life and Myth*. Routledge. Londres.
- ALDHOUSE-GREEN, M. (1993): “La religión Celta”, en M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.): *Los Celtas: Hispania y Europa*. Universidad Complutense. Madrid. pp. 451-475.
- ALDHOUSE-GREEN, M.J. (1995a): *Celtic goddesses: warriors, virgins and mothers*. British Museum Press. Londres.
- ALDHOUSE-GREEN, M.J. (ed.) (1995b): *The Celtic World*. Routledge. Londres.
- ALDHOUSE-GREEN, M.J. (1995c): “Introduction: who were the Celts?”, en *Id.: The Celtic World*. Routledge. Londres. pp. 3-7.
- ALDHOUSE-GREEN, M.J. (1995d): “The gods and the supernatural”, en *Id.: The Celtic World*. Routledge. Londres. pp. 465-488.
- ALDHOUSE-GREEN, M.J. (1996): “The Celtic Goddess as Healer”, en S. Billington e *Id.* (eds.): *The concept of the goddess*. Routledge. Londres. pp. 26-40.
- ALDHOUSE-GREEN, M.J. (1997): *Dictionary of Celtic myth and legend*. Thames & Hudson. Nueva York.
- ALDHOUSE-GREEN, M.J. (2000): *Seen the word for the trees: the symbolism of trees in wood in ancient Gaul and Britain*. University of Wales. Aberystwyth.
- ALDHOUSE-GREEN, M.J. (2005): *Exploring the world of the Druids*. Thames & Hudson Ltd. Londres.
- ALFARO GINER, C. (1978): “Algunos aspectos del trasquileo en la Antigüedad: a propósito de unas tijeras del Castro de Montesclaros”, en *Zephyrus*, XXVIII-XXIX. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 299-308.
- ALFARO PEÑA, E. (2005): *Castillejos y villares. Modelos de poblamiento antiguo en el interior del Sistema Ibérico*. Soria Edita. Soria.
- ALFAYÉ VILLA, S. (2003a): “La iconografía divina en Celtiberia: una revisión crítica”, en *Archivo Español de Arqueología*, LXXVI. CSIC. Madrid. pp. 77-96.
- ALFAYÉ VILLA, S. (2003b): “Recuerdos de un tiempo que ya no existe: cazoletas, piletas y canalillos de Híjar (Teruel)”, en *Rujar*, 4. Centro de Estudios Híjaranos-Bajo Martín. Zaragoza. pp. 81-98.
- ALFAYÉ VILLA, S. (2004): “‘La Escondilla’: un posible yacimiento celtibérico en las proximidades de Peñalba de Villastar (Teruel)”, en F. Beltrán (coord.): *Antiqua iuniora: en torno al Mediterráneo en la Antigüedad*. Pressas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza. pp. 155-171.
- ALFAYÉ VILLA, S. (2005): “Las primeras investigaciones sobre el santuario celtibérico de Peñalba de Villastar (Teruel)”, en *Archaia*, 3-5. Sociedad Española de Historia de la Arqueología. Madrid. pp. 215-224.
- ALFAYÉ VILLA, S. (2007): “Rituales relacionados con murallas en el ámbito celtibérico”, en *Palaeohispanica*, 7. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza. pp. 9-41.
- ALFAYÉ VILLA, S. (2009): *Santuarios y rituales en la Hispania Céltica*. BAR-Archaeopress. Oxford.
- ALFAYÉ, S., DÍAZ, B., GONZALO, A. y RODRÍGUEZ, X.P. (2002): “Actuación arqueológica en la ‘piedra de sacrificios humanos’, Monreal de Ariza (Zaragoza)”, en *Kalathos*, 20-21. Seminario de Arqueología y Etnología Turolense. Teruel. pp. 251-259.
- ALFÖLDI, A. (1974): *Die Struktur des Voretruskischen Römerstaates*. Carl Winter-Universitätsverlag. Heidelberg.
- ALFONSO ANTÓN, I. y ESCALONA MONGE, J. (Dirs.) (2001): *Fuentes del Medioevo Hispánico*. CSIC. En [www.ih.csic.es/paginas/fmh/index.htm](http://www.ih.csic.es/paginas/fmh/index.htm) (acceso 19-III-2008).
- ALINEI, M. (1996): *Origini delle lingue d'Europa. Vol. I: La teoria della continuità*. Il Mulino. Bologna.
- ALINEI, M. (2000): *Origini delle lingue d'Europa. Vol. II: Continuità dal Mesolitico all'età del Ferro nelle principali aree etnolinguistiche*. Il Mulino. Bologna.
- ALINEI, M. (2005): “Conservation and Change in Language”, en *Quaderni di Semantica*, 26 (1). Il Mulino. Bolonia. pp. 7-28.
- ALINEI, M. y BENOZZO, F. (2006): “L’area galiziana nella preistoria celtica d’Europa”, en *Studi Celtici*, 4. Edizioni dell’Orso. Alessandria. pp. 13-62.
- ALLASON-JONES, L. (1996): “Conventinas’s Well”, en S. Billington y M.J. Aldhouse-Green (eds.): *The concept of the goddess*. Routledge. Londres. pp. 107-119.
- ALMAGRO BASCH, M. (1952): “Dos puentes romanos turolenses”, en *Teruel*, VII. Instituto de Estudios Turolenses.

- Teruel. pp. 179-193.
- ALMAGRO BASCH, M. (1953): *Las Necrópolis de Ampurias: Vol. I Introduccion y Necrópolis griegas*. Diputación de Barcelona. Barcelona.
- ALMAGRO BASCH, M. (1976): “El ‘Delubro’ o *Sacellum* de Diana en Segóbriga, Saelices (CU)”, en *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 79 (1). Cuerpo facultativo de Archiveros, Bibliotecarios y Anticuarios. Madrid. pp. 187-214.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1974): “Orfebrería del Bronce Final en la Península Ibérica: el tesoro de Abía de la Obispalía, la orfebrería tipo Villena y los cuencos de Axtroki”, en *Trabajos de Prehistoria*, 31(1). CSIC. Madrid. pp. 39-100.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1982): “Plañideras en la iconografía ibérica”, en A. Blanco Freijeiro et alii: *Homenaje a Sáenz de Buruaga*. Institución Cultural ‘Pedro de Valencia’. Badajoz. pp. 265-285.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1983): “Pozo Moro: el monumento orientalizante, su contexto socio-cultural y sus paralelos en la arquitectura funeraria ibérica”, en *Madrider Mitteilungen*, 24. Deutsches Archäologisches Institut. Mainz. pp. 177-293.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO ALVARADO, A. (1987): “La expansión céltica en la Península Ibérica: una aproximación cartográfica”, en *I Simposium sobre los celtiberos*. Institución ‘Fernando el Católico’. Zaragoza. pp. 105-122.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1993): “Los Celtas en la Península Ibérica: origen y personalidad cultural”, en M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.): *Los Celtas: Hispania y Europa*. Universidad Complutense. Madrid. pp. 121-173.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1994): “El urbanismo en la Hispania ‘céltica’: castros y *oppida*”, en M. Almagro-Gorbea y A.M. Martín (eds.): *Castros y oppida en Extremadura*. Complutum Extra, 4. Universidad Complutense. Madrid. pp. 13-75.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1995a): “Aproximación paleoetnológica a la Celtiberia meridional: las serranías de Albarracín y Cuenca”, en F. Burillo (coord.): *Poblamiento Celtibérico. III Simposio sobre Los Celtiberos*. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza. pp. 433-446.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1995b): “El *Lucus Dianae* con inscripciones rupestres de Segóbriga”, en A. Rodríguez Colmenero y L. Gasperini (eds.): *Saxa Scripta (inscripciones en roca). Actas del Simposio internacional ibero-italico sobre epigrafía rupestre*. Ediciós do Castro. La Coruña. pp. 61-91.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1995c): “Les mouvements celtiques dans la Peninsule Iberique. Un revision critique”, en J.-J. Charpry: *L’Europe celtique du I<sup>er</sup> au III<sup>e</sup> siecle avant J.-C. Contacts, échanges et mouvements de populations*. Kronos B.Y. Sceaux. pp. 13-26.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1996): “Lobo y ritos de iniciación en Iberia”, en R. Olmos y J.A. Santos (eds.): *Iconografía ibérica, iconografía itálica: propuestas de interpretación y lectura*. Varia, 3. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 103-127.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1997): “La ideología del poder en Tartessos”, en *Cuenta y razón*, 101. FUNDES. Madrid. pp. 47-56.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1998): “*Signa equitum* de la Hispania céltica”, en *Complutum*, 9. Universidad Complutense. Madrid. pp. 101-115.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (1999): *El Rey Lobo de la Alcudia de Elche*. Fundación Universitaria de Investigación Arqueológica de la Alcudia. Alicante.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2001a): “Segunda Edad del Hierro”, en M. Almagro, O. Arteaga, M. Blech, D. Ruíz y H. Schubart: *Protohistoria de la Península Ibérica*. Ariel. Barcelona. pp. 325-395.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2001b), “Los Celtas en la Península Ibérica”, en M. Almagro-Gorbea, M<sup>a</sup> Mariné y J.R. Álvarez Sanchís (eds.): *Celtas y Vettones*, Ávila, 94-113.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2002): “Una probable divinidad tartésica identificada: NIETHOS”, en *Palaeohispánica*, 2. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza. pp. 37-70.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2004): “NIETHOS-Néit: The earliest documented Celtic God (c. 575BC) and the Atlantic relationships between Iberia and Ireland”, en H- Roche et al. (eds.): *From megaliths to metal*. Oxbow books. Oxford. Pp. 200-208.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2005a): “Ideología ecuestre en la Hispania prerromana”, en *Gladius*, XXV. CSIC. Madrid. pp. 151-186.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2005b), “Los Celtas en la Península Ibérica”, en A. Jimeno (ed.): *Celtiberos. Tras la estela de Numancia*. Diputación de Soria. Soria. pp. 29-37.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2006a): “El ‘Canto de los responsos’ de Ulaca (Ávila): un rito celta del Más Allá”, en *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones*, 11. Universidad Complutense. pp. 5-38.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2006b): “Etnogénesis del País Vasco: de los antiguos mitos a la investigación actual”, en *Munibe*, 57 (2). Sociedad de Ciencias Aranzadi. San Sebastián. pp. 345-364.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2006c): *La Necrópolis de Medellín. III: Estudios analíticos; IV: Interpretación de la necrópolis; V: El marco histórico de Medellín-Conisturgis*. Real Academia de la Historia. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2007): “La Etnología como fuente de estudios de la Hispania Céltica”, en R. Sainero (coord.): *Pasado y Presente de los Estudios Celtas*. Fundación Ortegalia-Instituto de Estudios Celtas. La Coruña. pp. 15-74. [SUSTITUIR POR 2009]
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2008): *Los orígenes de los vascos*. Delegación Corte de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2008-2009): “Pervivencia del imaginario mítico celta en las leyendas “sorianas” de Gustavo Adolfo Bécquer”, en *Studi Celtici*, 7. Edizioni dell’Orso. Alessandria. pp. 207-233.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2009): “La Etnología como fuente de estudios de la Hispania Céltica”, en *BSAA arqueología*, LXXV. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 91-142.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2010): “De la Épica celta a la Épica castellana. La Literatura como nuevo campo de estudios de la Hispania Céltica”, en *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 18\*\*. Universidad de Navarra. Pamplona. pp. 9-40.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2011): “La celtización de la Península Ibérica. Bases para su investigación”, en G. Ruiz Zapatero y J. Álvarez-Sanchís (eds.): *Castros y verracos. Las gentes de la Edad del Hierro en el occidente de Iberia*. Diputación de Ávila. Ávila. pp. 19-44.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y ABASCAL PALAZÓN, J.M. (1999): *Segobriga y su conjunto arqueológico*. Real Academia de la Historia. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y ÁLVAREZ-SANCHÍS, J. (1993): “La ‘Sauna’ de Ulaca: saunas y baños iniciáticos en el mundo



- céltico”, en *Cuadernos de Arqueología de la Universidad de Navarra*, 1. Universidad de Navarra. Pamplona. pp. 177-254.
- ALMAGRO-GORBEA, M., ARMENTIA, J.E., GRAN-AYMERICH, J. Y RODRÍGUEZ, G. (1993): “Trazado y orientación topo-astronómica del estanque monumental de Bibracte”, en J. Mangas y J. Alvar: *Homenaje a José M<sup>a</sup> Blázquez*. Vol. 1. Eds. Clásicas. Madrid. pp. 267-284.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y DÁVILA SERRANO, A. (1988): “Estructura y reconstrucción de la cabaña «Ecce Homo 86/6»”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, 1. Serie I, Prehistoria y Arqueología. UNED. Madrid. pp. 361-374.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y GRAN-AYMERICH, J. (1991): *El estanque monumental de Bibracte (Mont Beuvray - Borgoña)*. Complutum Extra, 1. Universidad Complutense. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y JIMÉNEZ ÁVILA, F.J. (2000): “Un altar rupestre en el Prado de Lácara (Mérida): apuntes para la creación de un parque arqueológico”, en F.J. Jiménez Avila y M. Almagro-Gorbea (eds.): *El megalitismo en Extremadura (homenaje a Elías Dieguez Luengo)*. Extremadura arqueológica, 8. Junta de Extremadura. Villanueva de la Serena. pp. 423-442.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO ALVARADO, A. (1993): “La tête humaine dans l’art celtique de la Péninsule Ibérique”, en J. Briard y A. Duval (dirs.): *Les représentations humaines du Néolithique à l’âge du Fer*. 115e Congrès National de la Société de Savantes (Avignon, 1990). Ed. du CTHS. París. pp. 219-237.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO ALVARADO, A.J. (2004): “War and Society in the Celtiberian World”, en M. Alberro y B. Arnold (eds.): *The Celts in the Iberian Peninsula*. e-Keltoi, 6. University of Wisconsin-Milwaukee. pp. 73-112.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO ALVARADO, A.J. (2005): “Signa Equitum en el mundo ibérico: los bronce tipo ‘Jinete de la Bastida’ y el inicio de la aristocracia ecuestre ibérica”, en *Lucentum*, 23-24. Universidad de Alicante. Alicante. pp. 37-60.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO ALVARADO, A.J. (2007): “De Sego a Augusto: los orígenes celtibéricos de Segobriga”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, LXXII-LXXIII. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 143-181.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO ALVARADO, A.J. (2010): “Los heros Ktistes y los símbolos de poder en la Hispania Prerromana”, en F. Burillo (ed.): *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos*. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos. Daroca. pp. 157-181.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO ALVARADO, A.J. (2011): “El castro celtibérico de Cabeza del Griego y los orígenes de Segobriga”, en M. Poveda y J. Uroz (eds.): *La iberia de los oppida ante su romanización*. Alebus, 13. Museo Arqueológico Municipal de Elda. Elda. pp. 133-155.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y LORRIO ALVARADO, A.J. (2012): *Teutates. El héroe fundador*. Real Academia de la Historia. Madrid.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y MOLTÓ, S. (1992): “«Saunas» en la Hispania prerromana”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, 5. Serie II, Historia Antigua. UNED. Madrid. pp. 67-102.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y TORRES ORTIZ, M. (1999): *Las fibulas de jinete y de caballito: aproximación a las elites ecuestres y su expansión en la Hispania Céltica*. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y TORRES ORTIZ, M. (2009): “La colonización de la costa atlántica de Portugal: ¿fenicios o tartesios?”, en *Palaeohispanica*, 9. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza. pp. 113-142.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y TORRES ORTIZ, M. (2010): *La escultura fenicia en Hispania*. Real Academia de la Historia. Madrid.
- ALMAZÁN DE GRACIA, A. (1997): “Notas sobre Hércules, el Moncayo, Ágreda y los pelendones”, en *Revista de Soria*, 19. Diputación de Soria. Soria. pp. 15-32.
- ALONSO, A. y MIRO, G. (1997): “Epidemiología”, en *Ovis*, 51. Especial sarnas. Luzan 5. Madrid. pp. 25-31.
- ALONSO DEL REAL, C. (1952): “Sobre la delimitación del concepto ‘celtas’”, en *II Congreso Nacional de Arqueología. Madrid, 1951*. Institución ‘Fernando el Católico’. Zaragoza. pp. 219-224.
- ALONSO FERNÁNDEZ, Z. (2006): “The Roman as spectator of Oriental Sacred Dances: a textual approach”, en *Europaeum*. Madrid, 2006. Inédito.
- ALONSO GONZÁLEZ, J.M. (2003): *Ancares, algo más que una comarca*. Diputación de León. León.
- ALONSO GONZÁLEZ, J.M. (2008): *Insólita Cabrera*. Diputación de León. León.
- ALONSO QUINTERO, E. (1985): *Estudios sobre folclore canario*. Edirca. Las Palmas.
- ALONSO PONGA, J.L. (1981a): “Algunos aspectos de la cultura pastoril en la tierra llana leonesa”, en *Revista de Folklore*, 1. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 29-31.
- ALONSO PONGA, J.L. (1981b): “Manifestaciones populares en torno a S. Antón en algunas zonas de Castilla y León”, en *Revista de Folklore*, 2. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 3-10.
- ALONSO PONGA, J.L. (1981c): “Contribución al estudio de las fiestas de San Juan en la provincia de León”, en *Revista de Folklore*, 6. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 20-28.
- ALONSO PONGA, J.L. (1984): *Tradiciones y costumbres de Castilla y León*. Castilla Ediciones. Valladolid.
- ALONSO PONGA, J.L. (1986): *La arquitectura del barro*. Junta de Castilla y León. Valladolid.
- ALONSO PONGA, J.L. (1994): *Los carros en la agricultura de Castilla y León: técnica, historia, antropología*. Junta de Castilla y León. Valladolid.
- ALONSO RAMOS, J.A. (1999): “El lobo hechicero”, en *Revista de Folklore*, 224. Caja España. Valladolid. pp. 45-46.
- ALONSO RAMOS, J.A. (2008a): “El juguete tradicional en Guadalajara”, en *Id.* (coord.): *El juguete popular en Guadalajara. Arqueología y Tradición*. Museo de Guadalajara. Guadalajara. pp. 61-94.
- ALONSO RAMOS, J.A. (2008b): “Catalogo”, en *Id.*: *El juguete popular en Guadalajara. Arqueología y Tradición*. Museo de Guadalajara. Guadalajara. pp. 97-178.
- ALONSO ROMERO, F. (1976): *Relaciones atlánticas prehistóricas entre Galicia y las Islas Británicas, y medios de comunicación*. Edición Castrelos. Vigo.
- ALONSO ROMERO, F. (1981): “El Calendario ritual del Laxe das Rodas (Louro, Muros)”, en M.C. Díaz (ed.): *I Reunión Gallega de Estudios Clásicos*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela. pp. 32-45.
- ALONSO ROMERO, F. (1987): “Las embarcaciones de los celtas”, en *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 1-6. Sociedade de Geografia de Lisboa. Lisboa. pp. 53-94.
- ALONSO ROMERO, F. (1991a): *Santos e barcos de pedra. Para unha interpretación da Galicia atlántica*. Ed. Xerais. Vigo.
- ALONSO ROMERO, F. (1991b): “La barca de piedra de

- San Juan de la Misarela: Características, paralelos y origen de una embarcación legendaria”, en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 104. Instituto de Estudios Gallegos ‘Padre Sarmiento’. Santiago de Compostela. pp. 249-267.
- ALONSO ROMERO, F. (1993): *O camiño de Fisterra*. Eds. Xerais de Galicia. Vigo.
- ALONSO ROMERO, F. (1995): “Las embarcaciones y navegaciones en el mundo celta: de la Edad Antigua a la Alta Edad Media”, en V. Alonso (coord.): *Guerra, exploraciones y navegación: del mundo antiguo a la Edad Moderna*. Ferrol, 1994. Universidad de la Coruña. La Coruña. pp. 111-146.
- ALONSO ROMERO, F. (1998): “Las mouras constructoras de megalitos: estudio comparativo del folklore gallego con el de otras comunidades europeas”, en *Anuario Brigantino*, 21. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 11-28.
- ALONSO ROMERO, F. (1999): “El folklore gallego sobre la viga de oro: su origen y significado”, en *Anuario Brigantino*, 22. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 109-124.
- ALONSO ROMERO, F. (2000a): “Los ritos y la magia del pan en Galicia y en otras comunidades europeas”, en M.I. Longueira (dir.): *O hórreo e a cultura do pan. Xornadas Internacionais de Cultura Tradicional*. Asociación Canle de Lira. Carnota. pp. 19-40.
- ALONSO ROMERO, F. (2000b): “El alma y las abejas en el rito funerario gallego del abellón”, en *Anuario Brigantino*, 23. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 75-84.
- ALONSO ROMERO, F. (2001a): “La cacería del reyezuelo: análisis de una cacería ancestral en los países célticos”, en *Anuario Brigantino*, 24. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 83-102.
- ALONSO ROMERO, F. (2001b): “Santiago de Dingle en el Finisterre irlandés: datos sobre una historia jacobea por descubrir”, en A. Pombo (coord.): *V Congreso Internacional das Asociacións Xacobeas*. Diputación de La Coruña. La Coruña. pp. 27-48.
- ALONSO ROMERO, F. (2002a): “La gallina y los polluelos de oro”, en *Anuario Brigantino*, 25. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 63-76.
- ALONSO ROMERO, F. (2002b): “El fin del mundo en el folklore gallego: paralelos célticos y germánicos”, en A.R. de Toro Santos y D.C. Mitchell (eds.): *As nove ondas. I Simposio Internacional de Estudios Célticos*. Universidad de La Coruña. La Coruña. pp. 111-136.
- ALONSO ROMERO, F. (2004a): “Santiago y las barcas de piedra”, en VV.AA.: *Padron, Iria y las tradiciones jacobeanas*. Xunta de Galicia. Santiago de Compostela. pp. 215-254.
- ALONSO ROMERO, F. (2004b): “Mito y folklore del río como espacio linitáneo entre dos mundos”, en T. Amado *et alii* (eds.): *Iucundi acti labores. Estudios en homenaje a Dulce Estefanía Álvarez*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela. pp. 469-482.
- ALONSO ROMERO, F. (2006): “La flor del agua, el saúco y el rocío en las tradiciones hídricas de la Europa céltica”, en *Anuario Brigantino*, 29. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 63-90.
- ALONSO ROMERO, F. (2011): “Tradiciones y creencias relacionadas con el día de Santa Brígida y la Candelaria”, en *Garoza*, 11. Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular. La Coruña. pp. 19-30.
- ALTER, J.S. (1992): *The wrestler's body: identity and ideology in north India*. University of California Press. Berkeley-Oxford.
- ALTUNA ETXABE, J. (1980): *Historia de la domesticación animal en el País Vasco desde sus orígenes hasta la romanización*. Munibe Antropología-Arkeología, 32 (1-2). Sociedad de Ciencias Aranzadi. San Sebastián.
- ALVARADO PLANAS, J. (1986): *El pensamiento jurídico primitivo*. Ed. Nueva Acrópolis. Madrid.
- ÁLVAREZ, Y., LÓPEZ, L.F., LÓPEZ, M.A., y LÓPEZ, P. (2004): “Dos inscripciones inéditas del castro de San Cibrán de Las (San Amaro-Punxín, Ourense)”, en *Palaeohispanica*, 4. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza. pp. 235-244.
- ÁLVAREZ, V., MENÉNDEZ, A. y JIMÉNEZ, J.I. (2011): “Percepciones míticas y pautas de comportamiento en torno a los espacios megalíticos de montaña. Un caso de estudio: ‘La Carreiriega de los Gallegos’ (Ayande, Asturias)”, en OrJIA (coords.): *Actas de las II Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica*. Madrid. pp. 157-165.
- ÁLVAREZ ALONSO, D. y DE ANDRÉS HERRERO, M. (2011): “El impacto de los conjuntos de trilleros en el registro paleolítico de la Meseta. Una aproximación etnoarqueológica”, en *Complutum*, 22 (1). Universidad Complutense. Madrid. pp. 177-191.
- ÁLVAREZ JUNCO, J. (2001): *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Taurus. Madrid.
- ÁLVAREZ MURIEL, D. (2006): “El legado de la Hispania Visigoda en los libros de texto del bachillerato: la urgente necesidad de una actualización”, en *Historia Abierta*, 38. Colegio de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras de Madrid. Madrid. pp. 3-14.
- ÁLVAREZ PEÑA, A. (1997): “Les mil cares del Díaño Burllón”, en *Asturies*, 3. Fundación Belenos. Oviedo. pp. 75-82.
- ÁLVAREZ PEÑA, A. (2003): *Cuélebres, culuobras, culiebres y culiebrones. La culiebra na mitoloxía asturiana*. Trabe. Oviedo.
- ÁLVAREZ PEÑA, A. (2005a): “Resclavos de ritos iniciáticos nun cuentu de llobos”, en *Cultures*, 14. Academia de la Llingua Asturiana. Oviedo. pp. 143-150.
- ÁLVAREZ PEÑA, A. (2005b): “Delles formes de facese cola tierra”, en *La Nueva España-La Nueva Quintana*, 23/05/05. Editorial Prensa Ibérica. Gijón.
- ÁLVAREZ PEÑA, A. (2007): “Elementos de la antigüedad celta en la tradición oral asturiana”, en R. Sainero (coord.): *Pasado y Presente de los Estudios Celtas*. Fundación Ortegala-Instituto de Estudios Celtas. La Coruña. pp. 243-259.
- ÁLVAREZ PEÑA, A. (2009): “El mitu del Home Llobu na Tradición astruriana”, en *Asturies*, 28. Fundación Belenos. Oviedo. pp. 22-39.
- ÁLVAREZ PEÑA, A. (2010): “Resclavos míticos del caballo na tradición oral asturiana”, en A. Álvarez (coord.): *L’Asturcón. Simboloxía y Mitu del Caballu de los Ástures*. Fundación Belenos. Oviedo. pp. 50-63.
- ÁLVAREZ-SANCHÍS, J.R. (1993): “Los castros de Ávila”, en M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.): *Los Celtas: Hispania y Europa*. Universidad Complutense. Madrid. pp. 255-284.
- ÁLVAREZ-SANCHÍS, J.R. (2003): *Los Vettonos*. Real Academia de la Historia. Madrid.
- ÁLVAREZ-SANCHÍS, J.R. (2005): *Verracos. Esculturas zoomorfas en la provincia de Ávila*. Cuadernos de Patrimonio Abulense, 1. Diputación de Ávila. Ávila.
- ÁLVAREZ-SANCHÍS, J.R. (2006): *Castros y verracos. Provincia de Ávila*. Cuadernos de Patrimonio Abulense, 8. Diputación de Ávila. Ávila.
- ÁLVAREZ-SANCHÍS, J.R. (2008): “Simbología y función de los verracos en la cultura vetona”, en E. Ferrer *et alii* (coords.): *De dioses y bestias. Animales y religión en el mundo antiguo*. Universidad de Sevilla. Sevilla. pp. 163-182.

- ÁLVAREZ-SANCHÍS, J.R. (2011): “La segunda Edad del Hierro en el Oeste de la Meseta”, en G. Ruiz Zapatero y J. Álvarez-Sanchís (eds.): *Castros y verracos. Las gentes de la Edad del Hierro en el occidente de Iberia*. Diputación de Ávila. Ávila. pp. 101-127.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ I REY, M.J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (eds.) (2003): *La religiosidad popular. Vol. I: Antropología e historia*. Anthropos. Rubí.
- ÁLVAREZ SEVILLA, A. (2010): “Los ponis celtas”, en A. Álvarez (coord.): *L’Asturcón. Simbología y Mitu del Caballu de los Ástures*. Fundación Belenos. Oviedo. pp. 66-78.
- ÁLVARO, F. D’ (2009): “Falando no Cabo del Mundu: Recoyida Oral en las Montañas (Cangas)”, en *Asturies*, 28. Fundación Belenos. Oviedo. pp. 68-85.
- ÁLVARO MUÑOZ, M.C. y LLOP i BAYO, F. (2006): “Bamba (6) Referencia 2684”, en *Campaners de la Catedral de València: Inventario de campanas góticas*: [www.campaners.com/php/campana1.php?numer=2684](http://www.campaners.com/php/campana1.php?numer=2684) (acceso 11-IX-2010).
- AMADES I GELATS, J. (1955a): “Imágenes marianas de los Pirineos orientales”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XI (1-2). CSIC. Madrid. pp. 80-118.
- AMADES I GELATS, J. (1955b): “Imágenes marianas de los Pirineos orientales”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XI (3). CSIC. Madrid. pp. 275-306.
- AMADES I GELATS, J. (1980): *Folklore de Catalunya. Costums i creences*. Selecta. Barcelona.
- AMADOR, J (1955): “Imágenes marianas de los Pirineos Orientales”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XI. CSIC. Madrid. pp. 80-118.
- AMAR DE LA TORRE, R. (1841): “Minas de azufre de Hellín”, en *Anales de Minas*, 2. Imprenta de D.A. Espinosa y Compañía. Madrid. pp. 263-279.
- AMBAGLIO, D. (2006): “La reconstrucción por indicios de la historia según los griegos”, en J. Martínez-Pinna (coord.): *Initia rerum: sobre el concepto del origen en el mundo antiguo*. Universidad de Málaga. Málaga. pp. 47-60.
- AMIRA, K. von y SCHWERIN, C. von (1943): *Rechtsarchäologie: Gegenstände, Formen und Symbole germanischen Rechts*. Ahnenerbe-Stiftung Verl. Berlin.
- ANDERUNG, C., BOUWMAN, A., PERSSON, P., CARRETERO, J.M., ORTEGA, A.I., ELBURG, R., SMITH, C., ARSUAGA, J.L., ELLEGREN, H. y GÖTHERSTRÖM, A. (2005): “Prehistoric contacts over the Straits of Gibraltar indicated by genetic analysis of Iberian Bronze Age cattle”, en *Proceedings of the National Academy of Science*, 102 (24). The National Academy of Sciences of the USA. Washington. pp. 8431-8435.
- ANGOSTO, C. y CUADRADO, E. (1981): “Fibulas ibéricas con escenas venatorias”, en *Boletín de la Asociación de Amigos de la Arqueología*, 13. Asociación de Amigos de la Arqueología. Madrid. pp. 18-30.
- ANGUIANO, Fr.M. DE (1704): *Compendio historial de la provincia de La Rioja, de sus santos y milagrosos santuarios*. Antonio González de Reyes ed. Madrid.
- ANÓNIMO (1954): *Santuarios y ermitas marianas de la Diócesis de Barbastro*. Gráficas Ibor. Barbastro.
- ANÓNIMO (2005): “Recuperemos las Múndidas”, en *Sarnago*, 0. Asociación de Amigos de Sarnago. Sarnago. S.p.
- ANTEQUERA CONGREGADO, L. 2000: “Altamira. Astronomía, magia y religión en el Paleolítico”, en J.A. Belmonte (coord.): *Arqueoastronomía Hispana. Prácticas astronómicas en la Prehistoria de la Península Ibérica y los archipiélagos balear y canario*. Equipo Sirius. Madrid. pp. 67-98.
- APARICIO CASADO, B. (1999): *Mouras, serpientes, tesoros y otros encantos. Mitología popular gallega*. Eds. do Castro. Sada.
- APARICIO JUAN, A. y SALVADOR VENTURA, F. (1995): “Astronomía y astrología en Isidoro de Sevilla”, en *Florentia iliberritana*, 6. Universidad de Granada. Granada. pp. 55-60.
- ARAGÓN, A. (2008): “El juego de la Calva”, en *El Sur de Segovia*, 12. Asociación para el desarrollo rural de Segovia Sur. Espirido. p. 26.
- ARANEGUI GASCÓ, C. (1999): “Personaje con arado en la cerámica ibérica (ss. II-I a.C.). Del mito al rito”, en *Pallas*, 50. Université de Toulouse-Le Mirail. Toulouse. pp. 109-120.
- ARANZADI UNAMUNO, T. DE (1910): “Museos de Folklore”, en *La España Moderna*, XXII (260). J. Lázaro. Madrid. pp. 5-32.
- ARANZADI UNAMUNO, T. DE (1917): “Primera parte”, en L. de Hoyos y T. de Aranzadi (1917): *Etnografía (sus bases, sus métodos y aplicaciones a España)*. Biblioteca Corona. Madrid. pp. 7-128.
- ARANZADI UNAMUNO, T. DE (1932): “La salamandra en euskera”, en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, XXIII (1). Sociedad de Estudios Vascos. San Sebastián. pp. 69.
- ARANZADI UNAMUNO, T. DE [1943](1988): “Aperos de Labranza y sus aledaños textiles y pastoriles”, en F. Carreras (dir.): *Folklore y costumbres de España*. Vol. I. Rep. Facsimil. Eds. Merino. Madrid. pp. 289-376.
- ARANZADI UNAMUNO, T. DE (1945): “Los cencerros”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I (3-4). CSIC. Madrid. pp. 491-495.
- ARAUJO, I de (1980): “Castros, Outeiros e Castros na paisagem de Entre Douro e Minho”, en *Minia 2a serie*, III (4). Associação para a Defesa, Estudo e Divulgação do Património Cultural. Braga. pp. 101-117.
- ARCO, E. DEL, GONZÁLEZ, C., PADILLA, C. y TIMÓN, M.P. (1994): *España: rito y fiesta*. Vol. I, Fiestas de invierno. Eds. Merino. Madrid.
- ARCOS CONDE, J. (2005): “Castro fortificado del Cerro de la Cabeza (La Cabrera)”, en *Castillos de España*, 137-139. Asociación Española de Amigos de los Castillos. Madrid. pp. 25-26.
- ARENAS ESTEBAN, J.A. (2007): “Cult Spaces and Religious Practices in Pre-Roman Celtiberia”, en M. Hainzmann (coord.): *Auf den Spuren keltischer Götterverehrung*. Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Viena. pp. 15-28.
- ARENAS ESTEBAN, J.A. (2010): “Sobre la identificación de entornos religiosos en el horizonte prerromano celtibérico”, en F. Burillo (ed.): *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos*. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos. Daroca. pp. 87-102.
- ARENAS ESTEBAN, J.A. y CORTÉS, L. (1995): “Mortuary rites in the Celtiberian cemetery of Aragoncillo (Guadalajara, Spain)”, en W.H. Waldren et alii (eds.): *Ritual, Rites and Religion in Prehistory*. BAR International Series. Oxford. pp. 1-20.
- ARÉVALO GONZÁLEZ, A. (2003): “La moneda hispánica del jinete ibérico: estado de la cuestión”, en F. Quesada y M. Zamora (eds.): *El caballo en la Antigua Iberia. Estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro*. Real Academia de la Historia-Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 63-74.
- ARGENTE, J.L., DÍAZ, A. y BESCÓS, A. (2000): *Tiermes V. Carratiermes Necrópolis Celtibérica*. Junta de Castilla y León.



- Valladolid.
- ARIAS, L., EGEA, A. y MATILLA, G. (2004): “*Stipes iacere*. Ofrendas monetales en el santuario romano de las aguas de Fortuna (Murcia)”, en F. Chaves y F.J. García (eds.): *Moneta qua scripta. La moneda como soporte de escritura*. Anejos de Archivo Español de Arqueología, XXXIII. CSIC, Universidad de Sevilla y Fundación ‘El Monte’. Sevilla. pp. 383-393.
- ARIASDÍAZ, I. (2007): *Compilación del derecho consuetudinario asturiano*. Junta General del Principado de Asturias. Oviedo.
- ARIÈS, P. (1984): *El hombre ante la muerte*. Taurus. Madrid.
- ARIÑO, E., GURT, J.M. y PALET, J. (2004): *El pasado presente. Arqueología de los paisajes en la Hispania romana*. Universidad de Salamanca y Universidad de Barcelona. Salamanca.
- ARIÑO GIL, E. (1986): *Centuriaciones romanas en el valle medio del Ebro, provincia de La Rioja*. Instituto de Estudios Riojanos. Logroño.
- ARIZAGA BOLUMBURU, B. (1988): “La arquitectura popular en la Edad Media (Guipúzcoa)”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, 1. Serie III, Historia Medieval. UNED. Madrid. pp. 59-74.
- ARMADA PITA, X.L. (1997): “Cultos ancestrales e peregrinaciones a Teixido”, en J. Leira (ed.): *O Camiño inglés e as rutas atlánticas de peregrinación a Compostela*. Universidad de La Coruña. La Coruña. pp. 331-346.
- ARMADA PITA, X.L. (1999): “Unha revisión historiográfica do celtismo galego”, en *Os celtas da Europa Atlántica: actas do 1º Congreso Galego sobre a Cultura Celta*. Concejo de Ferrol. Ferrol. pp. 229-272.
- ARMADA PITA, X.L. (2003): “Los calderos del castro de A Peneda (Redondela, Pontevedra): Datos y argumentos para una revalorización”, en *Gallaecia*, 22. Edición do Castro. Sada. pp. 103-142.
- ARMADA PITA, X.L. (2008): “¿Carne, drogas o alcohol?: calderos y banquetes en el Bronce Final de la Península Ibérica”, en *Cuadernos de prehistoria y arqueología de la Universidad de Granada*, 18. Universidad de Granada. Granada. pp. 125-162.
- ARMADA PITA, X.L. y GARCÍA VUELTA, O. (2003): “Bronces con motivos de sacrificio del área noroccidental de la Península Ibérica”, en *Archivo Español de Arqueología*, LXXVI. CSIC. Madrid. pp. 47-75.
- ARMAO, F. (2002): “De Beltaine à Pâques”, en *Etudes Irlandaises*, 27 (2). Presses Universitaires du Septentrion. Villeneuve d’Ascq. pp. 29-43.
- ARMAO, F. (2006): *Ó Samhain go Bealtaine: folklores, mythes et origines de la fête de mai en Irlande*. Tesis Doctoral. Université de Lille 3. Lille. Inédita.
- ARMSTRONG, E.A. (1943): “The Ritual of the Plough”, en *Folklore*, 54 (1). The Folklore Society. Londres. pp. 250-257.
- ARMSTRONG, L. (1970): “Fire-Walking at San Pedro Manrique, Spain”, en *Folklore*, 81. The Folklore Society. Londres. pp. 98-214.
- ARNANZ, A.M. (2000): “Las leguminosas del Cerro de la Cruz (Almedinilla, Córdoba): Presencia de *Vicia Sativa L.* y *Vicia ervilia (L.) Willd.* en un contexto ibérico”, en *Complutum*, 11. Universidad Complutense. Madrid. pp. 239-244.
- ARREGI AZPEITIA, G. (1988): “Etnografía de Durango. Datos geográficos. La alimentación. Juegos infantiles”, en A. Erkoreka (dir.): *Contribución al atlas etnográfico de Euskalerría. Investigaciones en Bizkaia y Guipúzkoa*. Eusko Ikaskutza-Sociedad de Estudios Vascos. San Sebastián. pp. 305-402.
- ARTEAGA, O., PADRÓ, J. y SANMARTÍ, E. (1990): *El poblado ibérico del Tossal del Moro de Pinyeres (Batea, Terra Alta, Tarragona)*. Instituto de Prehistoria y Arqueología. Barcelona.
- ARTHABER, A. (1981): *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali italiani, latini, francesi, tedeschi, inglesi e greci antichi*. Ulrico Hoepli. Milán.
- ARTHUR, J.W. y WEEDMAN, K.J. (2005): “Ethnoarchaeology”, en H.D.G. Maschner y C. Chippindale (coords.): *Handbook of Archaeological Methods*. Vol. I. Altamira Press. Oxford. pp. 216-269.
- ARZUR, M.H. y LABBÉ, Y. (1997): “Au ‘Tout des reliques’ de Landeleau”, en *Ar Men*, 85. La Chasse-Marée. Douarnenez. pp. 32-43.
- ASENJO GONZÁLEZ, M. (1997): “Ciudades y hermandades en la Corona de Castilla. Aproximación sociopolítica”, en *Anuario de Estudios Medievales*, 27 (1). Universidad de Barcelona. Barcelona. pp. 103-146.
- ASENJO GONZÁLEZ, M. (1999): *Espacio y sociedad en la Soria medieval (siglos XIII-XV)*. Diputación de Soria. Soria.
- ASENJO GONZÁLEZ, M. (2004): “Ciudad y territorio en la Castilla bajomedieval: dinámica socioeconómica”, en F. Sabaté y J. Farré (coords.): *El poder a l’Edat Mitjana: Reunió científica, VIII Curs d’Estiu Comtat d’Urgell (Balaguer, 9, 10 i 11 de juliol de 2003)*. Pages editors. Lérida. pp. 173-208.
- ASENSIO, J.L., CRESPO-FRANCÉS, J.A., RUIZ, C., CASSINELLO, P., CARRASCO, S. y FERNÁNDEZ, A. (2008): *De la milicia concejil al reservista. Una historia de generosidad*. Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional. Madrid.
- ASENSIO ESTEBAN, J.A. (1995b): “Arquitectura de tierra y madera en la protohistoria del Valle Medio del Ebro y su relación con la del mediterráneo”, en *Caesaraugusta*, 71. Institución ‘Fernando el Católico’. Zaragoza. pp. 23-56.
- AUDIN, A. (1962): “L’Omphalos de Lugdunum”, en M. Renard (ed.): *Hommages à Albert Grenier*. Latomus, LVIII. Société d’études latines de Bruxelles. Bruselas-Berchem. pp. 152-164.
- AUDIN, P. (1979): “Un exemple de survivance païenne à l’époque contemporaine: le culte des fontaines dans la France de l’Ouest et du Centre-Ouest”, en *Annales de Bretagne et des pays de l’Ouest*, LXXXVI (1). Université de Haute-Bretagne-Rennes II. Rennes. pp. 83-107.
- AUDIN, P. (1980): “Un exemple de survivance païenne à l’époque contemporaine: le culte des fontaines dans la France de l’Ouest et du Centre-Ouest. 2e partie: Du Moyen Age à nos jours”, en *Annales de Bretagne et des pays de l’Ouest*, LXXXVII (4). Université de Haute-Bretagne-Rennes II. Rennes. pp. 679-696.
- AUDOUZE, F. y BUCHSENSCHUTZ, O. (1989): *Villes, villages et campagnes de l’Europe celtique: du début du IIe millénaire à la fin du Ie siècle avant J.-C.* Hachette. París.
- AUGUSTIN CHAHO, J. (1879): “Los Pirineos (Continuación)”, *Revista Euskara*, 2. Asociación Euskara de Navarra. Pamplona. pp. 273-283.
- AULESTIA TXAKARTEGI, G. (1990): *Bertsolarismo*. Bizkaiko Foru Aldundia. Bilbo.
- AVELLÁ DELGADO, L. y RODRÍGUEZ RUS, P. (1986): “Un tesoro de plata procedente de Chiclana de Segura (Jaén)”, en *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 126. Instituto de Estudios Giennenses. Jaén. pp. 23-41.
- AVELLO ÁLVAREZ, J.L. (1983): “Evolución de los castros desde la Antigüedad hasta la Edad Media”, en *Lancia*, I. Universidad de León. León. pp. 273-282.
- ÁVILA GRANADOS, J. (2008): “El Sobrarbe. La comarca de los pueblos aéreos”, en *Revista del Ministerio de Fomento*,

576. Ministerio de Fomento. Madrid. pp. 66-73.
- AVRAMOVA, M., COSTA, A., FOL, A., FOL, V., ILIEVA, P., KITOV, G., LURI, G. y POPOVA, R. (2005): *Los tracios. Tesoros enigmáticos de Bulgaria*. Catálogo de la exposición. Fundación La Caixa. Barcelona.
- AYÁN VILA, J.M.. (2005): "Etnoarqueoloxía e microhistoria dunha paisaxe cultural: a parroquia de S. Pedro de Cereixa (Pobra de Brollón, Lugo)", en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 118. Instituto de Estudios Gallegos 'Padre Sarmiento'. Santiago de Compostela. pp. 117-172.
- AYMES, J.-R. (1983): "Esbozo de una lectura ideológica del Semanario Pintoresco Español (1836-1841)", en A. Gil Novales (coord.): *La Prensa en la revolución liberal: España, Portugal y América Latina*. Universidad Complutense. Madrid. pp. 277-288.
- AYUSO PICADO, C.A. (2005): "Actuación popular y censura eclesiástica. Costumbres de mocedad en Palencia en el XVIII", en *Revista de Folklore*, 209. Caja España. Valladolid. pp. 56-61.
- AZENHA ROCHA, J. (2000): "Os canastros portugueses, um património em risco", en M.I. Longueira (dir.): *O hórreo e a cultura do pan. Xornadas Internacionais de Cultura Tradicional*. Asociación Canle de Lira. Carnota. pp. 73-84.
- BABIĆ, S. (2005): "Status identity and archaeology", en M. Díaz-Andreu et alii: *The archaeology of identity: approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*. Routledge. Londres-Nueva York. pp. 67-85.
- BÁGUENA PÉREZ, J.L. (1984): "Los aprovechamientos forestales en la provincia de Teruel: su repercusión en la vida popular", en *Narria*, 55-56. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 3-6.
- BALBÍN CHAMORRO, P. (2005): "Una propuesta metodológica: utilización de fuentes medievales para el estudio de la Historia Antigua peninsular", en *En la España medieval*, 28. Universidad Complutense. Madrid. pp. 355-377.
- BALBÍN CHAMORRO, P. (2006): *Hospitalidad y Patronato en la Península Ibérica durante la Antigüedad*. Junta de Castilla y León. Salamanca.
- BALBÍN, P., TORRES, J.F. y MOYA, P.R. (2007): "Lo que el viento no se llevó. Interdisciplinariedad, metodología y práctica para el estudio de la Hispania celta", en R. Sainero (coord.): *Pasado y Presente de los Estudios Celtas*. Fundación Ortegálica-Instituto de Estudios Celtas. La Coruña. pp. 75-108.
- BALBOA DE PAZ, J.A. (1978): "Mitología berciana (1)", en E. GARCÍA et alii (eds.) (1978): *Bierzo Mágico*. Diario de León. León: [www.saber.es/web/biblioteca/libros/bierzo-magico/html/t11.htm](http://www.saber.es/web/biblioteca/libros/bierzo-magico/html/t11.htm) (acceso 11-IX-2009).
- BALBOA SALGADO, A. (2005): *A Raiña Lupa. As orixes pagás de Santiago*. Lóstrego. Verín.
- BALDAQUÍ ESCANDELL, J.M. (2005): "Un estudio de la cultura popular valenciana: Francesc Martínez i Martínez", en *Canelobre*, 49. Instituto Alicantino de Cultura 'Juan Gil-Albert'. Alicante. pp. 272-285.
- BALIL, A. (1971): "Galicia y el comercio atlántico en época romana", en *Actas do 2º Congresso Nacional de Arqueologia. Vol. II*. Junta Nacional da Educação. Coimbra. pp. 341-346.
- BALL, M.J. y MÜLLER, N. (coords.) (2009): *The Celtic Languages*. Routledge. Abingdon.
- BALLESTER, E. (1951): "Un arado ibérico votivo. Notas sobre los arados antiguos", en *Saitabi*, 7. Universidad de Valencia. Valencia. pp. 1-16.
- BALLESTER, X. (2004): "Indoeuropeización en el Paleolítico. Una réplica", en *Estudis Romànics*, 26. Institut D'Estudis Catalans. Barcelona. pp. 217-232.
- BALSEIRO GARCÍA, A. (2000): *Diademas áureas prerromanas. Análisis iconográfico y simbólico de la diadema de Ribadeo / Moñes*. Diputación de Lugo. Lugo.
- BANDE RODRÍGUEZ, E. (1997): "Santa Marina de Aguas Santas (Ourense)", en *Narria*, 79-80. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 41-48.
- BAQUEDANO, E., CONTRERAS, M., MÄRTENS, G. y RUIZ ZAPATERO, G. (2007): "El oppidum carpetano de 'El Llano de la Horca' (Santorcaz, Madrid)", en A.F. Dávila (ed.): *Estudios sobre la Edad del Hierro en la Carpetania. Registro Arqueológico, secuencia y territorios*. Vol. II. Zona Arqueológica, 10. Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid. Alcalá de Henares. pp. 374-394.
- BAQUEDANO BELTRÁN, I. (1996): "Elementos de filiación mediterránea en Ávila durante la I y II Edad del Hierro", en *Boletín de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología*, 36. Asociación Española de Amigos de la Arqueología. Madrid. pp. 73-90.
- BAQUEDANO BELTRÁN, I. (2011): "Nuevos datos sobre los cementerios vetones: la Zona VI de la necrópolis de La Osera", en G. Ruiz Zapatero y J. Álvarez-Sanchís (eds.): *Castros y verracos. Las gentes de la Edad del Hierro en el occidente de Iberia*. Diputación de Ávila. Ávila. pp. 206-242.
- BAQUEDANO BELTRÁN, I. y MARTÍN ESCORZA, C. (1996): "Distribución espacial de una necrópolis de la Edad del Hierro: la zona I de la Osera en Chamartín de la Sierra, Ávila", en *Complutum*, 7. Universidad Complutense. Madrid. pp. 175-194.
- BAQUEDANO BELTRÁN, I. y MARTÍN ESCORZA, C. (1998): "Alineaciones astronómicas en la necrópolis de La Osera (Chamartín de la Sierra, Ávila)", en *Complutum*, 9. Universidad Complutense. Madrid. pp. 85-100.
- BARANDIARÁN AMARIKA, A. (2000): "La fórmula en el bertsolarismo de los Enbeita", en *Fontes linguae vasconum*, 84. Institución 'Príncipe de Viana'. Pamplona. pp. 239-264.
- BARANDIARÁN Y AYERBE, J.M. (1951): "Viejos métodos de alumbado en el Pueblo Vasco", en *Eusko-Jakintza*, V. Eusko Ikaskuntza Lagunarteak. Sara. p. 176.
- BARANDIARÁN Y AYERBE, J.M. (1972): *Obras Completas*. Vol. I. La Gran Enciclopedia Vasca.
- BARANDIARÁN, J.M. y MANTEROLA, A. (dirs.) (2000): *Atlas etnográfico de Vasconia. Ganadería y pastoreo en Vasconia*. Instituto Labayru. Derio.
- BARBERÀ, J. et alii (1982): *Excavacions al poblat ibèric de la Penya del Moro de Sant Just Desvern* (Barcelonès). *Campanyes 1974-1975 i 1977-1981*. Diputación de Barcelona-Instituto de Prehistoria y Arqueología. Barcelona.
- BARBERO DE AGUILERA, A. y VIGIL, M. (1974): *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Ariel. Barcelona.
- BARCELÓ BATISTE, P. (2006): "Sobre el inicio de la presencia cartaginesa en Hispania", en J. Martínez-Pinna (coord.): *Initia rerum: sobre el concepto del origen en el mundo antiguo*. Universidad de Málaga. Málaga. pp. 105-124.
- BARCELÓ PERELLÓ, M. (1985): "Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato Omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del Califato (300-366/912-976)", en *Acta Historica et Archeologica Mediaevalia*, 5-6. Universidad de Barcelona. Barcelona. pp. 45-72.
- BARRACA DE RAMOS, P. (2001): "Los juegos en los conjuntos funerarios: diversión y ritual", en L. García Moreno y L. Rascón (eds.): *Hispania en la Antigüedad Tardía. Ocio y espectáculos*. Fundación Colegio del Rey. Alcalá de Henares. pp. 91-99.

- BARREIRO MARTÍNEZ, D. (2006): "La aureola perdida (propuesta para una Arqueología Aplicada)", en *Arqueoweb*, 8 (1). Universidad Complutense. Madrid: [www.ucm.es/info/arqueoweb/numero8\\_1/conjunto8\\_1.htm](http://www.ucm.es/info/arqueoweb/numero8_1/conjunto8_1.htm) (acceso 14-IV-2008).
- BARRERO GARCÍA, M. (1979): *El fuero de Teruel: su historia, proceso de formación y reconstrucción crítica de sus fuentes*. Instituto de Estudios Turolense. Teruel.
- BARRIL VICENTE, M. (1995): "El castro de los Barahones (Valdegama, Palencia): un poblado en el Alto Valle del Pisuerga", en F. Burillo Mozota (coord.): *Poblamiento Celtibérico. III Simposio sobre Los Celtiberos*. Institución 'Fernando el Católico'. Zaragoza. pp. 399-408.
- BARRIL VICENTE, M. (2002a): "Los útiles agrícolas prerromanos: ideas básicas para su identificación, clasificación y adquisición de información", en *Sautuola*, VIII. Instituto de Prehistoria y Arqueología Sautuola. Santander. pp. 33-55.
- BARRIL VICENTE, M. (2002b): "Los grandes desconocidos de los ajueres de las necrópolis celtibéricas de Aguilar de Anguita (Guadalajara): bolas, fusayolas y otros posibles elementos simbólicos", en E. García y M.A. García (eds.): *Actas del primer Simposio de Arqueología de Guadalajara*. Sigüenza, 2000. Ayuntamiento de Sigüenza. Madrid. pp. 383-400.
- BARRIOS GARCÍA, Á. (1982): "Toponomástica e Historia. Notas sobre la despoblación de la zona meridional del Duero", en *En la España Medieval*, II. *Estudios en la memoria del profesor D. Salvador de Moxó*, I. Universidad Complutense. Madrid. pp. 115-134.
- BARROCA, M.J. (1992): "Medidas-Padrão Medievais Portuguesas", en *Revista da Faculdade de Letras. História, II Série*, 9. Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Oporto. pp. 53-85.
- BARROSO GUTIÉRREZ, F. (1982): "El culto a San Antonio en las Jurdes y en las zonas aledañas", en *Revista de Folklore*, 21. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 86-93.
- BARROSO GUTIÉRREZ, F. (1989): "Apuntes sobre Las Hurdes (Aspectos etnográficos y antropológicos)", en *Revista de Folklore*, 106. Caja de Valladolid. Valladolid. pp. 136-144.
- BARROSO GUTIERREZ, F. (2001): "La 'hurdanización' de una leyenda con trasfondo clásico: 'el pelegrinu'", en *Revista de Folklore*, 245. Caja España. Valladolid. pp. 147-161.
- BARROWCLOUGH, D.A. y HALLAM, J. (2008): "The Devil's Footprints and Other Folklore: Local Legend and Archaeological Evidence in Lancashire", en *Folklore*, 119. Routledge. Oxford. pp. 93-102.
- BARTOLOMÉ PÉREZ, N. (2005): "La fiesta de Santa Brígida en León: una celebración invernal preludio de la primavera", en *Revista de Folklore*, 293. Fundación Joaquín Díaz-Caja España. Valladolid. pp. 147-161.
- BARTOLOMÉ ZOFÍO, J. y VEGA, I. (1999): *El lobo ibérico*. Debate. Madrid.
- BASHOFEN, J.J. [1861](1987): *El matriarcado: una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Akal. Torrejón de Ardoz.
- BASTO, C. (1934): "'Sortes' amorosas no 'S. João'", en *Revista Lusitana*, XXXII. Livraria Clássica. Lisboa. pp. 161-233.
- BAUMANN, H. (1993): *The Greek Plant World in Myth, Art and Literature*. Timber Press. Portland.
- BÄUMER, S. (1905): *Histoire du bréviaire*. 2 vols. Letouzey et Ané. Paris.
- BAXTER, J.E. (2005): *The Archaeology of Childhood. Children, Gender and Material Culture*. AltaMira Press. Walnut Creek.
- BAYET, J. (1973): *Histoire politique et psychologique de la Religion Romaine*. Payot. Paris.
- BEARD, M. (1992): "Frazer, Leach, and Virgil: The Popularity (and Unpopularity) of the Golden Bough", en *Comparative Studies in Society and History*, 34 (2). Cambridge University Press. Cambridge. pp. 203-224.
- BEHAR, R. (1986): *Santa María del Monte. The Presence of the Past in a Spanish Village*. University Press of Princeton. Princeton.
- BEIRANTE, M.A. (1993): "A 'Reconquista' cristã", en J. Serrão y A.H. de Oliveira Marques (dirs.): *Nova História de Portugal. Vol. II, Portugal das Invasões Germânicas à 'Reconquista'*. Presença. Lisboa. pp. 251-365.
- BEJA-PEREIRA, A., CARAMELLI, D., LALUEZA-FOX, C., VERNESI, C., FERRAND, N., CASOLI, S., GOYACHE, F., ROYO, L.J., CONTI, S., LARI, M. et alii (2006): "The origin of European cattle: Evidence from modern and ancient DNA", en *Proceedings of the National Academy of Science*, 103 (21). The National Academy of Sciences of the USA. Washington. pp. 8113 - 8118.
- BELL, C. (1997): *Rituals: perspectives and dimensions*. Oxford University Press. Oxford.
- BELL, M. (1995): "People and Nature in the Celtic World", en M.J. Aldhouse-Green (ed.): *The Celtic World*. Routledge. Londres. pp. 145-158.
- BELLÓN LÓPEZ, S. (2003): "Arqueología Industrial: las minas de azufre de Hellín", en *Añil*, 25. Almud Ediciones de Castilla-La Mancha. Ciudad Real. pp. 63-65.
- BELMONT, N. (1973): "Levana, ou comment élever les enfants", en *Annales: économies, sociétés, civilisations*, 28. Armand Colin. Paris. pp. 77-89.
- BELMONTE AVILÉS, J.A. y HOSKIN, M. (2002): *Reflejo del Cosmos: atlas de Arqueoastronomía del Mediterráneo Antiguo*. Equipo Sirius. Madrid.
- BELTRÁN LLORIS, M. (1975-1976): "Aportaciones a la epigrafía y arqueología romana de Cáceres: 1. Epigrafía romana inédita de Cáceres", en *Caesaraugusta*, 39-40. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. pp. 19-101.
- BELTRÁN LLORIS, F. (1992): "Parentesco y ciudad en la Céltica Hispana", en *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 18 (2). Université de Besançon-Centre de Recherches d'Histoire Ancienne. Paris. pp. 189-220.
- BELTRÁN LLORIS, F. (1993a): "Parentesco y sociedad en la Hispania Céltica (I a.e.-III d.e.)", en M.C. González y J. Santos (eds.): *Las estructuras sociales indígenas del Norte de la Península Ibérica*. Instituto de Ciencias de la Antigüedad: Servicio Editorial, Universidad del País Vasco. Vitoria. pp. 73-104.
- BELTRÁN LLORIS, F. (2001): "Los pactos de hospitalidad en la Hispania Citerior: una valoración histórica", en L. Hernández, L. Sagredo y J.M. Solana (eds.): *La Península Ibérica hace 2000 años*. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 393-399.
- BELTRÁN, F., JORDÁN, C. y MARCO, F. (2005): "Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel)", en F. Beltrán, C. Jordán y J. Velaza (eds.): *Palaeohispanica*, 5. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. pp. 911-956.
- BELTRÁN MARTÍNEZ, A. (1988): *Ser Arqueólogo*. Fundación Universidad-Empresa. Madrid.
- BELTRÁN MARTÍNEZ, A. (1990): "La contradanza de Cetina", en *Narria*, 51-52. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 43-47.
- BENITO DEL REY, L. y GRANDE DEL BRÍO, R. (2000): *Santuarios rupestres prehistóricos en el centro-oeste de España*. Librería Cervantes. Salamanca.



- BENOIT, F. (1954): *L'héroïsation equestre*. Éditions Ophrys. Aix-en-Provence.
- BENOZZO, F. (2006a): "Origeni delle letterature d'Europa", en M. Contini y R. Caprini (eds.): *Motivazione e continuità linguistica. Per Mario Alinei in occasione dei suoi 80 anni*. Quaderni di semántica, 27 (1). Il Mulino. Bolonia. pp. 31-50.
- BENOZZO, F. (2006b): "Sciamani e lamentatrici funebri. Una nuova ipotesi sulle origini del pianto rituale", en F. Mosetti Casaretto (ed.): *Lachrymae. Mito e metafora del pianto nel Medioevo*. Edizioni dell'Orso. Alessandria: [www.continuitas.org/texts/benozzo\\_lachrymae.pdf](http://www.continuitas.org/texts/benozzo_lachrymae.pdf) (acceso 2-II-2011).
- BENOZZO, F. (2007): "Sciamani europei e trovatori occitani", en C. Corradi Musi (ed.): *Simboli e miti della tradizione sciamanica. Simboli e miti della tradizione sciamanica*. Carattere. Bologna. pp. 96-110.
- BENOZZO, F. (2008): "Il poeta-guaritore nei dialetti d'Europa", en S.M. Barillari (ed.): *La medicina magica. Segni e parole per guarire*. Edizioni dell'Orso. Alessandria. pp. 45-55.
- BENOZZO, F. (2009): "Sogni e onirismo nei dialetti d'Europa: evidenza etnolinguistica di una continuità prehistórica", en D. Boccassini (ed.) (2009): *Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo*. Quaderni di studi indo-mediterranei, 2. Edizioni dell'Orso. Alessandria. pp. 27-43.
- BENVENISTE, E. [1969](1983): *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Ed. de J. Lallot, M. Armiño y J. Siles. Taurus. Madrid.
- BÉRCHEZ GÓMEZ, J. (2011): "Espejo y espejismos de España", en Fundación Bancaja (ed.) (2011): *Atesorar España. Fondos fotográficos de la Hispanic Society of America*. Fundación Bancaja. Valencia. pp. 11-37.
- BERGQUIST, A.K. y TAYLOR, T.F. (1987): "The origin of the Gundestrup cauldron", en *Antiquity*, 61. Heffers Printers Ltd. Cambridge. pp. 10-24.
- BERMEJO, J.M. (2003): *Tornavacas: la memoria*. AGATUR. Hoyos.
- BERMEJO BARRERA, J. (1979): *Introducción a la sociología del mito griego*. Akal. Madrid.
- BERMEJO BARRERA, J. (1980): *Mito y parentesco en la Grecia Arcaica*. Akal. Madrid.
- BERMEJO BARRERA, J.C. (2004): *¿Qué es la historia actual?* Akal. Madrid.
- BERMEJO BARRERA, J.C. (1986): "Dos paisajes míticos: 1. Un país devastado por la plaga", en *Id.* (ed.): *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana* 2. Akal. pp. 57-75.
- BERMEJO BARRERA, J.C. (1994): *Mitología y mitos de la Hispania prerromana I*. Akal. Madrid.
- BERMEJO TIRADO, J. (2008): "Arqueología de las actividades domésticas: una propuesta metodológica para el mundo romano", en *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 23-24. Universidad de Murcia. Murcia. pp. 231-251.
- BERMEJO TIRADO, J. (2011): *Arqueología de los espacios domésticos: la Meseta nordeste entre el final de la Edad del Hierro y el Bajo Imperio*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense. Madrid. Inédita.
- BERNABEU, J., BONET, H., GUERIN, P. Y MATA, C. (1986): "Análisis microespacial del poblado del Puntal dels Llops (Olcou, Valencia)", en *Arqueologia Espacial*, 9. Seminario de Arqueología y Etnología Turolense. Teruel. pp. 321-328.
- BERNAL ESTÉVEZ, Á (1998): *Poblamiento, transformación y organización social del espacio extremeño*. Junta de Extremadura. Mérida.
- BERROCAL RANGEL, L. (1992): *Los pueblos célticos del Suroeste de la Península Ibérica*. Complutum Extra, 2. Universidad Complutense. Madrid.
- BERROCAL RANGEL, L. (1994): "Oppida y castros de la Beturia céltica", en M. Almagro-Gorbea y A.M. Martín (eds.): *Castros y oppida en Extremadura*. Complutum Extra, 4. Universidad Complutense. Madrid. pp. 189-241.
- BERROCAL RANGEL, L. (1995): "La Beturia: Definición y caracterización de un territorio prerromano", en *Cuadernos Emeritenses*, 9. Museo Nacional de Arte Romano. Mérida. pp. 151-204.
- BERROCAL RANGEL, L. (2003): "El instrumental textil en Cancho Roano: consideraciones sobre sus fusayolas, pesas y telares", en S. Celestino (dir. congr.): *Cancho Roano. VIII-IX, Los materiales arqueológicos I-II*. Vol. 2. Junta de Extremadura. Badajoz. pp. 211-298.
- BERTAUX, J.P. (1981): "L'archaéologie du sel en Lorraine. 'Le briquetage de la Seille' —Moselle—. Etat actuel des recherches", en G. Cabourdin: *Le sel et son histoire*. Presses universitaires. Nancy. pp. 519-238.
- BERZOSA DEL CAMPO, R. (2005): "Utillaje y herramientas de trabajo de los celtíberos", en A. Jimeno Martínez (ed.): *Celtíberos. Tras la estela de Numancia*. Diputación de Soria. Soria. pp. 319-328.
- BETTEY, J.H. (1983). "Livestock Trade in the West Country during the Seventeenth Century", en *Proceedings of the Somerset Archaeological and Natural History Society*, vol. 127. pp. 123-128.
- BIDEAU, A., DESJARDINS, B. y PÉREZ BRIGNOLI, H. (eds.) (1997): *Infant and Child Mortality in the Past*. Clarendon Press. Oxford.
- BIERCE, A. [1911](2010): *The Devil's Dictionary of Ambrose Bierce. Complete and Unabridged*. El Paso Norte Press. El Paso.
- BILLINGTON, S. y ALDHOUSE-GREEN, M.J.(1996): *The concept of the goddess*. Routledge. Londres.
- BINFORD, L.R. (1962): "Archaeology as Anthropology", en *American Antiquity*, 28 (2). Society for American Archaeology. Washington. pp. 217-225.
- BIRKHAN, H. (1999): *Kelten-Celts. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur. Images of their culture*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Viena.
- BLAIR GIBSON, D. (2007): "Chieftdoms and the emergence of private property in land", en *Journal of Anthropological Archaeology*, 27. Academic Press. Nueva York. pp. 46-62.
- BLANCO GARCÍA, J.F. (2006): "El paisaje poblacional segoviano en época Prerromana: ocupación del territorio y estrategias de urbanización", en *Oppidum*, 2. Universidad SEK. Segovia. pp. 35-84.
- BLANCO GARCÍA, T. (1998): "Aprender y madurar con el juego", en A.M. Pelegrín (coord.): *El niño. Etnografía de una vida que se crea*. Diputación de Salamanca. Salamanca. pp. 37-63.
- BLAS, M.A. de, REQUEJO, O. y ARCA, C. (2007): "Excavaciones en los túmulos del Monte Deva (Gijón), 1998-2002", en J. Camino (ed.): *Excavaciones Arqueológicas en Asturias 1999-2002*. Gobierno del Principado de Asturias. Oviedo. pp. 245-252.
- BLAS CORTINA, M.A. DE (1979): "La decoración parietal del dolmen de la Santa Cruz (Cangas de Onís, Asturias)", en *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, 98. Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo. pp. 717-757.
- BLAS CORTINA, M.A. de y MAYA GONZÁLEZ, J.L. (1974): "Hachas pulimentadas en castros asturianos", en *Boletín del Instituto de Estudios Asturianos*, 81. Instituto de Estudios

- Asturianos. Oviedo. pp. 199-216.
- BLASCO BOSQUED, M.C. (2005): "Sobre le economía de los celtíberos", en A. Jimeno Martínez (ed.): *Celtíberos. Tras la estela de Numancia*. Diputación de Soria. Soria. pp. 293-300.
- BLÁZQUEZ Y DELGADO AGUILERA, A. (1905): "La Mancha en tiempos de Cervantes", en *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, XLVII. Real Sociedad Geográfica. Madrid. pp. 307-333.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (1958): "Sacrificios humanos y representaciones de cabezas en la Península Ibérica", en *Latomus*, XIX. Société d'études latines de Bruxelles. Bruselas-Berchem. pp. 27-48.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (1962): "Cabezas célticas inéditas del castro de Yecla, Salamanca", en *VII Congreso Nacional de Arqueología. Barcelona, 1960*. Universidad de Zaragoza. Zaragoza. pp. 217-226.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (1970): "Las religiones indígenas del área noroeste de la Península Ibérica en relación con Roma", en AA.VV.: *Legio VII Gémina. León, 1968*. Diputación de León. León. pp. 63-76.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (1975): *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Istmo. Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (1976): "Música, danza, competiciones e himnos en la Hispania Antigua", en *Bellas Artes* 76, 51. Ministerio de Cultura. Madrid. pp. 3-10.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (1977): *Imagen y mito: estudio sobre religiones mediterráneas e Ibéricas*. Cristiandad. Madrid.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (1985): "Magia y religión entre los pueblos indígenas de la Hispania Antigua", en *Religión, superstición y magia en el mundo romano*. Universidad de Cádiz. Cádiz. pp. 137-158.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (1996): "Religiones indígenas en la Hispania romana (addenda et corrigenda)", en *Gerión*, 14. Universidad Complutense. Madrid. pp. 333-362.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (2002): "El vaso de los guerreros de El Cigarralejo (Mula, Murcia)", en *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 17-18. Universidad de Murcia. Murcia. pp. 171-176.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (2003a): "Influencias entre la Meseta y Oretania: toponimia, broches de cinturón e indumentaria militar", en *Id.: El Mediterráneo y España en la Antigüedad*. Cátedra. Madrid. pp. 53-76.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (2003b): "Los anticonceptivos en la Antigüedad clásica", en *Id.: El Mediterráneo y España en la Antigüedad*. Cátedra. Madrid. pp. 447-462.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (2004): "Últimas aportaciones a las religiones prerromanas de Hispania. Teónimos I", en *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones*, 9. Universidad Complutense. Madrid. pp. 247-279.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. y GARCÍA-GELABERT PÉREZ, M.P. (1994): "Estelas funerarias con imágenes de toros", en C. de la Casa Martínez (coord.): *V Congreso Internacional de Estelas Funerarias*. Vol. 1. Diputación de Soria. Soria. pp. 189-200.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, J. (1985): *Hechicería y superstición en Castilla-La Mancha*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, J. (1987): "Los procesos inquisitoriales como fuente de estudios etnológicos", en *IV Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Albacete, 1986. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo. pp. 573-580.
- BLOCH, C. (1913): *Les Divisions régionales de la France: leçons faites à l'Ecole des hautes études sociales*. F. Alcan. París.
- BOBADILLA CONESA, M. (1981): "El fuego ritual de Navidad en un pueblo de la Ribagorza", en AA.VV.: *I Congreso de Aragón de Etnología y Antropología*. Institución 'Fernando el Católico'. Zaragoza. pp. 139-152.
- BOBER, P.B. (1951): "Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity", en *American Journal of Archaeology*, 55 (1). Archaeological Institute of America. Boston. pp. 13-51.
- BOCCASSINI, D. (ed.) (2009): *Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo*. Quaderni di studi indo-mediterranei, 2. Edizioni dell'Orso. Alessandria.
- BODELÓN GARCÍA, S. (1996): "Idacio: prodigios y providencialismo en su Crónica", en *Memorias de Historia Antigua*, 17. Universidad de Oviedo. Oviedo. pp. 117-132.
- BÖDGER, J. (1990): *Marsberg Eresburg und Irminsul*. Schulte. Marsberg.
- BOEKHOORN, D.N. (2008): *Bestiaire mythique, légendaire et merveilleux dans la tradition celtique: de la littérature orale à la littérature écrite*. Tesis Doctoral. Université de Haute-Bretagne. Rennes. Inédita.
- BOGNETTI, G.P. (1978): *Studi sulle origini del comune rurale*. Vita e pensiero. Milán.
- BONET CORREA, A. (2011): "Huntington y la imagen del Patrimonio Histórico español", en Fundación Bancaja (ed.) (2011): *Atesorar España. Fondos fotográficos de la Hispanic Society of America*. Fundación Bancaja. Valencia. pp. 56-69.
- BONET ROSADO, H. (1995): *El Tossal de Sant Miquel de Llíria. La antigua Edeta y su territorio*. Diputación de Valencia. Valencia.
- BONET ROSADO, H. y MATA PARREÑO, C. (1995): "Testimonios de apicultura en época ibérica", en *Verdolay*, 7. Museo Arqueológico de Murcia. Murcia. pp. 277-285.
- BONILLA, L. (1967): *Mitos y creencias sobre el fin del mundo*. Escelier. Madrid.
- BONTE, P. y IZARD, M. (dirs.) (1996): *Diccionario de Etnología y Antropología*. Eds. Akal. Torrejón de Ardoz.
- BORDIEU, P. (1994): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama. Barcelona.
- BORDIEU, P. (2000): "La causa de la ciencia. Cómo la historia social de las ciencias sociales puede servir al progreso de estas ciencias", en *Id.: Intelectuales, política y poder*. Eudeba. Buenos Aires. pp. 111-127.
- BORREGUERO BELTRÁN, C. (2002): "¡Viva los quintos! Llegar a ser quinto en la sociedad tradicional", AA.VV.: *Los Quintos*. Fundación Joaquín Díaz. Urueña. pp. 59-81.
- BORUGEOIS, C. (1992): *Divona II. Monuments et sanctuaries du culte gallo-romain de l'eau*. Bocard. París.
- BOSCH GIMPERA, P. (1921): "Los celtas y la civilización céltica en la Península Ibérica", en *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 29 (4). Sociedad Española de Excursiones. Madrid. pp. 248-301.
- BOSCH GIMPERA, P. [1932](2003): *Etnología de la Península Ibérica*. Urgoiti. Pamplona.
- BOSCH GIMPERA, P. (1933): "Los Celtas en Portugal y sus caminos", en AA.VV.: *Homenagem a Martins Sarmento*. Sociedade Martins Sarmento. Guimarães. pp. 54-72.
- BOTTE, B. [1932](1963): *Orígenes de la Navidad y de la Epifanía*. Taurus. Madrid.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, A. [1879](1963): *Histoire de la Divination dans l'Antiquité*. Culture et civilisation. Bruselas.
- BOUILLARD, H. (1974): "La catégorie du sacré dans la science des religions", en E. Castello (dir.): *Le Sacré. Études et recherches*. Aubier-Montaigne. París. pp. 33-56.
- BOURGEOIS, C. (1992): *Divona II. Monuments et sanctuaries*

- du culte gallo-romain de l'eau*. Boccard. París.
- BOUZA-BREY TRILLO, F. (1933): "Máscaras galegas de origen prehistórico", en AA.VV.: *Homenagem a Martins Sarmiento*. Sociedade Martins Sarmiento. Guimarães. pp. 73-82.
- BOUZA-BREY TRILLO, F. (1945): "El tema del abandono por senectud en el folklore gallego-portugués", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I (1-2). CSIC. Madrid. pp. 496-513.
- BOUZA-BREY TRILLO, F. (1963): "Ritos imperatorios da choiva en Galiz: inmersión dos sacras e os vellos cultos hídricos", en AA.VV.: *Actas do primeiro Congreso de Etnografía e Folklore*. Vol I. Biblioteca Social e Corporativa. Lisboa. pp. 125-138.
- BOUZA-BREY TRILLO, F. (1982b): "Los mitos del agua en el noroeste hispánico", en *Id.: Etnografía e Folklore de Galicia. Vol. II*. Edicions Xerais de Galicia. Vigo. pp. 219-239.
- BRADLEY, R. (1991): "Ritual, Time and History", en *World Archaeology*, 23(2). Routledge. Londres. pp. 209-219.
- BRADLEY, R. (2005): *Ritual and Domestic Life in Prehistory*. Routledge. Londres.
- BRAEMER, F. (1982): *L'architecture domestique du Levant à l'Age du Fer*. Editions Recherche sur les civilisations. París.
- BRAGA, A.V. (1924): *Dos Guimaraes: Tradições e usanças populares*. Libreria Esponzendense. Esponzende.
- BRAGA, T. [1885](1994): *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições. Vol. II*. Reed. Publicações dom Quixote. Lisboa.
- BRAGADA, J. (2007): "A Galhofa – jogo tradicional de luta do Nordeste Transmontano", en Galhofa, Jogo de luta tradicional de Trás-os-Montes. Escola Superior de Educação de Bragança. Bragança: [http://galhofa.bcd.pt/galhofa\\_contexto\\_grijo.pdf](http://galhofa.bcd.pt/galhofa_contexto_grijo.pdf) (acceso 3-I-2011).
- BRAÑAS ABAD, R. (2005): "Arqueología versus Sentido Común", en *Complutum*, 16. Universidad Complutense. Madrid. pp. 156-169.
- BRASSEUR, M. (2000): *Los celtas, los dioses olvidados*. Toxosoutos. Noia.
- BRAUDEL, F. (2002): *Las ambiciones de la Historia*. Crítica. Barcelona.
- BREEZE, A. (1991): "Le cycle d'Arthur et son héritage dans la culture européenne", en S. Moscati (coord.): *Les Celtes*. Bompiani. Milán. pp. 663-670.
- BREEZE, D.J. (2003): "The Stone of destiny: its origin, history and authenticity", en R. Welander, D.J. Breeze y T.O. Clancy (eds.): *The Stone of Destiny. Artefact and Icon*. Society of Antiquaries of Scotland. Edimburgo. pp. 3-7.
- BRELICH, A. (1949): *Vesta*. Rhein. Zurich.
- BRELICH, A. (1955): *Introduzione allo studio dei calendari festivi*. Università degli studi di Roma. Ed. dell'Ateneo. Roma.
- BRELICH, A. (1953-1954): "Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale. Saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore", en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24-25. Università la Sapienza. Roma. pp. 36-59.
- BRELICH, A. (1961): *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*. R. Habelt. Bonn.
- BRELICH, A. (1969): *Paides e Parthenoi*. Edizioni dell'Ateneo. Roma.
- BRENNER, R. (1988): "Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial", en TH. Aston y CHE. Philpin (eds.): *El debate Brenner. Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial*. Crítica. Barcelona.
- BREWSTER, P.G. [1971](1996): "The foundation Sacrifice Motif in Legend, Folksong, Game and Dance", en A. Dundes (ed.): *The Walled-Up Wife: A Casebook*. University of Wisconsin Press. Wisconsin. pp. 35-62.
- BRISSET MARTÍN, D.E. (2002): "Diabladas andinas y granadinas", en F. del Pino Díaz: *Religión y sociedad entre España y América*. CSIC. Madrid. pp. 301-321.
- BRIZ I GODINO, I. (coord.) (2006): *Etnoarqueología de la Prehistoria: más allá de la analogía*. CSIC. Madrid.
- BROGGER, J. Y GILMORE, D.D. (1997): "The Matrifocal Family in Iberia: Spain and Portugal Compared", en *Ethnology*, 36(1). University of Pittsburgh. Pittsburgh. pp. 13-30.
- BRONCANO RODRÍGUEZ, S. y ALFARO ARREGUI, M.M. (1990): *Los caminos de ruedas de la ciudad ibérica de «El Castellar de Meca» (Ayora, Valencia)*. Excavaciones Arqueológicas en España, 162. Ministerio de Cultura. Madrid.
- BRONCANO RODRÍGUEZ, S. y ALFARO ARREGUI, M.M. (1997): *Los accesos a la ciudad ibérica de Meca mediante sus caminos de ruedas*. SIP, 92. Diputación de Valencia. Valencia.
- BROWN, P. (1987): "La Antigüedad tardía", en Ph. Ariès y G. Duby (dirs.): *Historia de la vida privada: Vol. I: Del Imperio romano al año mil*. Taurus Eds. Madrid. pp. 229-303.
- BRUCE, F.F. (2004): *Un comentario de la Epistola a los Galatas*. Clie. Viladecavalls. 2004.
- BRUGAROLA I MAS, M. (1950): "La pinochada de Vinuesa (Soria)", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, VI (2). CSIC. Madrid. pp. 307-314.
- BRUNAUX, J.-L. (1993): "Les bois sacrés des Celtes et des Germains", en *Les Bois Sacrés*. Centre Jean Bérard y EPHE. Nápoles. pp. 57-65.
- BRUNAUX, J.-L. (1996): *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*. Éditions errance. París.
- BRUNAUX, J.-L., DUDAY, H. y FERCOQ DU LESLAY, F. (1997): Ribemont-sur-Ancre (Somme). Un sanctuaire celtique et gallo-romain. Aspect anthropologiques et sédimentologiques" en Ministère de la Culture (ed.): *Exemples pratiques d'écriture électronique*. Dossier 8. Ministerio de Cultura de Francia. París.
- BRUNAUX, J.-L., MENIEL, P. y POPLIN, F. (1985): *Gournay I. Les fouilles sur le sanctuaire et l'oppidum (1975-1984)*. Revue Archéologique de Picardie, especial. Service régional de l'archéologie en Picardie. Amiens.
- BRUNHES DELAMARRE, M.J. y HENNINGER, R. (1972): *Transports ruraux*. Editions des Musées Nationaux. París.
- BRUNT, P.A. [1978](2004): "Laus Imperii", en C.B. Champion (ed.): *Roman imperialism: readings and sources*. Blackwell. Oxford. pp. 163-185.
- BUCHSENSCHUTZ, O. y RALSTON, I.B.M. (1984): "En relisant la Guerre des Gaules", en *Actes du VIII<sup>e</sup> Colloque sur les Ages du Fer en France non Méditerranéenne*. AFEAF. Bordeaux. pp. 383-387.
- BUENO SÁNCHEZ, M. (2011): *Territorio y Cultura Material en el entorno soriano (siglos VII-XII): ed la Marca Media a la Extremadura Castellana*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense. Madrid. Inédita.
- BULZAN, C. (2009): "Jocurile copilăriei în comunitățile tradiționale", en I. Bădescu, O. Cucu-Oancea y G. Șișeștean, G. (eds.): *Tratat de Sociologie Rurală*. Institutul de Sociologie al Academiei Române-Editura Mica Valahie. Bucarest. pp. 612-634.
- BURDICK, L.D. (1901): *Foundation Rites with Some Kindred Ceremonies: A Contribution to the Study of Beliefs*,



- Customs, and Legends Connected with Buildings, Locations, Landmarks, etc., etc.* The Abbey press. Nueva York.
- BURILLO MOZOTA, F. (1980): *El valle medio del Ebro en época ibérica: contribución a su estudio en los ríos Huerva y Diloca Medio*. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza.
- BURILLO MOZOTA, F. (1982): "El urbanismo del poblado ibérico El Taratrato, Alcañiz", en *Kalathos*, 2. Seminario de Arqueología y Etnología Turolese. Teruel. pp. 47-66.
- BURILLO MOZOTA, F. (1997): "Espacios culturales y relaciones étnicas: contribución a su estudio en el ámbito turolese durante la época ibérica", en *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, 18. Diputació de Castellón. Castellón. pp. 229-238.
- BURILLO MOZOTA, F. (1998): *Los Celtiberos. Etnias y Estados*. Crítica. Barcelona.
- BURILLO MOZOTA, F. (2010): "Influjos helenísticos en la ciudad celtibérica de Segeda I", en *Palaeohispánica*, 10. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. pp. 381-404.
- BURILLO, F., CANO, M.A. y SAIZ, M.E. (2008): "La cerámica celtibérica", en D. Bernal y A. Ribera (eds.): *Cerámicas hispanorromanas. Un estado de la cuestión*. XXVI Congreso Internacional de la Asociación Rei Cretariae Romanae Fautores. Universidad de Cádiz. Cádiz. pp. 171-188.
- BURKE, P. [1981](2005): *La cultura popular en la Europa moderna*. Alianza. Madrid.
- BURKERT, W. (1992): *The orientaling revolution: Near Eastern influence on greek culture in the early archaic age*. Harvard University Press. Cambridge.
- BURNE, C.S. [1914](1997): *Manual del Folclore*. Biblioteca Popular. Madrid.
- BÜSCHENSCHÜTZ, O. (1995): "The Celts in France", en M.J. Aldhouse-Green (ed.): *The Celtic World*. Routledge. Londres. pp. 552-580.
- BUSCHOR, E. (1944): *Die Musen des Jenseits*. F. Bruckmann. Munich.
- BUSTELO Y GARCÍA DEL REAL, F. (1973): "La transformación de vecinos en habitantes. El problema del coeficiente", en *Estudios Geográficos*, 130. CSIC. Madrid. pp. 154-164.
- BUSTIO CRESPO, E. y CASADO SOTO, J.L. (2006): *Los últimos pastores de los Picos de Europa: Tresviso y el macizo de Andra*. Ed. de Autor. Santander.
- BUSTO SAIZ, J.R. (2002): "El demonio cristiano: invariantes", en F. del Pino Díaz: *Religión y sociedad entre España y América*. CSIC. Madrid. pp. 23-32.
- BUTTIN, J. (1943): *Étude juridique sur les fruits dans les montagnes de Tarentaise*. Impr. Allier. Grenoble.
- BUXÓ I CAPDEVILA, R. (1997): *Arqueología de las plantas. La explotación económica de las semillas y los frutos en el marco mediterráneo de la Península Ibérica*. Crítica. Barcelona.
- BUXÓ I CAPDEVILA, R. y PIQUÉ I HUERTA, R. (2008): *Arqueobotánica: los usos de las plantas en la península Ibérica*. Ariel. Barcelona.
- BUXÓ I REY, M.J. (1989): "La inexactitud y la incerteza de la muerte. Apuntes en torno a la definición de religión en antropología", en C. Álvarez Santaló et alii (coords.): *La religiosidad popular. Vol. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Anthropos. Barcelona.
- BYRNE, F.J. [1973](1987): *Irish Kings and High-kings*. Batsford. Londres.
- BYRNE, A. (2011): "Arthur's Refusal to Eat: Ritual and Control in the Romance Feast", en L. Kjør y A.J. Watson (eds.): *Feasts and Gifts of Food in Medieval Europe: Ritualised Constructions of Hierarchy, Identity and Community*. Journal of Medieval History, 37 (1). Elsevier. Amsterdam. pp. 62-74.
- CABADA CASTRO, M. (1992): *'A rapa das bestas' de Sabucedo: historia e antropoloxía dunha tradición*. Ir Indo. Vigo.
- CABAL, C. (1925): *Las costumbres asturianas, su significación y sus orígenes. El individuo*. Ayuntamiento de Oviedo. Madrid.
- CABAL, C. (1931): *Las costumbres asturianas, su significación y sus orígenes. La familia, la vivienda, los oficios primitivos*. Ayuntamiento de Oviedo. Madrid.
- CABAL, C. [1943](1988): "Mitología ibérica", en F. Carreras (dir.): *Folklore y costumbres de España*. Vol. I. Rep. Facsímil. Eds. Merino. Madrid. pp. 165-288.
- CABALLERO CASADO, C.J. (1998): "Una mención medieval de los ispalenses de Plinio (NH, III, 24)", en *Studia historica*, 16. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 347-355.
- CABALLERO CASADO, C.J. (2007): "El Pont d'Aël y las grandes rutas alpinas en Aosta", en *El Nuevo Miliario*, 4. El Nuevo Miliario. Madrid. pp. 43-47.
- CABALLERO ZOREDA, L. y SÁEZ LARA, F. (1999): *La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal. Alcuéscar (Cáceres): arqueología y arquitectura*. Junta de Extremadura. Mérida.
- CABERO DIÉGUEZ, V. (1980): *Espacio agrario y economía de subsistencia en las montañas galaico-leonesas: La Cabrera*. Institución 'Fray Bernardo de Sahagún' y Universidad de Salamanca. Salamanca.
- CABO ALONSO, Á. (1990): "Primera Parte: Condicionamientos geográficos", en M. Artola (dir.): *Historia de España Alfaguara*. Vol. I. Alianza. Madrid. pp. 3-172.
- CABO ALONSO, Á. y VIGIL, M. (1973): "Condicionamientos geográficos, Edad Antigua", en M. Artola (dir.): *Historia de España Alfaguara*. Vol. I. Alianza Editorial-Alfaguara. Madrid.
- CABRÉ, J. (1918): "Urna cineraria interesante de la Necrópolis de Uxama", en *Coleccionismo*, 62. s.e. Madrid. s.p.
- CABRÉ DE MORÁN, E. y MORÁN CABRÉ, J.A. (1975): "Dos tumbas datables de la necrópolis de Alpanseque", en *Archivo de Prehistoria Levantina*, XIV. Diputación de Valencia. Valencia. pp. 123-137.
- CABRILLANA CIÉZAR, N. (1971): "Los despoblados en Castilla la Vieja", en *Hispania*, 119. CSIC. Madrid. pp. 485-550.
- CABRILLANA CIÉZAR, N. (1972): "Los despoblados en Castilla la Vieja", en *Hispania*, 120. CSIC. Madrid. pp. 5-60.
- CABRILLANA CIÉZAR, N. (1999): *Santiago Matamoros, historia e imagen*. Diputación de Málaga. Málaga.
- CÁCERES, P. (2008): "Los árboles del año", en *El Mundo*, 26-XII-2008. p. 23.
- CADOUX, J.-L. (1984): "Le ossuaire gaulois de Ribemont-sur-Ancre (Somme), premières observations, premières questions", en *Galia*, 42(1). CNRS. París. pp. 53-78.
- CAEROLS PÉREZ, J.J. (2006): *César. Comentarios a la Guerra de las Galias*. Alianza Editorial. Madrid.
- CALADO, M. (1993): *Carta Arqueologica do Alandroal*. Câmara Municipal do Alandroal. Alandroal.
- CALAVIA SÁEZ, O. (1997): "Naturaleza, religión y cultura tradicional: un ensayo sobre el pensamiento rústico", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LII (1). CSIC. Madrid. pp. 133-176.
- CALDWELL, D.H. (2003): "Finlaggan, Islay-Stones and inauguration ceremonies", en R. Welander, D.J. Breeze y T.O. Clancy (eds.): *The Stone of Destiny. Artefact and Icon*. Society of antiquaries of Scotland. Edimburgo. pp. 61-75.
- CALVO REBOLLAR, M. (2003): *Minerales y minas de España. Vol. I: Elementos*. Museo de Ciencias Naturales de Álava.

- Vitoria.
- CAMARENA LAUCIRICA, J. (1989): "Mitología del lobo en la Península Ibérica", en J.-P. Etienne (coord.): *La leyenda: antropología, historia, literatura*. La Universidad Complutense- Casa de Velázquez. Madrid. pp. 267-289.
- CAMARENA LAUCIRICA, J. y CHEVALIER, M. (1995): *Catálogo tipológico del cuento folklórico español: cuentos maravillosos*. Gredos. Madrid.
- CAMARENA LAUCIRICA, J. y CHEVALIER, M. (1997): *Catálogo tipológico del cuento folklórico español: cuentos de animales*. Gredos. Madrid.
- CAMARENA LAUCIRICA, J. y CHEVALIER, M. (2003a): *Catálogo tipológico del cuento folklórico español*. Vol. III: *cuentos religiosos*. Centro de Estudios Cervantinos. Alcalá de Henares.
- CAMARENA LAUCIRICA, J. y CHEVALIER, M. (2003b): *Catálogo tipológico del cuento folklórico español*. Vol. IV: *cuentos-novela*. Centro de Estudios Cervantinos. Alcalá de Henares.
- CAMBRY, J. (1805): *Monumens celtiques, ou recherches sur le culte des pierres, précédées d'une Notice sur les Celtes et sur les Druides, et suivies d'Etymologies celtiques*. Mad. Johanneau. París.
- CAMINO MAYOR, J. (1995): *Los castros marítimos en Asturias*. RIDEA. Oviedo.
- CAMINO MAYOR, J., ESTRADA GARCÍA, R. y VINIEGRA PACHECO, Y. (2005): *La Carisa. Ástures y Romanos frente a frente*. Caja Astur. Oviedo.
- CAMPBELL, E. (2003): "Royal inauguration in Dál Riata and the Stone of Destiny", en R. Welander, D.J. Breeze y T.O. Clancy (eds.): *The Stone of Destiny. Artefact and Icon*. Society of antiquaries of Scotland. Edimburgo. pp. 43-59.
- CAMPOS FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J. (1973): "Villanueva de los Infantes en las relaciones de Felipe II", en *Cuadernos de Estudios Manchegos*, 3. Instituto de Estudios Manchegos. Ciudad Real. pp. 109-131.
- CAMPOS FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F.J. (1986): *La Mentalidad en Castilla La Nueva en el siglo XVI*. Religión, Economía y Sociedad, según las "Relaciones Topográficas" de Felipe II. Eds. Esculiarenses. Madrid.
- CAMPOS MATOS, S. (1998): "Da crise da monarquia constitucional à Primeira República em Portugal (1890-1910)", en H. de la Torre y A.P. Vicente (coords.): *España-Portugal: estudios de historia contemporánea*. Universidad Complutense. Madrid. pp. 51-64.
- CANALES MARTÍNEZ, G. y CRESPO RODRÍGUEZ, G. (2001): "El paisaje rural", en *Canelobre*, 43. Instituto Alicantino de Cultura 'Juan Gil-Albert'. Alicante. pp. 130-145.
- CANCELO MIELGO, C. (2005): "El Primer Milenio a.C. en Vizcaya", en A. Blanco, C. Cancelo y Á. Esparza (eds.): *Bronce Final y Edad del Hierro en la Península Ibérica*. Fundación Duques de Soria-Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 412-431.
- CANO, M.A., LÓPEZ, R. y SÁIZ, M.E. (2001): "Kalathos aparecidos en las excavaciones arqueológicas de Segeda I, area 3", en *Kalathos*, 20-21. Seminario de Arqueología y Etnología Turolense, SAET. Teruel. pp. 189-214.
- CANO HERRERA, M.M. (1989): "Exvotos y promesas en Castilla y León", en L.C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez (eds.): *La religiosidad popular. Vol. III: Antropología e historia*. Anthropos. Rubí. pp. 391-402.
- CANO HERRERA, M.M. (2007): *Entre anjansas y duendes: mitología tradicional ibérica*. Castilla. Madrid.
- CANO HERRERA, M.M., RIEGO, M., ARREGUI, R. y SANZ, V.F.J. (1990): *Alimentación tradicional en Castilla y en León*. Castilla. Madrid.
- CANTARELLA, E. (1996): *Los suplicios capitales en Grecia y Roma: orígenes y funciones de la pena de muerte en la Antigüedad clásica*. Akal. Torrejón de Ardoz.
- CANTÚ, C., (1848): *Historia Universal*. Vol. XII. Trad. de A. Ferrer. Mellado Ed.-Nueva Ed.. Madrid. pp. 40-42.
- CAÑADA JUSTE, A. (1980). "Los Banu Qasi (714 - 924)", en *Príncipe de Viana*, 158-159. Institución Príncipe de Viana. Pamplona. pp. 5-96.
- CAPALVO LIESA, A. (1995): "El territorio de Celtiberia según los manuscritos de Estrabón", en F. Burillo Mozota (coord.): *III Simposio sobre los Celtíberos: Poblamiento celtibérico*. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. pp. 455-470.
- CAPALVO LIESA, A. (1996): *Celtiberia: un estudio de fuentes literarias antiguas*. Institución Fernando el Católico. Zaragoza.
- CAPMANY I FARRÉ, A. [1944](1988): "El baile y la danza", en F. Carreras (dir.): *Folklore y costumbres de España*. Vol. II. Rep. Facsimil. Eds. Merino. Madrid. pp. 167-418.
- CAPOGROSSI COLOGNESI, L. (1980): "Alcuni problemi di storia romana arcaica: 'ager publicus', 'gentes' e clienti", en *Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano 'Vittorio Scialoja'*, 22. Istituto di Diritto Romano 'Vittorio Scialoja'. Roma. pp. 29-65.
- CARA GARCÍA, J.A. DE (2006): "La observación fenológica en agrometeorología", en *Ambienta*, 53. Ministerio de Medio Ambiente. Madrid. pp. 64-70.
- CARABIAS TORRES, A.M. (1983): *El Colegio Mayor de Cuenca en el siglo XVI: estudio institucional*. Universidad de Salamanca y Diputación de Cuenca. Salamanca.
- CARABIAS TORRES, A.M. (1990): "Catálogo de colegiales del Colegio Mayor de San Bartolomé en el siglo XVI", en *Studia Historica. Historia Moderna*, VIII. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 183-265.
- CARABIAS, A.M., BENITO, M.A., CARRASCO, M. y PÉREZ, M.A. (1991): "Catálogo de colegiales del Colegio Mayor de San Bartolomé (1700-1840)", en *Studia Historica. Historia Moderna*, IX. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 43-88.
- CARAFFA, F. (dir.) (1967): *Bibliotheca Sanctorum*. XII Vols. Città Nuova Editrice. Roma.
- CARANDINI, A. (1997): *La nascita di Roma: dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*. G. Einaudi. Turín.
- CARANDINI, A. (2002): *Archeologia del mito. Emozione e ragione fra primitivi e moderni*. Einaudi. Turín.
- CARDONA I CASTRO, F.L. (2009): *Mitología de las Constelaciones: secretos del firmamento al descubierto*. Ediciones Brontes S.L. Santa Perpetua de Mogoda.
- CARDOZO, M. (1933): "Dr. Francisco Martins Sarmento", en AA.VV.: *Homenagem a Martins Sarmento*. Sociedade Martins Sarmento. Guimarães. pp. 1-19.
- CARDOZO, M. (1951): "Escavações na Citânia de Briteiros. Campanha de 1951", en *Revista de Guimarães*, LXI (3-4). Sociedade Martins Sarmento. Guimarães. pp. 455-472.
- CARIDAD ARIAS, J. (1999): *Cultos y divinidades de la Galicia prerromana a través de la toponimia*. Fundación Pedro Barrié de la Maza. La Coruña.
- CARIDAD ARIAS, J. (2006a): *Toponimia céltica de Galicia*. Diputación de Lugo. Lugo.
- CARIDAD ARIAS, J. (2006b): "Topónimos madrileños de origen celta: Aluche, Arganda, La Arganzuela, Argüelles,

- Tres Cantos, Cantoblanco”, en *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 46. Instituto de Estudios Madrileños. Madrid. pp. 351-362.
- CARLÉ, M. (1964): “‘Boni Homines’ y hombres buenos”, en *Cuadernos de Historia de España*, 39-40. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. pp. 133-168.
- CARO BAROJA, J. (1943): *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica (Análisis histórico-cultural)*. CSIC-Instituto ‘Bernardino Sahagún’-Patronato Menéndez Pelayo. Madrid-Burgos.
- CARO BAROJA, J. (1944): “El toro de San Marcos”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, I (1-2). CSIC. Madrid. pp. 88-121.
- CARO BAROJA, J. (1945): “La significación de algunas danzas vasco-navarras”, en *Príncipe de Viana*, 18. Comunidad Foral de Navarra. Pamplona. pp. 115-132.
- CARO BAROJA, J. (1946): *Los pueblos de España*. Ensayo de Etnología. Barcelona.
- CARO BAROJA, J. (1949): “Los arados españoles; sus tipos y repartición (aportaciones críticas y bibliográficas)”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, V (1). CSIC. Madrid. pp. 3-96.
- CARO BAROJA, J. (1955): “La investigación histórica y los métodos de la etnología: morfología y funcionalismo”, en *Revista de estudios políticos*, 80. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid. pp. 61-82.
- CARO BAROJA, J. (1965a): “Los Diablos de Almonacid del Marquesado”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, XXI (1-2). CSIC-Instituto Cervantes. Madrid. pp. 40-62.
- CARO BAROJA, J. (1965b): “A caza de botargas”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXI (3-4). CSIC-Instituto Cervantes. Madrid. pp. 273-292.
- CARO BAROJA, J. (1965c): “Del folklóre religioso europeo como disciplina histórica”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXI (3-4). CSIC-Instituto Cervantes. Madrid. pp. 370-379.
- CARO BAROJA, J. (1970): “Organización social de los pueblos del Norte de la Península Ibérica en la Antigüedad”, en AA.VV.: *Legio VII Gémina. León, 1968*. Diputación de León. León. pp. 11-62.
- CARO BAROJA, J. (1971): *Los vascos*. Istmo. Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1972): “Notas de etnografía navarra”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 28 (1-2). CSIC. Madrid. pp. 3-38.
- CARO BAROJA, J. (1974): *Ritos y mitos equívocos*. Istmo. Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1977): *Los pueblos del Norte*. Ed. Txertoa. San Sebastián.
- CARO BAROJA, J. (1978): *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI-XVII*. Akal. Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1979a): *El Carnaval*. Taurus. Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1979b): *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*. Taurus. Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1979c): *Ensayos sobre cultura popular española*. Dosbe. Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1981): *Los pueblos de España*. 2 vols. Istmo. Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1982): *Sobre historia y etnografía vasca*. Txertoa. San Sebastián.
- CARO BAROJA, J. (1984a): *El estío festivo*. Taurus. Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1984b): “Toros y hombres...sin toreros”, en *Revista de Occidente*, 36. Fundación Ortega y Gasset. Madrid. pp. 7-26.
- CARO BAROJA, J. (1984c): *Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco*. Estudios Vascos, X. Ed. Txertoa. Estella.
- CARO BAROJA, J. (1985): *Los vascones y sus vecinos*. Estudios Vascos, XIII. Ed. Txertoa. Estella.
- CAROZZI, C. y TAVIANI-CAROZZI, H. (1999): *La fin des temps. Terreurs et prophéties au Moyen Âge*. Flammarion. París.
- CARRASCO GONZÁLEZ, J.M. (2006): “Evolución de las hablas fronterizas lusoextremeñas desde mediados del siglo XX: uso y pervivencia del dialecto”, en *Revista de Estudios Extremeños*, LXII (2). Centro de Estudios Extremeños. Badajoz. pp. 623-635.
- CARRASCO TERRIZA, M.J. (coord.): *Guía para visitar los santuarios marianos de Andalucía Oriental*. Encuentro. Madrid.
- CARRÉ ALDAO, E. (1928): *Geografía general del reino de Galicia. Vol. I: La Coruña*. Casa Editorial Alberto Martín. Barcelona.
- CARRERA ARÓS, M.J. y PENA GRAÑA, A. (2003): “Consideraciones sobre la casa castrexa con banco corrido: simbología y protocolo en el banquete indoeuropeo”, en *Anuario Brigantino*, 26. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 113-132.
- CARRERAS MONFORT, C. (1996): “Una nueva perspectiva para el estudio demográfico de la Hispania Romana”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 62. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 95-122.
- CARRIL, A. (1981): “Veterinaria y medicina popular en Salamanca”, en *Revista de Folklore*, 5. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 27-31.
- CARRILLO DÍAZ-PINÉS, J.R. (2003): “El caballo en la República Romana: ceremonias religiosas y juegos”, en F. Quesada y M. Zamora (eds.): *El caballo en la Antigua Iberia. Estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro*. Real Academia de la Historia-Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 241-253.
- CASA PARICIO, C. DE LA y DÍEZ, G. (1986): *El Carnaval vasco*. Ayuntamiento de Bilbao. Bilbao.
- CASADO, S. (2008): “Las tabas: un juego de niñas”, en *Lazos*, 20. Centro de Interpretación del Folklore y la Cultura Popular. San Pedro de Gaillos. pp. 12-14.
- CASADO, D. (2010): “El Mayo en la Tierra de Pinares soriana”, en *Lazos*, 27. Centro de Interpretación del Folklore y la Cultura Popular. San Pedro de Gaillos. pp. 4-5.
- CASADO LOBARO, C. (1999): *Museo de La Cabrera*. Instituto Leonés de Cultura. León.
- CASAS GASPAS, E. (1931): *Las ceremonias nupciales*. Ed. Paez. Madrid.
- CASAS GASPAS, E. (1950): *Folklore campesino español*. Ed. Escelicer. Madrid.
- CASO ANDRADE, A. (1967): *Los calendarios prehistóricos*. UNAM. México.
- CASSANDRO, G. (1943): *Storia delle terre comuni e degli usi civici nell'Italia meridionale*. G. Laterza & figli. Bari.
- CASSON, L. (1986): *Ships and Seamanship in the Ancient World*. Princeton University Press. Princeton.
- CASTAÑO, P.M. (1991): “Animales domésticos y salvajes en Extremadura: origen y evolución”, en *Revista de Estudios Extremeños*, XLVII (1). Diputación de Badajoz. Badajoz. pp. 9-66.
- CASTEJÓN CHACÓN, C. (1963): *Ensayo sobre un estudio científico del derecho marítimo consuetudinario de España*.



- Costumbres en la pesca. El cabotaje y la navegación de altura*. Universidad. El Escorial.
- CASTELLOTE HERRERO, E. (1982): *Artesanías vegetales*. Editora nacional. Madrid.
- CASTELO RUANO, R. (1990): "Aproximación a la danza en la antigüedad hispana: Manos entrelazadas", en *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 3. UNED. Madrid. pp. 19-42.
- CASTILLA VÁZQUEZ, C. (1999): "Las fiestas patronales como ritual para la reproducción de identidades", en M. Oliver (coord.): *Identidad, mercado y poder. Jornadas de antropología de las fiestas*. Elche-Alicante, 1999. M&C Publicidad. Villena. pp. 155-163.
- CASTIÑERAS, M.A. (1995): *Os traballos e os días na Galicia Medieval*. Universidad de Santiago. Santiago de Compostela.
- CASTRO PÉREZ, L. (1993): "Un ejemplo de cristianización de un culto prerromano en Galicia", en F. Acuña et alii (coords.): *Galicia: da romanidade á xermanización. Problemas históricos e culturais*. Museo del Pueblo Gallego-Instituto de Estudios Gallego Padre Sarmiento-Universidad de Santiago de Compostela. pp. 147-175.
- CASTRO PÉREZ, L. (2001): *Sondeos en la arqueología de la religión en Galicia y norte de Portugal: Trocado de Bande y el culto jacobeo*. Universidad de Vigo. Vigo.
- CATALANO, P.A. (1960): *Contributi allo studio del diritto augurale*. G. Giappichelli. Turín.
- CÁTEDRA TOMÁS, C. (1989): *La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada*. CIS-Siglo XXI. Madrid.
- CAVALARIO, D. (1837): *Instituciones del derecho canónico. Vol. 2: De las cosas eclesiásticas*. Imp. De J. Ferrer de Orga. Valencia.
- CAVEDA Y NAVA, J. (1877): "Historia crítica de los falsos cronicones", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, I. Real Academia de la Historia. Madrid. pp. 33-48.
- CEA GUTIÉRREZ, A., SÁNCHEZ GÓMEZ, L.A. y FERNÁNDEZ MONTES, M. (coord.) (1990): *Arquitectura popular en España*. CSIC. Madrid.
- CEBRIÁN FRANCO, J.J. (1982): *Santuarios de Galicia (Diócesis de Santiago)*. Arzobispado. Santiago de Compostela.
- CEBRIÁN FRANCO, J.J. (1989): *Guía para visitar los santuarios marianos de Galicia*. Encuentro. Madrid.
- CERDÁ RUIZ-FUNES, J. (1970): "Hombres buenos, jurados y regidores en los Municipios castellanos de la Baja Edad Media", en AA.VV.: *Actas del I Symposium de Historia de la Administración*. Instituto de Estudios Administrativos. Madrid. pp. 163-206.
- CERDEÑO, M.L., GARCÍA HUERTA, R. y ARENAS, J.A. (1995): "El poblamiento celtibérico en la región del Alto Jalón y Alto Tajo", en F. Burillo Mozota (coord.): *Poblamiento Celtibérico. III Simposio sobre Los Celtiberos*. Institución 'Fernando el Católico'. Zaragoza. pp. 157-178.
- CERDEÑO, M.L., RODRÍGUEZ-CADEROT, G., MOYA, P.R., IBARRA, A. y HERRERO, S. (2006): "Los estudios de arqueoastronomía en España: estado de la cuestión", en *Trabajos de Prehistoria*, 63 (2). Instituto de Historia-CSIC. Madrid. pp. 13-34.
- CERDEÑO SERRANO, M.L. y GARCÍA HUERTA, M.R. (1992): *El castro de la Coronilla, Chera, Guadalajara (1980-1986)*. Instituto de Conservación y Restauración de Bienes Culturales. Madrid.
- CERDEÑO SERRANO, M.L. y GARCÍA HUERTA, M.R. (2012): "Los animales en el contexto funerario de la Meseta Celta", en M.R. García Huerta y F. Ruiz Gómez (dirs.): *Animales simbólicos en la Historia. Desde la Protohistoria hasta el final de la Edad Media*. Síntesis. Madrid. pp. 21-46.
- CERDEÑO SERRANO, M.L. y JUEZ GARCÍA, P. (2002): *El Castro celtibérico de El Ceremeño (Herrería, Guadalajara)*. Seminario de Arqueología y Etnología Turolense-Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo.
- CERDEÑO SERRANO, M.L. y SAGARDOY FIDALGO, T. (2007): *La necrópolis celtibérica de Herrería III y IV (Guadalajara)*. Fundación Segeda-Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Zaragoza.
- CERRATO, A. (2002): "Carboneros de las sierras del Sureste de Orense", en *Revista de Folklore*, 256. Caja España. Valladolid. pp. 123-132.
- CERRILLO, E., FERNÁNDEZ, J.M. y HERRERA, G. (1990): "Ciudades, territorios y vías de comunicación en la Lusitania meridional española", en AA.VV.: *Les villes de la Lusitanie romaine. Hiérarchies et territoires*. CNRS. París. pp. 51-72.
- CESARI, J. y LEANDRI, F. (1997): "Statues-menhirs de Corse", en Ministère de la Culture (ed.): *Exemples pratiques d'écriture électronique*. Dossier 4. Ministerio de Cultura de Francia. París.
- CIPRÉS TORRES, M.P. (1990): "Sobre la organización militar de los celtiberos: la iuventus", en *Veleia*, 7. Universidad del País Vasco. Vitoria. pp. 173-187.
- CIPRIANO, P. (1983): *Templum*. Universidad La Sapienza. Roma.
- CHALMETA GENDRÓN, P. (1976): "Simancas y Alhandega", en *Hispania*, XXXVI. CSIC. Madrid. pp. 359-446.
- CHAMOSO LAMAS, M. (1953): "El castro de San Torcuato (Ourense)", en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 25. Instituto Padre Sarmiento-CSIC. Santiago de Compostela. pp. 295-296.
- CHAMPION, T. (1995): "Power, Politics and Status", en M.J. Aldhouse-Green (ed.): *The Celtic World*. Routledge. Londres. pp. 85-94.
- CHAMPION, T., GAMBLE, C., SHENNAN, S. y WHITTLE, A. (1988): *Prehistoria de Europa*. Crítica. Barcelona.
- CHANAUD, R. (1977): "Folklore et religion dans la diocèse de Grenoble à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle: les visites pastorales de Mgr. Le Camus", en *Religion populaire: Dauphiné, Savoie, Provence, Cévennes, Valais, Vallée d'Aoste, Piémont*. Le Monde alpin et rhodanien, 1-4. Centre alpin et rhodanien d'ethnologie. Grenoble. pp. 33-104.
- CHAPA BRUNET, T. (2003): "La percepción de la infancia en el mundo ibérico", en *Trabajos de Prehistoria*, 60 (1). CSIC. Madrid. pp. 115-138.
- CHAPA BRUNET, T. y MAYORAL HERRERA, V. (2007): *Arqueología del Trabajo: el ciclo de la vida en un poblado ibérico*. Akal. Tres Cantos.
- CHAPA BRUNET, T. y OLMOS ROMERA, R. (2004): "El imaginario del joven en la cultura ibérica", en M. Marín (dir.): *Jóvenes en la historia*. Mélanges de la Casa de Velázquez, 34(1). Casa de Velázquez. Madrid. pp. 43-83.
- CHARLES-EDWARDS, T.M. (2004): *Early Christian Ireland*. Cambridge University Press. Cambridge.
- CHARLO BREA, L. (1996): "Los nombres de Dios en el siglo IV montaniano", en *Revista de Extremadura*, LII (3). Centro de Estudios Extremeños. Badajoz. pp. 1015-1026.
- CHARPY, J.-J. (1991): "Esquisse d'une ethnographie en Champagne celtique aux IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles avant J.-C.", en *Études Celtiques*, XXVIII. CNRS. París. pp. 75-124.
- CHARRO GORGOJO, A. (1998): "La sombra del lobo", en *Revista de Folklore*, 207. Caja España. Valladolid. pp. 89-95.
- CHAVES, L. (1930): *Os pelourinhos portugueses*. Edições Apolono. Gaia.

- CHAVES, L. (1933): “Notas etnográficas colhidas na obra de Martins Sarmiento”, en AA.VV.: *Homenagem a Martins Sarmiento*. Sociedade Martins Sarmiento. Guimarães. pp. 94-98.
- CHAYANOV, A.V. [1925](1974): *La organización de la unidad económica campesina*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- CHEYNE, G.J.G. (1981): *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911)*. Ed. de A. Vidal. Guara. Zaragoza.
- CHICO Y RELLO, P. (1947): “El portento de caminar sobre el fuego”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 3. CSIC. Madrid. pp. 78-85.
- CHILDE, V.G. (1926): *The Aryans: A Study of Indo-European Origins*. K. Paul, Trench, Trubner & co. Londres.
- CHRISTIAN, W.A. (1976): “De los santos a María. Panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días”, en C. Lisón (ed.): *Temas de antropología española*. Akal. pp. 49-105.
- CHRISTIAN, W.A. (1990): *Apariciones en Castilla y Cataluña: (siglos XIV-XVI)*. Nerea. Madrid.
- CHRISTIAN, W.A.JR. (2011): “Toribia del Val y el misterioso caminante de Casas de Benítez”, en *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 66(2). CSIC. Madrid. pp. 287-326.
- CLANCY, T.O. (2003): “King-making and images of kingship in medieval gaelic literature”, en R. Welander, D.J. Breeze y T.O. Clancy (eds.): *The Stone of Destiny. Artefact and Icon*. Society of antiquaries of Scotland. Edimburgo. pp. 85-105.
- CLARKE, D.L. [1968](1984): *Arqueología Analítica*. Ed. de B. Chapman. Ediciones Bellaterra. Barcelona.
- CLODORE-TISSOT, T. (2007): “Instruments de musique de la Préhistoire en France”, en *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bossay-sur-Claise*, 9. Société d'Histoire et d'Archéologie de Bossay-sur-Claise. Bossay-sur-Claise. pp. 12-19.
- CLODORE-TISSOT, T. (2008): *La musique aux âges du Bronze et du Fer en Europe*. Tesis Doctoral en Prehistoria, Etnología y Antropología. Universidad de París I. 3 vols. Atelier national de Reproduction des Thèses. Lille.
- COBO ROMERO, F. (2011): “Los apoyos sociales a los regímenes fascistas y totalitarios de la Europa de entreguerras. Un estudio comparado”, en *Historia Social*, 71. UNED. Valencia. pp. 61-87.
- COBREROS AGUIRRE, J. y MORÍN, J. (1982): *El camino iniciático de Santiago*. Ediciones 29. Barcelona.
- CODERA Y ZAIDÍN, F. (1899): *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*. Imp. Comas Hnos. Zaragoza.
- COELHO, F.A. (1889): “Questões ethnogenicas. Lusitanos, ligures e celtas”, en *Revista Archeologica*, 3. Typ. da Academia Real das Ciencias. Lisboa. pp. 129-177.
- COELHO, F.A. (1890): “Questões ethnogenicas. Lusitanos, ligures e celtas”, en *Revista Archeologica*, 4. Typ. da Academia Real das Ciencias. Lisboa. pp. 153-161.
- COFFYN, A. (1995): *Le Bronze final atlantique dans la Péninsule ibérique*. Diffusion de Boccard. Paris.
- COHEN, M.N. (1981): *La crisis alimentaria de la Prehistoria. La superpoblación y los orígenes de la agricultura*. Alianza. Madrid.
- COIMBRA, F. (2005): “Arte Rupestre e Lendas Populares”, en *Revista de Portugal*, 2. Amigos do Solar Condes de Resende - Confraria Queirosiana. Canelas. pp. 10-14.
- COITO, L., CARDOSO, J. y MARTINS, A. (2008): *José Leite de Vasconcelos. Fotobiografía*. Editorial Verbo-Museu Nacional de Arqueología. Lisboa.
- COLIGNON, A. (2003): *Dictionnaire des Saints et des cultes populaires en Wallonie*. Musée de la vie Wallonne. Lieja.
- COLLADO, I., PUCHALT, F., MIQUEL, M.J. y VILLALÁIN, J.D. (1999): “Primeros vestigios de enfermedad en los antiguos habitantes de Morella: cementerio Antiguo Calvario (1665-1812)”, en M. Raga y Rubio (coord.): *XXV Congreso Nacional de Arqueología*. Diputación de Valencia. Valencia. pp. 508-511.
- COLLADO VILLALBA, O. (1990): *Introducción al poblamiento de época ibérica en el Noroeste de la Sierra de Albarracín*. Seminario de Arqueología y Etnología Turolense. Teruel.
- COLLADO VILLALBA, O. (1995): “El poblamiento en la sierra de Albarracín y en el Valle Alto del Júcar”, en F. Burillo Mozota (coord.): *III Simposio sobre los Celtíberos: Poblamiento celtibérico*. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza. pp. 409-432.
- COLLIS, J. (1993): “Los Celtas en Europa”, en M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.): *Los Celtas: Hispania y Europa*. Universidad Complutense. Madrid. pp. 63-76.
- COLLIS, J. (2002): “Celtic myths”, en G. Carr y S. Stoddart (eds): *Celts from Antiquity*. Antiquity Publications. Cambridge.
- COLLIS, J. (2003): *The Celts. Origins, Myths and inventions*. Tempus. Stroud.
- COLMENAREJO GARCÍA, F. y FERNÁNDEZ SUÁREZ, R. (1989): *El ciclo festivo de Colmenar Viejo. Ritual, simbolismo y conducta*. Ayuntamiento de Colmenar Viejo. Colmenar Viejo.
- CONTRERAS HERNÁNDEZ, J. (1999): “Fiestas populares y globalización económica: el caso catalán”, en M. Oliver (coord.): *Identidad, mercado y poder. Jornadas de antropología de las fiestas*. Elche-Alicante, 1999. M&C Publicidad. Villena. pp. 23-43.
- CORCHADO SORIANO, M. (1971): *Avance de un Estudio Geográfico-Histórico del Campo de Montiel*. Instituto de Estudios Manchegos. Ciudad Real.
- COROMINAS VIGNEAUX, J. (1972): “Para el origen de algunos antiguos nombres de lugar castellanos de aspecto céltico”, en *Id.: Topica Hesperica: estudios sobre los antiguos dialectos, el substrato y la toponimia romances*. Gredos. Madrid. pp. 68-113.
- CORONADO CASTILLO, A. (1992): *Tipos tradicionales de construcción y de poblamiento*. Asociación de Amigos del Museo Numantino-Colegio Oficial de Arquitectos de Madrid. Soria.
- CORREA RODRÍGUEZ, J.A. (2004): “Leyenda monetar y toponimia”, en F. Chaves y F.J. García (eds.): *Moneta qua scripta. La moneda como soporte de escritura*. Anejos de Archivo Español de Arqueología, XXXIII. CSIC, Universidad de Sevilla y Fundación ‘El Monte’. Sevilla. pp. 15-23.
- CORREAS MARTÍNEZ, M. y GARGALLO GIL, J.E. (2003): *Calendario Romance de Refranes*. Universidad de Barcelona. Barcelona.
- CORREIA, V. (1917): “O carro rural português”, en *Terra Portuguesa*, 3. Oficina do Anuario comercial. Lisboa. pp. 193-208.
- CORREIA, V.H. (2004): “Moeda, epigrafia e identidade cultural no ocidente peninsular pré-romano”, en F. Chaves y F.J. García (eds.): *Moneta qua scripta. La moneda como soporte de escritura*. Anejos de Archivo Español de Arqueología, XXXIII. CSIC, Universidad de Sevilla y Fundación ‘El Monte’. Sevilla. pp. 267-290.
- CORREIA SANTOS, M.J. (2010): “Santuários rupestres no Ocidente da Hispania indo-europeia: ensaio de tipologia e classificação”, en *Palaeohispanica*, 10. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza. pp. 147-172.

- CORTADELLA MORRAL, J. (2003): "Historia de un libro que se sostenía por sí mismo: la etnología de la Península Ibérica de Pere Bosch Gimpera", en P. Bosch Gimpera: *Etnología de la Península Ibérica*. Ed. de J. Cortadella. Urgoiti editores. Barcelona. pp. IX-CCXLIV.
- CORTÉS, J. [1594](1991): *El non plus ultra de el lunario y pronóstico perpetuo, general y particular para cada reyno y provincia*. Espasa-Calpe. Madrid.
- COSTA Y MARTÍNEZ, J. (1879): *Organización política, civil y religiosa de los celtíberos*. Tip. de M.P. Montoya y Cia. Madrid.
- COSTA Y MARTÍNEZ, J. [1898](1983): *El Colectivismo agrario en España*. 2 vols. Guara editorial. Zaragoza.
- COSTA Y MARTÍNEZ, J. [1902](1981): *Derecho consuetudinario y economía popular de España*. 2 vols. Guara editorial. Zaragoza.
- COSTA Y MARTÍNEZ, J. (1917): *La religión de los celtíberos y su organización política y civil*. Biblioteca Costa. Madrid.
- COSTAS, F.J., FÁBREGAS, R., GUITIÁN, J., GUITIÁN, X. y PEÑA, A. (2006): "Panorámica sobre el arte y el paisaje. El final de la ilusión. Réplica a Manuel Santos Estévez", en *Arqueoweb*, 8 (1). Universidad Complutense. Madrid.
- COSTAS GOBERNA, F.J. e HIDALGO CUÑARRO, J.M. (1997): *Los juegos de tablero en Galicia. Aproximación a los juegos sobre tableros en piedra desde la antigüedad clásica hasta el medioevo*. Artes Gráficas Vicus, S.L. Vigo.
- COTTERET, M.-A. (2003): *Métrologie et enseignement*. Tesis Doctoral. Université de Paris 8. París. Inédita. En [http://mac.quartier-rural.org/these/partie2\\_these\\_mac.pdf](http://mac.quartier-rural.org/these/partie2_these_mac.pdf) (acceso 30-IX-07).
- COURTENAY, T. (2011): "The 1911 International Exposition in Rome: architecture, archaeology, and national identity", en *Journal of Historical Geography*, 37 (4). Academic Press. Londres. pp. 440-459.
- COWBURN, I. (1991): "L'image et le passage. Un exemple : le col de Saint-Théodule (3322m) et son histoire a travers les cartes", en AA.VV.: *La montagne et ses images du peintre d'Akrésilas à Thomas Cole*. CTHS. París. pp. 263-303.
- CREIGHTON, O.H. y SEGUI, J.R. (1998): "The Ethnoarchaeology of Abandonment and Post-Abandonment Behavior in Pastoral sites: evidence from Fomorca, Alacant Province, Spain", en *Journal of Mediterranean Archaeology*, 11(1). Equinox. Sheffield. pp. 31-52.
- CRESPO ORTÍZ DE ZÁRATE, S. (1997): "Sacerdotes y sacerdocio en las religiones indoeuropeas de Hispania prerromana y romana", en *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones*, 2. Universidad Complutense. Madrid. pp. 17-37.
- CRESPO ORTÍZ DE ZÁRATE, S. (2004): "Conflicto religioso entre paganismo y cristianismo en la diócesis de Osma durante la Antigüedad tardía", en *Hispania Antiqua*, 28. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 179-196.
- CRESPO PÉREZ, A. (1978): *Memorias y leyendas*. Ed. de autor. Benavente.
- CRESPO CANO, M.L. y CUADRADO PRIETO, M.A. (2008): "Juguetes, juegos y arqueología", en J.A. Alonso (coord.): *El juguete popular en Guadalajara. Arqueología y Tradición*. Museo de Guadalajara. Guadalajara. pp. 23-60.
- CRÍADO BOADO, F. (1986): "Serpientes gallegas: Madres contra rameras", en J.C. Bermejo (ed.): *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana II*. Akal. Tres Cantos. pp. 241-274.
- CRÍADO BOADO, F. (1993): "Visibilidad e interpretación del registro arqueológico", en *Trabajos de Prehistoria*, 50. CSIC. Madrid. pp. 39-59.
- CRÍADO GARCÍA, J. (2005): *Fiestas en la provincia de Ciudad Real*. Eds. C&G. Puertollano.
- CRUMLEY, C.L. (1974): *Celtic Social Structure: the generation of archaeologically testable hypotheses from literary evidence*. The University of Michigan y Ann Arbor. Londres.
- CRUMLEY, C.L. (1995): "Heterarchy and the Analysis of complex societies", en *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 7(1). The American Anthropological Association. Arlington. pp. 1-5.
- CUADRADO DÍAZ, E. (1968): "Tumbas principescas de El Cigarralejo", en *Madrid Mitteilungen*, 9. Deutsches Archäologisches Institut. Mainz. pp. 148-186.
- CUADRADO DÍAZ, E. (1982): "Decoración extraordinaria de un vaso ibérico", en A. Blanco et al. (eds.): *Homenaje a Sáenz de Buruaga*. Institución 'Pedro de Valencia'. Badajoz. pp. 287-296.
- CUADRADO DÍAZ, E. (1987): *La necrópolis ibérica de 'El Cigarralejo' (Mula, Murcia)*. Bibliotheca Praehistorica Hispana, XXIII. CSIC. Madrid.
- CUADRADO DÍAZ, E. (1990): "Un nuevo análisis de la crátera ibérica del desfile militar (Cigarralejo)", en M.D. Berrío et al. (coords.): *Homenaje a Jerónimo Molina García*. Academia Alfonso X el Sabio. Murcia. pp. 131-134.
- CUADRADO DÍAZ, E. (1991): "El castro de la Dehesa de la Oliva", en *Arqueología, Paleontología y Etnografía*, 2. Comunidad de Madrid. Madrid. pp. 189-256.
- CUBERO CORPAS, C. (1995): "Estudio paleocarpológico del valle medio del Duero", en G. Delibes et alii (coord.): *El Medio Ambiente durante el Primer Milenio a.C. en el Valle Medio del Duero*. Junta de Castilla y León. Valladolid. pp. 371-394.
- CUÉLLAR TÓRTOLA, J. (2009): *Aprovechamiento de residuos y materiales en la vida tradicional campesina*. Planogusano-Gestión Ambiental. Albacete.
- CUILLANDRE, J. (1927): "La Droite et la Gauche dans l'orientation bretonne", en *Mélanges bretons et celtiques offerts à J. Loth. Annales de Bretagne*, 37 bis. Universités de Haute-Bretagne, Rennes, et de Bretagne Occidentale. Brest. pp. 263-277.
- CUILLANDRE, J. (1944): *La Droite et la gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et avec la tradition celtique*. Les Belles Lettres. París.
- CUNLIFFE, B. (1997): *Prehistoric Europe*. Oxford University Press. Oxford.
- CUNLIFFE, B. (2003): *The Celts. A very short introduction*. Oxford University Press. Oxford.
- CUNLIFFE, B. (2004): *Facing the Ocean: the Atlantic and its peoples, 8000 BC-AD 1500*. Oxford University Press. Oxford.
- CURCHIN, L.A. (1990): *The local magistrates of Roman Spain*. University of Toronto Press. Toronto.
- CUTILEIRO, J. (1971): *A Portuguese Rural Society*. Oxford University Press. Londres.
- DACOSTA MARTÍNEZ, A. (2006): "Del origen y de los usos de la piedra del rayo. Edición y notas del texto de Antoine de Jussieu (1723)", en *Revista de Folklore*, 309. Caja España. Valladolid. pp. 105-108.
- DAMS, L.R. (1983): "Abeilles et recolte de miel dans l'art rupestre du Levante espagnol", en *Homenaje a Martín Almagro*. Vol. I. Ministerio de Cultura. Madrid. pp. 363-369.
- DANDOY, J.R., SELINSKY, P. y VOIGT, M.M. (2002): "Celtic sacrifice", en *Archaeology*, 55 (1). Archaeological Institute of America. Nueva York. pp. 44-49.
- DANTIN CERECEDA, J. (1942): *Regiones naturales de España*. CSIC. Madrid.
- DANTIN CERECEDA, J. (1948): *Resumen fisiográfico de la*



- Península Ibérica*. CSIC. Madrid.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, H. (1884): *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*. Thorin. París.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, H. (1890): *Recherches sur l'origine de la propriété foncière et des noms de lieux habités en France (période celtique et période romaine)*. Ernest Thorin. París.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, H. (1894a): “Les Celtes en Espagne”, en *Revue Celtique*, 14. Librairie ancienne Honoré Champion. París. pp. 357-395.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, H. (1894b): “Les Celtes en Espagne”, en *Revue Celtique*, 15. Librairie ancienne Honoré Champion. París. pp. 1-61 y 160-173.
- D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, H. (1986): *El ciclo mitológico irlandés y la mitología céltica*. Edicomunicación. Barcelona.
- DAREMBERG, CH. Y SAGLIO, E. (dirs.) (1969): *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*. Akademische Druck. Graz.
- DASAIRAS VALSA, X. (1997): “Entroidos y máscaras del sureste orensano”, en *Narria*, 79-80. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 25-32.
- DASEN, V. (ed.) (2004): *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité*. Fribourg, 2001. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen.
- DAVID, P. (1947): *Études historiques sur la Galice et le Portugal au VI<sup>e</sup>. au X<sup>e</sup> siècle*. Institut Français au Portugal. Coimbra.
- DAVID, N. y KRAMER, C. (2001): *Ethnoarchaeology in action*. Cambridge University Press. Cambridge.
- DAVIDSON, H.R.E. (1988): *Myths and Symbols in Pagan Europe*. Routledge. Londres.
- DAVIDSON, H.R.E. (1993): *The Lost Beliefs of Northern Europe*. Routledge. Londres.
- DAWKINS, R.M. (1906): “The Modern Carnival in Thrace and the Cult of Dionysus”, en *The Journal of Hellenic Studies*, 26. The Society for the Promotion of Hellenic Studies. Londres. pp. 191-206.
- DAZA MARTÍNEZ, J. (1988): *Iniciación histórica al Derecho romano*. Alicante. Paracuellos del Jarama.
- DE BERNARDO STEMPEL, P. (2002): “Centro y áreas laterales: La formación del celtibérico sobre el fondo del celta peninsular hispano”, en *Palaeohispánica*, 2. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza. pp. 89-132.
- DE BERNARDO STEMPEL, P. (2003a): “Die sprachliche Analyse keltischer Theonyme. Projekt F.E.R.C.A.N. [=Fontes Epigraphici Religionis Celticae Antiquae]”, en *Zeitschrift für Celtische Philologie*, 53. Max Niemeyer Verlag. Tübingen. pp. 41-69.
- DE BERNARDO STEMPEL, P. (2007): “Teonimia en las Aquitanias célticas: análisis lingüístico”, en M. Hainzmann (coord.): *Auf den Spuren keltischer Götterverehrung*. Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Viena. pp. 57-66.
- DE BERNARDO STEMPEL, P. (2003b): “Los formularios teonímicos, Bandus con su correspondiente femenino Bandua y unas isoglosas célticas”, en *Conimbriga*, 42. Universidade do Coimbra. Coimbra. pp. 197-213.
- DE BERNARDO STEMPEL, P. (2009): “La gramática celtibérica del Primer Bronce de Botorrita: nuevos resultados”, en *Palaeohispánica*, 9. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza. pp. 683-699.
- DE BERNARDO STEMPEL, P. (2010): “La ley del 1<sup>er</sup> Bronce de Botorrita: uso agropecuario de un encinar sagrado”, en F. Burillo (ed.): *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos*. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos. Daroca. pp. 123-145.
- DE BERNARDO STEMPEL, P. (e.p.): “La pietra di confine ‘pregallica’ di Vercelli nel contesto delle lingue celtiche”, en *Finem dare. Il confine, tra sacro, profano e immaginario*. A margine della stele bilingue del Museo Leone di Vercelli (Atti del Convegno internazionale, Vercelli 22-25 maggio 2008).
- DE BERNARDO STEMPEL, P. y GARCÍA QUINTELA, M.V. (2008): “Población trilingüe y divinidades del castro de Lansbriga (prov. Ourense)”, en *Madrider Mitteilungen*, 49. Deutsches Archäologisches Institut. Mainz. pp. 254-290.
- DEBAL, J. (1968): *Les découvertes Gallo-romaines de Vienne-en-Val (Loiret) Mai 1968*. Impr. la Laborieuse. Orléans.
- DEBORD, J., LAMBOT, B. y BUCHSENSCHUTZ, O. (1988): “Les fossés couverts du site gaulois tardif de Villeneuve-Saint-Germain (Aisne)”, en F. Audoze y O. Buchsensschutz (eds.): *Architectures des âges des Métaux: fouilles récentes*. Errance. París. pp. 121-135.
- DE HORMAZA IGARTUA, J.M. (1988): “Etnografía de Andraka (Lemoiz). Usos del grupo doméstico y ganadería”, en A. Erkoreka (dir.): *Contribución al atlas etnográfico de Euskalerría. Investigaciones en Bizkaia y Guipúzkoa*. Eusko Ikaskutza-Sociedad de Estudios Vascos. San Sebastián. pp. 429-462.
- DE LA IGLESIA DUARTE, J.I. (coord.): (1999): *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval. IX Semana de Estudios Medievales. Nájera, 1998*. Instituto de Estudios Riojanos. Logroño.
- DEL ESTAL, T. et alii (2005): *San Martín de Castañeda. Tradiciones de mi pueblo*. Agualarga. Madrid.
- DELFÍN VAL, J. (1981): “Fiesta de los gallos en Mucientes” en *Revista de Folklore*, 2. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 31-33.
- DELGADO CRIADO, B. (1986): *El colegio de San Bartolomé de Salamanca. Privilegios, bienes, pleitos, deudas y catálogo biográfico de colegiales, según un manuscrito de principios del XVII*. Universidad de Salamanca y Diputación de Salamanca. Salamanca.
- DELIBES DE CASTRO, G. y SANTONJA, M. (1986): *El fenómeno megalítico en la provincia de Salamanca*. Diputación de Salamanca. Salamanca.
- DELIBES, G., ESCUDERO, Z., ROMERO, F. y MORALES, A. (1995): *Arqueología y medio ambiente: el primer milenio a.C. en el Duero medio*. Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo. Valladolid.
- DELIBES DE CASTRO, G. et alii (1998): “Santioste, una factoría salinera de los inicios de la Edad del Bronce en Otero de Saregos (Zamora)”, en G. Delibes (coord.): *Minerales y metales en al Prehistoria Reciente. Algunos testimonios de su explotación y laboreo en la Península Ibérica*. Studia Archaeologica, 88. pp. 155-197.
- DELPECH, F. (1990): “Simbolique territoriale et systeme sacrificiel dans un ansien rituel de ‘terminatio’ andalou: notes pour une anthropologie des confins”, en P. Córdoba y J.-P. Etievre (comp.): *La fiesta, la ceremonia, el rito*. Casa de Velázquez-Universidad de Granada. Granada. pp. 147-164.
- DELPECH, F. (1992): “Marques corporelles et symbolique trifonctionnelle: exemples ibériques”, A. Redondo (ed.): *Le Corps comme métaphore dans l'Espagne des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup>s. Du Corps métaphorique aux métaphores corporelles*. Presses de la Sorbonne Nouvelle. París. pp. 93-105.
- DELPECH, F. (1997a): “Le Chevalier-Fantôme et la Maure Reconnaissant. Remarques sur le légende de Muño Sancho de Finojosa”, en Ph. Walter (ed.): *Le mythe de la Chasse Sauvage dans l'Europe Médiévale*. H. Champion. París,

1997. pp. 73-123.
- DELPECH, F. (1997b): “De l’Enigme de l’Hermaphrodite au Mystère de la Triple Mort: remarques sur les avatars d’une épigramme médiévale”, en *Tigre*, 9. Université de Grenoble. Grenoble. pp. 13-42.
- DELPECH, F. (1997c): “Le rituel du ‘pied déchaussé’. Monosandalisme basque et inaugurations indo-européennes”, en *Ollodagos*, 10, Société Belge d’Etudes Celtiques. Bruxelles. pp. 55-115.
- DELPECH, F. (2010): “Le tesor et la clef: de la mythologie celtique au folklore de l’or cache dans les traditions iberiques”, en F. Burillo (ed.): *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos*. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos. Daroca. pp. 523-540.
- DEL RÍO MARTÍN, J. (Ed.) (1998): *Los mozárabes, una minoría olvidada*. Fundación El Monte. Sevilla.
- DEMAN, A. (1987): “Réflexions sur la navigation fluviale dans l’antiquité romaine”, en T. Hackens y P. Marchetti (eds.): *Histoire économique de l’Antiquité. Bilan et contributions*. Université Catholique de Louvain. Lovain-la-Neuve. pp. 79-106.
- DEONNA, W. (1926): “Un omphalos: La ‘Pierre du milieu du monde’”, en *Revue des Etudes Anciennes*, 28 (2): Universidad de Burdeos. Burdeos. pp. 180-182.
- DEPPMEYER, K. (2005): “Das Akkulturationsmodell”, G. Schörner (ed.): *Romanisierung-Romanisation. Theoretische Modelle und praktische Fallbeispiele*. British Archeological Reports. Cambridge. pp. 57-64.
- DETTWYLER, K.A. (1995): “A time to wean: the hominid blueprint for the natural age of weaning in modern human populations”, en P. Stuart-Macadam y K.A. Dettwyler (eds.): *Breastfeeding: biocultural perspectives*. Aldine de Gruyter. Nueva York. pp. 39-73.
- DETTWYLER, K.A. (2004): “Cuándo destatar: perspectivas biológicas o culturales”, en *Clínicas obstétricas y ginecológicas*, 3. McGraw-Hill Interamericana de España. Madrid. pp. 675-684.
- DE VRIES, J. (1963): *La religion des celtes*. Payot. París.
- DIAS, J.A. (1948a): *Os arados portugueses e as suas prováveis origens*. Instituto para a Alta Cultura. Oporto.
- DIAS, J.A. (1948b): *A queima do Judas*. O Nosso Lar, 3. Costa Carregal. Porto.
- DIAS, J.A. [1953](1984): *Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril*. Presença. Lisboa.
- DÍAZ, E. (1923): “Avance al estudio de la Cueva de la Mora, en Jabugo, provincia de Huelva”, en *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y Memorias*, 2. Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Madrid. pp. 119-186.
- DÍAZ-ANDREU, M. (1998): “Ethnicity and Iberians: the archaeological crossroads between perception and material culture”, en *European Journal of Archaeology*, 1 (2). Sage Publications. Londres. pp. 199-218.
- DÍAZ-ANDREU, M. y CHAMPION, T. (1996): *Nationalism and archaeology in Europe*. University College London. Londres.
- DÍAZ-ANDREU, M. et alii (2005): *The archaeology of identity: approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*. Routledge. Londres-Nueva York.
- DÍAZ CRUZ, R. (1998): *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana. México D.F.
- DÍAZ DEL RÍO ESPAÑOL, P. (2003): “Recintos de fosos del III Milenio AC en la Meseta Peninsular”, en *Trabajos de Prehistoria*, 60 (2). CSIC. Madrid. pp. 61-78.
- DÍAZ Y DÍAZ, C. (1985): *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*. s.e. Santiago de Compostela.
- DÍAZ GONZÁLEZ-VIANA, J. (1981a): “La mañana de San Juan en el romancero”, en *Revista de Folklore*, 6. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 11-13.
- DÍAZ GONZÁLEZ-VIANA, J. (1981b): “Editorial”, en *Revista de Folklore*, 9. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. p. 1.
- DÍAZ GONZÁLEZ-VIANA, J. (2004): *La tradición plural*. Fundación Joaquín Díaz. Uruñea.
- DÍAZ GONZÁLEZ-VIANA, L. (1981c): “El Paso del Fuego en San Pedro Manrique (El Rito y su Interpretación)”, en *Revista de Folklore*, 12. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 3-9.
- DÍAZ GONZÁLEZ-VIANA, L. (1982): “El juego de Gallos: formas, textos e interpretaciones”, en *Revista de Folklore*, 24. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 183-191.
- DÍAZ GONZÁLEZ-VIANA, L. (2003): *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la Globalización*. CSIC. Madrid.
- DÍAZ-GUARDAMINO URIBE, M. (2011): “Iconografía, lugares y relaciones sociales: Reflexiones en torno a las estelas y estatuas-menhir atribuidas a la Edad del Bronce en la Península Ibérica”, en R. Vilaça (coord.): *Estelas e Estátuas-menires: da Pré à Proto-história*. Universidad de Coimbra. Coimbra. pp. 63-88.
- DÍAZ IGLESIAS, S. (2004): “Jarramplás. Tiempo de fiesta en Piornal. La construcción de identidades colectivas en torno al ritual”, en *Gazeta de Antropología*, 20. Universidad de Granada. Granada. pp. 14-20.
- DÍAZ MARTÍNEZ, P.C. (2001): “Monasteries in a peripheral area: seventh-century Gallaecia”, en M. de Jong et alii (eds.): *Topographies of power in the early Middle ages*. Brill. Leiden. pp. 329-359.
- DÍAZ-PINTADO PARDILLA, J. (1988): “La crisis epidémica de 1803-1804 en La Mancha”, en *Asclepio*, XL (1). CSIC. Madrid. pp. 97-135.
- DÍAZ SANTANA, B. (2002): *Los celtas en Galicia: arqueología y política en la creación de la identidad gallega*. Toxosoutos. Noia.
- DÍAZ SANZ, M.A. y MEDRANO MARQUÉS, M.M. (2001): “La ciudad celtibérica y romana de Contrebia Belaisca”, en F. Villar, M.A. Díaz, M. Medrano y C. Jordán: *El IV bronce de Botorrita (Contrebia Belaisca): Arqueología y Lingüística*. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 13-44.
- DICKS, D.R. (1970): *Early Greek Astronomy to Aristotle*. Thames & Hudson. Londres.
- DIETLER, M. (1994): “‘Our Ancestors the Gauls’: Archaeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe”, en *American Anthropologist*, 96 (3). American Anthropological Association. Arlington. pp. 584-605.
- DÍEZ ALONSO, M. (1982): *Mitos y leyendas de la tierra leonesa*. Imp. Moderna. León.
- DÍEZ ASCASO, O. (2006): “Los Diablos de Almonacid del Marquesado: un estudio 40 años después”, en L. Abad (coord.): *El patrimonio cultural como factor de desarrollo: estudios multidisciplinares*. Ayuntamiento de Almonacid del Marquesado-Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca. pp. 571-589.
- DÍEZ BARRIO, G. (1984): “Las santas en el refranero popular vallisoletano”, en *Revista de Folklore*, 47. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 153-156.
- DÍEZ DE VELASCO ABELLÁN, F. (1998): *Termalismo y*

- religión: la sacralización del agua termal en la Península Ibérica y el norte de África*. Universidad Complutense. Madrid.
- DÍEZ DE VELASCO ABELLÁN, F. (2006): “Religión y Fenomenología: aproximaciones y críticas”, en M.C. Marín y J. San Bernardo (eds.): *Teoría de la Historia de las Religiones: las escuelas recientes*. Universidad de Sevilla. Sevilla. pp. 53-68.
- DÍEZ MARTÍN, F. (2010): “El arado y los yacimientos paleolíticos. Una década de investigación sobre el efecto del laboreo en los páramos del Duero”, en *Complutum*, 21(1). Universidad Complutense. Madrid. pp. 45-68.
- DILOLI, J., COROMINAS, M. y AROLA, R. (2002): “Acuñaciones ibero-romanas en el bajo Ebro en un contexto de cambio de era: la pervivencia del sustrato indígena”, en L. Hernández, L. Sagredo y J.M. Solana (eds.): *La Península Ibérica hace 2000 años*. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 546-550.
- DOBESCH, G. (1980): *Die Kelten in Österreich nach den ältesten Breisclitem der Antike. Das norische Königreich und seine Beziehungen zu Rom im 2. Jahrhundert v. Chr.* Hermann Böhlau. Viena.
- DOCUMADRID (1998): *Arganda, Chinchón y la vega del Tajuña*. Comunidad de Madrid. Madrid.
- DOCUMADRID (2001): *El valle del Jarama*. Comunidad de Madrid. Madrid.
- DOMÉÑO MARTÍNEZ DE MORENTÍN, A. (2000): *La fotografía de José Ortiz-Echagüe: técnica, estética y temática*. Gobierno de Navarra. Pamplona.
- DOMÍNGUEZ ARRANZ, A. (2005): “La moneda: imagen pública de los celtiberos”, en A. Jimeno (ed.): *Celtiberos. Tras la Estela de Numancia*. Diputación de Soria. Soria. pp. 387-394.
- DOMÍNGUEZ LERENA, S. (2007): *Árboles, leyendas vivas: 100 propuestas para conocer los árboles singulares de España. Historia, tradiciones y entorno*. SDL Eds. Madrid.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M. (1983a): “Augurios de muerte en la comarca de la Sierra de Francia”, en *Revista de Folklore*, 32. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 39-42.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M. (1983b): “La casa típica en la comarca de Las Hurdes”, en *Revista de Folklore*, 34. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 111-119.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M. (1984): “La ‘encamisá’, significado y origen de una fiesta cacereña”, en *Revista de Folklore*, 43. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 17-22.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M. (1986): “El ciclo vital en la provincia de Cáceres: del parto al primer vagido”, en *Revista de Folklore*, 61. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 3-12.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M. (1987): “La Fiesta del ‘Toro de San Marcos’ en el Oeste peninsular”, en *Revista de Folklore*, 80. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 49-58.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M. (1988a): “La lactancia en Extremadura”, en *Revista de Folklore*, 89. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 147-157.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M. (1988b): “Las Campanas en la provincia de Cáceres: Simbolismo de identidad y agregación”, en *Revista de Folklore*, 96. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 183-193.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M. (1989): “La muerte en Extremadura: apuntes etnográficos”, en *Revista de Folklore*, 108. Caja de Valladolid. Valladolid. pp. 183-187.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M. (1992a): “Santos ganaderos en Extremadura”, en *Revista de Folklore*, 133. Caja España. Valladolid. pp. 3-11.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M. (1992b): “La ‘enfermedad vieja’ en Extremadura. La hernia como modelo”, en *Revista de Folklore*, 135. Caja España. Valladolid. pp. 75-82.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M. (1992c): “El ‘bichu’ en Extremadura: de la trampa lobera al hermano lobo”, en *Revista de Folklore*, 136. Caja España. Valladolid. pp. 136-141.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M. (2004): “Dermatología popular en Extremadura III”, en *Revista de Folklore*, 288. Caja España. Valladolid. pp. 183-193.
- DOMÍNGUEZ MORENO, J.M. (2008): “Animales guía en Extremadura (I)”, en *Revista de Folklore*, 330. Caja España. Valladolid. pp. 183-198.
- DONSÓN PEÑA, J. (2000): *Nosa Señora de O Corpiño. Historia y leyenda*. Artes Gráf. Alvarellos. Lalín.
- DOPICO, M.D. (1989): “El hospitium celtibérico: un mito que se desvanece”, en *Latomus*, 48. Société d’études latines de Bruxelles. Bruselas. pp. 19-35.
- DOPICO GUTIÉRREZ DEL ARROYO, F. y ROWLAND, R. (1990): “Demografía del censo de Floridablanca: una aproximación”, en *Revista de Historia Económica- Journal of Iberian and Latin American Economic History*, 8 (3). Universidad Carlos III. Madrid. pp. 591-618.
- DOPSCH, H. (1995): “In sedem Karinthani ducatus intronizavi. Zum ältesten gesicherten Nachweis der Herzogseinsetzung in Kärnten”, en L. Kolmer et alii (coords.): Regensburg, Bayern und Europa. Univ.-Verlag. Ratisbona. pp. 103-136.
- DOS SANTOS JÚNIOR, J.R. (1975): “Uma velha festa tramontana de exuberante simbolismo”, en *Boletín Auriense*, V. Museo Arqueológico. Orense. pp. 323-331.
- DRIESCH, A. VON DEN y BOESSNECK, J. (1980): “Die Motillas von Azuer und Los Palacios (Prov. Ciudad Real). Untersuchung der Tierknochenfunde”, en J. Boessneck et alii: *Studien über frühe Tierknochenfunde von der Iberischen Halbinsel*, 7. Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Madrid. München. pp. 84-121.
- DRISCOLL, S.T. (2003): “Govan: an early medieval royal centre on the clyde”, en R. Welander, D.J. Breeze y T.O. Clancy (eds.): *The Stone of Destiny. Artefact and Icon*. Society of antiquaries of Scotland. Edimburgo. pp. 77-83.
- DUBERT, I. (1991): “Los comportamientos sexuales premaritales en la sociedad gallega del Antiguo Régimen”, en *Studia Historica. Historia Moderna*, IX. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 117-142.
- DUBOS, B. (2006): “Les pirogues du lac de Sanguinet”, en *Aquitania*, 22. Presses Universitaires de Bordeaux. Burdeos. pp. 7-53.
- DUHAMEL, M. (1927): “Les Harpes celtiques”, en *Mélanges bretons et celtiques offerts à J. Loth*. Annales de Bretagne, 37 bis. Universités de Haute-Bretagne, Rennes, et de Bretagne Occidentale. Brest. pp. 178-185.
- DUMÉZIL, G. (1929): *Le problème des Centaures: étude de mythologie comparée indo-européenne*. Librairie orientaliste Paul Geuthner. Paris.
- DUMÉZIL, G. (1930): *Légendes sur les Nartes*. H. Champion. Paris.
- DUMÉZIL, G. (1939): *Mythes et dieux des Germains. Essai d’interprétation comparative*. E. Leroux. Paris.
- DUMÉZIL, G. [1952](1970): *Los dioses de los indoeuropeos*. Seix Barral. Barcelona.
- DUMÉZIL, G. (1954): *Rituel indo-européens à Rome*. Librairie C. Klincksieck. Paris.
- DUMÉZIL, G. [1956](1971): *El destino del guerrero: aspectos*



- míticos de la función guerrera entre los indoeuropeos. Siglo XXI eds. México.
- DUMÉZIL, G. (1966) : *La religion romaine archaïque. Avec un Appendice sur La religion des étrusques*. Payot. París.
- DUMÉZIL, G. [1968](1977): *Mito y epopeya. Vol. I: La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. Seix Barral. Barcelona-Caracas-México.
- DUMÉZIL, G. (1975): *Fêtes romaines d'été et d'automne: suivi de Dix questions romaines*. Gallimard. París.
- DUMÉZIL, G. (1977): *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Gallimard. París.
- DUMÉZIL, G. (1978): *Romans de Scythie et d'alentour*. Payot. París.
- DUMÉZIL, G. (1989): *Escitas y Osetas. Mitología y sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México.
- DUNCAN, A.M.M. (2003): "Before coronatio: making a king at Scone in the thirteen century", en R. Welander, D.J. Breeze y T.O. Clancy (eds.): *The Stone of Destiny. Artefact and Icon*. Society of antiquaries of Scotland. Edimburgo. pp. 139-167.
- DUNDES, A. (1980): *Interpreting Folklore*. University of California Press. Berkeley-Los Angeles.
- DUNHAM, S.B. (1995): "Caesar's perception of Gallic social structure", en B. Arnold y D. Blair Gibson (ed.): *Celtic chiefdom, Celtic state*. Cambridge University Press. Cambridge. pp. 110-115.
- DUPONT-SOMMER, A y ROBERT, L. (1964): *La déesse de Hiérapolis Castabala (Cilicie)*. Librairie A. Maisonneuve. París.
- DURKHEIM, E. [1912](1993): *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza. Madrid.
- DUVAL, P.-M. [1959](1989): "Teutates-Esus-Taranis", en *Id.: Travaux sur la Gaule (1946-1986)*. Vol. I. Ecole française de Rome. Roma. pp. 275-287.
- DUVAL, P.-M. (1962): "Observations sur le Calendrier de Coligny, à propos d'une explication nouvelle", en M. Renard (ed.): *Hommages à Albert Grenier*. Latomus, LVIII. Société d'études latines de Bruxelles. Bruselas-Berchem. pp. 544-585.
- DUVAL, P.-M. (1997): *Les Dieux de la Gaule*. Payot. París.
- DUVAL, P.-M. (1987): *Monnaies gauloises et mythes celtiques*. Hermann. París.
- DUVAL, P.-M. y PINAULT, G. (1986): *Recueils des Inscriptions Gauloises (RIG) III. Les Calendriers (Coligny, Villards d'Héria)*. Centre National de la Recherche Scientifique. París.
- ECHEGARAY CORTA, B. DE (1932a): "La devoción a algunos santos y las vías de peregrinos: addenda y corrigenda", en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, XXIII (1). Sociedad de Estudios Vascos. San Sebastián. pp. 27-29.
- ECHEGARAY CORTA, B. DE (1932b): "La devoción a algunos Santos y las vías de peregrinos", en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, XXIII (2). Sociedad de Estudios Vascos. San Sebastián. pp. 406-407.
- ECHEGARAY CORTA, B. DE (1932c): "La vecindad: relaciones que engendra en el País Vasco. Indicación preliminar", en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, XXIII (2). pp. 376-405.
- ECHEGARAY CORTA, B. DE (1932d): "La vecindad: relaciones que engendra en el País Vasco (Continuación). IV: La asistencia mutua de los vecinos impuesta por deberes de beneficencia", en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, XXIII (1). pp. 546-564.
- ECHEGARAY CORTA, B. DE (1932e): "La vecindad: relaciones que engendra en el País Vasco (conclusión). VI: Tendencia a las pequeñas agrupaciones.", en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, XXIII (1). Sociedad de Estudios Vascos. San Sebastián. pp. 4-26.
- ECHEVARRÍA BRAVO, P. (1951): *Cancionero Musical Popular Manchego*. CSIC. Madrid.
- EHRENREICH, R. (1995): "Early Metalworking: A Heterarchical Analysis of Industrial Organization", en *Id.: C.L. Crumley y J.E. Levy (eds.): Heterarchy and the Analysis of Complex Societies*. Archeological Papers of the American Anthropological Association, 6. The American Anthropological Association. Arlington. pp. 33-39.
- EISENSTADT, S.M. (1973): *Tradition, Change and Modernity*. Wiley. Nueva York.
- ELIADE, M. [1949](2009): *Tratado de historia de las religiones*. Cristiandad. Madrid
- ELIADE, M. [1951](2004): *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*. Alianza Editorial. Madrid.
- ELIADE, M. [1956](2004): *Herreros y alquimistas*. Alianza Editorial. Madrid.
- ELIADE, M. (1959): "Les Daces et les loups", en *Numen*, VI (1). International Association for the History of Religions. Leiden. pp. 15-31.
- ELIADE, M. (1960): *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. México.
- ELIADE, M. [1964](1981): *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama-Punto Omega. Barcelona.
- ELIADE, M. [1976](1999): *Historia de las creencias y las ideas religiosas. Vol. I: De la Edad de Piedra a los Misterios de Eleusis*. Piados. Barcelona.
- ELIADE, M. y COULIANO, I.P. (1990): *Dictionnaire des religions*. Plon. París.
- ELÍAS CASTILLO, F. y CASTELLVÍ SENTÍS, F. (coords.) (1996): *Agrometeorología*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación-Mundi-Prensa. Madrid.
- ELÍAS PASTOR, L.V. (1984): "Los despoblados riojanos a la luz de la tradición oral", en *Cuadernos de investigación: Historia*, 10(1). Universidad de La Rioja. La Rioja. pp. 243-254.
- EMILOV, J. (2007): "La Tène finds and the indigenous communities in Thrace. Interrelations during the Hellenistic period", en *Studia Hercynia*, 11. Institute for Classical Archaeology. Praga. pp. 57-75.
- ERCORECA BARRENA, J.A. (1976): "Los gentiles (el mito de los gigantes en el País Vasco)", en *Cuadernos de etnología y etnografía Navarra*, 23. Institución Príncipe de Viana. Pamplona. pp. 309-366.
- ERIAS MARTÍNEZ, A. (1999): "La eterna caza del jabalí", en *Anuario Brigantino*, 22. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 317-372.
- ESCACENA CARRASCO, J.L. y AMORES CARREDANO, F. (2010): "Del Baal Fenicio al Dios de los Cristianos. La Proyección Mítica del Astro Rey", en *De la Tierra al Sol. Historia de los paisajes del Guadamar*. Fundación Focus-Abengoa. Sevilla. pp. 19-31.
- ESCALERA REYES, J. y VILLEGAS SANTAELLA, A. (1983): *Molinos y panaderías tradicionales*. Editora nacional. Madrid.
- ESCARTÍN GONZÁLEZ, E. (2008): *Economía y Sociedad en la Sevilla almorávide*. Universidad de Sevilla. Sevilla.
- ESCRIBANO PAÑO, M.V. (1988): *Iglesia y estado en el certamen priscilianista: causa ecclesiae y iudicium publicum*. Universidad de Zaragoza. Zaragoza.
- ESCUADERO NAVARRO, Z. (1995): Nuevos estudios sobre el poblado vacceo de 'El Soto de Medinilla' (Valladolid", en G. Delibes et alii (coord.): *El Medio Ambiente durante el Primer*

- Milenio a.C. en el Valle Medio del Duero*. Junta de Castilla y León. Valladolid. pp. 179-217.
- ESPADAS PAVÓN, J.J. (1985a): "Medicina Popular y Curanderismo en Ciudad Real", en *II Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha (Ciudad Real, 1984)*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo. pp. 311-330.
- ESPADAS PAVÓN, J.J. (1985b): "Informe sobre el mal de ojo en la provincia de Ciudad Real", en *II Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha (Ciudad Real, 1984)*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo. pp. 331-341.
- ESPADAS PAVÓN, J.J. y MOYA MALENO, P.R. (2008): "Un 'Puente Romano' sobre el río Jabalón (Villanueva de los Infantes, Ciudad Real, España): el Campo de Montiel como zona de paso desde la Antigüedad", en J.P. Bernardes (ed.): *Hispania Romana: Actas do IV Congresso de Arqueologia Peninsular*. Universidade do Algarve. Faro. pp. 283-297.
- ESPARZA ARROYO, A. (1987): *Los Castros de la Edad del Hierro del Noroeste de Zamora*. Instituto de Estudios Zamoranos Florian de Ocampo. Zamora.
- ESPEJO MURIEL, C. (1995): "¿Lupercos en Hispania? Interpretación iconográfica de uno de los mosaicos encontrados en Fuente Alamo (Puente Genil, Córdoba)", en *Florentia iliberritana*, 6. Universidad de Granada. Granada. pp. 157-173.
- ESPEJO MURIEL, C. (1997): "La consagración del espacio en Roma", en *Florentia iliberritana*, 8. Universidad de Granada. Granada. pp. 55-84.
- ESPINA BARRIO, A.B. y JUEZ ACOSTA, E. (1990): "Creencias y rituales asociados al ciclo vital en la Huebra (Salamanca): embarazo y parto", en *Revista de Folklore*, 120. Caja España. Valladolid. pp. 183-188.
- ESPÍRITO SANTO, M. (1990): *A religião popular portuguesa*. Assírio & Alvim. Lisboa.
- ESPÍRITO SANTO, M. (2004): *Cinco mil anos de cutureal a Oeste. Etno-História da religião popular numa região da Estremadura*. Assírio & Alvim. Lisboa.
- ESTEVE FAUVEL, J.M. (2000): "Recorrido folclórico musical por las festividades de la comunidad valenciana", en M. Oliver (coord.): *II Jornadas de Antropología de las Fiestas*. Alicante, 2000. Instituto Gil Albert. Alicante. pp. 131-148.
- ÉVEILLARD, J.-Y. (ed.): *La pierre en Basse-Bretagne. Usages et représentations*. Centre de Recherche Bretonne et Celtique. Brest.
- ÉVEILLARD, J.-Y., LAURENT, D. y CASTEL, P. (1977): "Un dieu antique de la fécondité à Plougastel-Daoulas (Finistère)", en *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, CV. Société Archéologique du Finistère. Quimper. pp. 71-92.
- EZQUIBELA, I.J. (2001): "El juego de la calva", en *Piedra de rayo*, 4. Tricio. Sapozábal. pp. 46-51.
- FABIÁN GARCÍA, J.F. (2007): "Los orígenes de la ciudad de Ávila y la época antigua. Aportaciones de la arqueología al esclarecimiento de las cuestiones históricas previas a la etapa medieval", en AA.VV.: *Ávila en el tiempo. Homenaje al profesor Ángel Barrios*. Vol. I. Institución Duque de Alba. Ávila. pp. 83-111.
- FABIÁN GARCÍA, J.F. (2010): "Altares rupestres, peñas sacras y rocas con cazoletas. Ocho nuevos casos abulenses y uno salmantino para la estadística, el debate y la reflexión", en *Madriditer Mitteilungen*, 51. Deutsches Archäologisches Institut. Mainz. pp. 222-267.
- FÁBREGA GRAU, A. (1953-1954): *Pasionario hispánico, (siglos VII-XI)*. CSIC. Madrid.
- FAGAN, B. (2008): *La pequeña edad de hielo: cómo el clima afectó a la Historia de Europa (1300-1850)*. Gedisa. Barcelona.
- FAHNE, A. (2007): "Las diversiones alemanas en Carnaval", en J.L. Sánchez (ed.): *El Carnaval en Europa*. Miraguano S.A. Madrid. pp. 243-256.
- FAIRBRIDGE, R.W. (1967): *The Encyclopaedia of Atmospheric Sciences and Astrogeology*. Reinhold. Nueva York.
- FANJUL PERAZA, A. (2005): *Los castros de Asturias. Una revisión territorial y funcional*. Ayuntamiento de Teverga. Teverga.
- FANJUL PERAZA, A. (2007): "Excavaciones en el castro de la Cogollina (Teverga). Nuevas perspectivas sobre las defensas artificiales de los castros asturianos", en A. Fanjul (coord.): *Estudios varios de arqueología castreña. A propósito de las excavaciones en los castros de Teverga (Asturias)*. Instituto de Estudios Prerromanos y de la Antigüedad-Ayuntamiento de Teverga. Santander. pp. 25-39.
- FANJUL, A., FERNÁNDEZ, C., LÓPEZ, C. Y ÁLVAREZ, A. (2007): "Excavaciones en el Castro de La Garba (Teverga), Asturias. Primeros trazos arqueológicos del poblamiento castreño en la alta montaña", en A. Fanjul (coord.): *Estudios varios de arqueología castreña. A propósito de las excavaciones en los castros de Teverga (Asturias)*. Instituto de Estudios Prerromanos y de la Antigüedad-Ayuntamiento de Teverga. Santander. pp. 49-75.
- FARIÑA BUSTO, M. y XUSTO RODRÍGUEZ, M. (1991): "Coto de San Trocado. San Amaro-Punxín, Ourense", en *Arqueoloxía, Informes* 2. Campaña de 1989. Xunta de Galicia. Santiago de Compostela. pp. 209-214.
- FATÁS CABEZA, G. (1980): *Contrebia Belaisca II. Tabula Contrebiensis*. Universidad de Zaragoza. Zaragoza.
- FAUDUET, I. (1993a): *Les temples de tradition celtique en Gaule Romaine*. Éditions Errance. París.
- FAUDUET, I. (1993b): *Atlas des sanctuaires romano-celtiques de Gaule. Les fanums*. Éditions Errance. París.
- FEDERICI, S. (2010): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Traficantes de sueños. Madrid.
- FEENBERG, A. (1991): *Critical Theory of Technology*. Oxford University Press. Nueva York.
- FEIJOO Y MONTENEGRO, Fr.B.J [1726-1740](1778-1779): *Teatro crítico universal*. 8 vols. Real Compañía de Impresores y Libreros. Madrid.
- FENWICK, J.N.P. (1910): "A Note on Four Icelandic Cairns", en *MAN*, 9. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Londres. p. 22.
- FERCOQ DU LESLAY, G. (2000): "L'apport des fossés de Ribemont-sur-Ancre (Somme) à la chronologie et à l'interprétation du site", en *Revue archéologique de Picardie*, 1 (1-2). Service régional de l'archéologie en Picardie. Amiens. pp. 113-146.
- FERICGLA GONZÁLEZ, J.M. (2001): "Culturas y hongos psicoactivos", en *Métode*, 31. Universidad de Valencia. Valencia. pp. 24-31.
- FERNANDE GUTIERRE, G. (1997): "Los zamarrones", en *Asturies*, 2. Fundación Belenos. Oviedo. pp. 71-80.
- FERNÁNDEZ, B. (1997) "Puebla de Don Rodrigo. Las enramadas, las tortas y la comida en el campo", en *Crónicas de La Mancha*, 118. Eds. Crónicas de La Mancha S.L. Ciudad Real. pp. 40-42.
- FERNÁNDEZ ACEBO, V. (2003): "Una crónica de la arqueología de posguerra en Cantabria a través de las Actas del Centro de Estudios Montañeses (1939-1951)", en *Altamira*, LXII. Centro de Estudios Montañeses. Santander. 7-70.
- FERNÁNDEZ CONDE, F.J. (1993-1994): "Lugares de culto en Asturias durante la época de transición", en *Asturiensia*

- Medievalia*, 7. Universidad de Oviedo. Oviedo. pp. 31-56.
- FERNÁNDEZ CONDE, F.J. (2000): *La religiosidad medieval en España. I. Alta Edad Media (s. VII-X)*. Universidad de Oviedo. Oviedo.
- FERNÁNDEZ CRUZ, A. (1979): *Enciclopedia familiar de la salud. Libro de la Salud.*, vol. I. Eds. Danae. Barcelona.
- FERNÁNDEZ CUEVAS, V. (1953): *Galicia y Asturias*. Temas Españoles, 59. Publicaciones españolas. Madrid.
- FERNÁNDEZ DE ESCALANTE MORENO, M.F.J. (1981): *Del Derecho Natural de los Héroes al de los hombres: la épica castellana y la Blutrache germánica. La saga de los Infantes de Lara y el eco de un viejo mito Indoeuropeo*. Universidad de Granada. Granada.
- FERNÁNDEZ DE ESCALANTE MORENO, M.F.J. (1984): “La conformación trifuncional de la sociedad Indoeuropea vista desde un ancestral cuento pasiego”, en *Revista de Folklore*, 48. Caja Valladolid. Valladolid. pp. 197-202.
- FERNÁNDEZ DE ESCALANTE MORENO, M.F.J. (1986): *San Vicente, los cuervos y el dios Luc: (frente a la aculturación)*. Librería Andaluza. Córdoba.
- FERNÁNDEZ DE ESCALANTE MORENO, M.F.J. (1987): *Cofradías militares indoeuropeas en la frontera del reino de Granada: la Alcaydía de los Donceles y el Arische Männerbund*. Ediciones TAT. Granada.
- FERNÁNDEZ DE ESCALANTE MORENO, M.F.J. y VILLAFANE, J. DE (1979): *Paganismo en Cantabria en los umbrales de la edad barroca: (Indagación para un acercamiento al derecho primitivo de los españoles)*. Universidad de Valencia. Valencia.
- FERNÁNDEZ DE ROTA MONTER, J.A. (1993): “El moceo en Galicia: un análisis comparativo”, en L. Álvarez, F.J. Flores Arroyuelo y A. González Blanco (eds.): *Cultura y sociedad en Murcia*. Universidad de Murcia. Murcia. pp. 243-255.
- FERNÁNDEZ FUSTER, L. (1950): “La fórmula ‘ex visu’ en la epigrafía hispánica”, en *Archivo Español de Arqueología*, XXIII. CSIC. Madrid. pp. 279-291.
- FERNÁNDEZ GALLARDO, L. (2005): “Santiago Matamoros en la historiografía medieval: origen y desarrollo de un mito nacional”, en *Medievalismo*, 15. Sociedad Española de Estudios Medievales. Madrid. pp. 139-174.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, F. (1986): *Excavaciones arqueológicas en el Raso de Candeleda*. Diputación Provincial-Institución ‘Gran Duque de Alba’. Ávila.
- FERNÁNDEZ GÖTZ, M.A. (2007): “¿‘Celtas’ en Andalucía? Mirada historiográfica sobre una problemática (casi) olvidada”, en *Spal*, 16. Universidad de Sevilla. Sevilla. pp. 173-185.
- FERNÁNDEZ GÖTZ, M.A. (2008): *La construcción arqueológica de la etnicidad*. Toxosoutos. Noia.
- FERNÁNDEZ GÖTZ, M.A. (2009): “De Bonsor a Niethos: claves historiográficas y vías de futuro en los estudios ‘célticos’ del Suroeste peninsular”, en J.A. Pérez Macías y E. Romero Bomba (eds.): *IV Encuentro de Arqueología del Suroeste Peninsular*. Universidad de Huelva. Huelva. pp. 913-927.
- FERNÁNDEZ MARCO, J.I. (1981): “Un fuero mal atribuido: el de Cascante, año 1364”, en *Príncipe de Viana*, 162. Institución ‘Príncipe de Viana’. Pamplona. pp. 275-284.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, M. (1999): “Isidro, el varón de Dios, como modelo del sincretismo religioso en la Edad Media”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LIV (1). CSIC. Madrid. pp. 7-51.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V.M. (1994): “Etnoarqueología: una guía de métodos y aplicaciones”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 49 (2). CSIC. Madrid. pp. 137-169.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V.M. (2000): *Teoría y método de la Arqueología*. Síntesis. Madrid.
- FERNÁNDEZ-MIRANDA, M. OLMOS y (1986): *Las ruedas de Toya y el origen del carro en la Península Ibérica*. Ministerio de Cultura - Museo Arqueológico Nacional. Madrid.
- FERNÁNDEZ MONTES, M. (2001): “San Isidro, de labrador medieval a patrón renacentista y barroco de la Villa y Corte”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LVI (1). CSIC. Madrid. pp. 41-95.
- FERNÁNDEZ NIETO, F.J. (1992): “Una institución jurídica del mundo celtibérico”, en J. Cabanilles, (ed.): *Estudios de Arqueología Ibérica y Romana. Homenaje a Enrique Plá Ballester*. Diputación de Valencia-SIP. Valencia. pp. 381-384.
- FERNÁNDEZ NIETO, F.J. (1997): “La federación celtibérica de Santerón”, en F. Villar y F. Beltrán (coord.): *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 183-201.
- FERNÁNDEZ NIETO, F.J. (2005): “Religión, derecho y orfandad en el mundo celtibérico: la federación de San Pedro Manrique y el ritual de las Múndidas”, en F. Beltrán, C. Jordán y J. Velaza (eds.): *Palaeohispánica*, 5. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza. pp. 585-618.
- FERNÁNDEZ PALACIOS, F. (2002): *Lengua e historia del Asón al Cadagua (épocas prerromana y romana)*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense. Madrid. Inédita.
- FERNÁNDEZ PINEDO, E. (1987): “Coyuntura y política económicas”, en M. Tuñón de Lara (dir.): *Historia de España. Vol. VII: Centralismo, Ilustración y agonía del Antiguo Régimen (1715-1833)*. Labor. Barcelona. pp. 9-173.
- FERNÁNDEZ-POSSE Y DE ARNAIZ, M.D. (1998): *La investigación protohistórica en la Meseta y Galicia*. Síntesis. Madrid.
- FERNÁNDEZ-POSSE Y DE ARNAIZ, M.D. (2000): “La organización territorial de los castros prerromanos”, en F.J. Sánchez-Palencia Ramos(coord.): *Las Médulas (León): un paisaje cultural en la “Asturia Augustana”*. Instituto Leonés de Cultura. León. pp. 92-108.
- FERNÁNDEZ-POSSE Y DE ARNAIZ, M.D. y SÁNCHEZ-PALENCIA RAMOS F.J. (1988): *La Corona y el Castro de Corporales. Campaña de 1983 y prospecciones en la Valdería y la Cabrera (León)*. Ministerio de Cultura. Madrid.
- FERNÁNDEZ URIEL, P. (1988): “Algunas anotaciones sobre la abeja y a miel en el mundo antiguo”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, 1. Serie II, Historia Antigua. UNED. Madrid. pp. 185-208.
- FERNÁNDEZ URRESTI, M. (2004): *Un viaje mágico por el Camino de Santiago: de oca a oca por el camino de las estrellas*. Edaf. Madrid.
- FERNANZ CHAMÓN, A. (1985): “La ermita del Santo del Alto Rey. Un culto religioso en la serranía de Atienza”, en *II Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Junta de Comunidades de Castilla La Mancha. Toledo. pp. 289-309.
- FERRO, M.J., AMADOR, F. y SERRANO, M. (2005): “O terremoto de Lisboa de 1755: tremores e temores”, en *Cuadernos Dieciochistas*, 6. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 43-77.
- FICHTL, S. (1991): “Relations entre sanctuaires et sites fortifiés en Picardie et Haute-Normandie”, en J.L. Brunaux (ed.): *Les sanctuaires celtiques et leur rapport avec le monde méditerranéen*. Editions Errance. París. pp. 22-26.
- FICHTL, S. (2000): *Le ville celtique. Les oppida de 150 av. J-C à 15 ap. J-C*. Errance. París.



- FICHTL, S., METZLER, J. y SIEVERS, S. (2000): "Le rôle des sanctuaires dans le processus d'urbanisation", en V. Guichard, S. Sievers y O.H. Urban (eds.): *Le processus d'urbanisation à l'âge du Fer*. Centre archéologique européen du Mont Beuvray. Glux-en-Glenne. pp. 143-150.
- FIELD, N. y PARKER PEARSON, M. (2004): *Fiskerton: an Iron Age timber causeway with Iron Age and Roman votive offerings. The 1981 excavations*. Oxbow. Oxford.
- FILGUEIRA VALVERDE, J. y D'ORS, A. (1955): *Inscripciones romanas de Galicia III*, Museo de Pontevedra. Instituto Padre Sarmiento. Santiago de Compostela.
- FILIP, J. (1956): *Keltové ve střední Evropě* [Los celtas en Europa Central]. Naklad. ČSAV. Praga.
- FILOTAS, B. (2005): *Pagan survivals, superstitions and popular cultures in early medieval pastoral literature*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto.
- FINLEY, M.I. (1961): *El Mundo de Odiseo*. Fondo de cultura económica. México D.F.
- FINLEY, M.I. [1984](2008): *La Grecia Antigua*. Ed. Crítica. Barcelona.
- FITA, F. (1883a) "El vascuence alavés anterior al siglo XIV", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, III (4). Real Academia de la Historia. Madrid. pp. 215-243.
- FITA, F. (1883b): "La Rēja de San Millán", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, III (6). Real Academia de la Historia. Madrid. pp. 353-361.
- FITZPATRICK, E. (2003): "Leaca and gaelic inauguration ritual in medieval Ireland", en R. Welander, D.J. Breeze y T.O. Clancy (eds.): *The Stone of Destiny. Artefact and Icon*. Society of antiquaries of Scotland. Edimburgo. pp. 107-121.
- FITZPATRICK, E. (2004): *Royal inauguration in Gaelic Ireland c.1100-1600: a cultural landscape study*. The Boydell Press. Woodbridge.
- FLETCHER, R. (1995): *The Limits of Settlement Growth. A Theoretical Outline*. Cambridge University Press. Cambridge.
- FLORESARROYUELO, F.J. (2000): *Diccionario de supersticiones y creencias populares*. Alianza. Madrid.
- FLORES ARROYUELO, F.J. (2001): *Fiestas de ayer y de hoy en España*. Alianza. Madrid.
- FLORES DEL MANZANO, F. (1998): *Mitos y leyendas de tradición oral en la Alta Extremadura*. Editora Regional de Extremadura. Mérida.
- FLÓREZ DE QUIÑÓNEZ Y TOMÉ, V. (1924): *Contribución al estudio del régimen local y de la economía popular de España. Los pueblos agregados a un término municipal en la Historia y en el Derecho consuetudinario leonés*. Imprenta Católica. León.
- FLÓREZ DE SETIÉN y HUIDOBRO, E. (1765): *España Sagrada*. Vol. XX. Ed. de M. Risco. Real Academia de la Historia. Madrid.
- FLÓREZ DE SETIÉN y HUIDOBRO, E. (1859): *España Sagrada*. Vol. XXIX. Ed. de M. Risco. Real Academia de la Historia. Madrid.
- FONTAINE, J. (1954): "Isidore de Séville et l'astrologie", en *Revue des Études Latines*, XXXI. Champion. París. pp. 271-300.
- FONTES, J. (1933): "Figuras rupestres astrais no santuário pré-histórico do Gião (Arcos de Valdevez)", en AA.VV.: *Homenagem a Martins Sarmiento*. Sociedade Martins Sarmiento. Guimarães. pp. 120-121.
- FORNELL MUÑOZ, A. (1997): "La navegabilidad en el curso alto del Guadalquivir en época romana", en *Florentia iliberritana*, 8. Universidad de Granada. Granada. pp. 125-147.
- FORNÉS PALLICER, M.A. y PUIG RODRÍGUEZ-ESCALONA, M. (2008): *El porqué de nuestros gestos. La Roma de ayer en la gestualidad de hoy*. Ed. Octaedro-UIB. Barcelona.
- FOUCAULT, M. (1999): *Estrategias de poder. Obras esenciales, vol. II*. Piados Ibérica. Barcelona.
- FOWLER, P.J. (1983): *The farming of prehistoric Britain*. Cambridge University Press. Cambridge.
- FOXO, X.L. (2007): "The Celtic Legacy of the Gaita in Galician Music", en M. Alberro y B. Arnold (eds.): *The Celts in the Iberian Peninsula*. e-Keltoi, 6. University of Wisconsin-Milwaukee. pp. 851-902.
- FRAGA DA SILVA, L. (2008): "Carta etnológica dos povos pré-romanos da Península Ibérica (200 a.C.)", en *Campo Arqueológico de Tavira*. Associação Campo Arqueológico de Tavira. Tavira: <http://arkeotavira.com/Mapas/Iberia/Populi.pdf> (acceso 12-VI-2010).
- FRAGUAS Y FRAGUAS, A. [1973](1993): *La Galicia insólita. Tradiciones gallegas*. Eds. do Castro. Sada.
- FRAILE GIL, J.M. (1986): "Santa Águeda: Descripción de una fiesta tradicional", en *Revista de Folklore*, 62. Caja de Valladolid. Valladolid. pp. 43-48.
- FRANCISCO MARTÍN, J. DE (1989): *Conquista y romanización de Lusitania*. Universidad de Salamanca. Salamanca.
- FRANKOWKY, E. (1986): *Hórreos y palafitos de la Península Ibérica*. Istmo. Madrid.
- FRAZER, J.G. [1922](2006): *La rama dorada: magia y religión*. Ed. de E. y T. Campuzano. Fondo de Cultura económica. México D.F.
- FREIRE, P. (2006): *Morir en Galicia: velatorios, plañideras y Santa Compañía*. Era Editorial. La Coruña.
- FREY, O.H. (1991): "Les premiers 'princes celtes'", en S. Moscati (coord.): *Les Celtes*. Bompiani. Milán. pp. 75-92.
- FROTHINGHAM, A.L. (1915): "Grabovius-Gradivus. Plan and Pomerium of Iguvium", en *The American Journal of Philology*, 36 (3). Johns Hopkins University Press. Baltimore. pp. 314-322.
- FUENTE, V. DE LA (1886): "La Santa Cruz de Caravaca", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, IX. Real Academia de la Historia. Madrid. pp. 319-334.
- FUENTE PERTEGAZ, P. de la (1916): *Derecho consuetudinario: contratos especiales sobre cultivo y ganadería en Aragón*. Jaime Ratés. Madrid.
- FUNDACIÓN BANCAJA (ed.) (2011): *Atesorar España. Fondos fotográficos de la Hispanic Society of America*. Fundación Bancaja. Valencia.
- FUSTEL DE COULANGES, N.D. [1875](1945): *La ciudad antigua*. Ed. de E. de Gorbea. Emecé. Buenos Aires.
- FUSTEL DE COULANGES, N.D. [1881](1924): *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. I: La Gaule romaine*. Librairie Hachette. París.
- GABALDÓN MARTÍNEZ, M.M. (2003): "El caballo en el mundo celta: significado y simbolismo de los équidos entre los pueblos galos", en F. Quesada y M. Zamora (eds.): *El caballo en la Antigua Iberia. Estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro*. Real Academia de la Historia-Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 219-240.
- GABALDÓN MARTÍNEZ, M.M. (2005): "Ponis, santuarios y guerreros: la dimensión ritual del caballo en el mundo galo", en *Gladius*, XXV. CSIC. Madrid. pp. 265-282.
- GABALDÓN MARTÍNEZ, M.M. (2010): "La dimensión religiosa y simbólica del caballo en la Edad del Hierro", en A. Álvarez (coord.): *L'Asturcón. Simboloxía y Mitu del Caballu de los Ástures*. Fundación Belenos. Oviedo. pp. 15-27.
- GABAUDAN, P. (1996): "Reflexión sobre el tema de la pareja

- en cucharitas, cajitas y polvorines pastoriles salmantinos”, en *Revista de Folklore*, 189. Caja España. Valladolid. pp. 75-83.
- GABBA, E. (1979): “La strutture agrarie dell’Italia Romana”, en *Id.* y M. Pasquanucci: *Strutture agrarie e allevamento transumante nell’Italia romana (III.-I sec. a.C.)*. Giardini. Pisa. pp. 13-73.
- GABBA, E. y PASQUINUCCI, M. (1979): *Strutture agrarie e allevamento transumante nell’Italia romana (III.-I sec. a.C.)*. Giardini. Pisa.
- GABRIEL LLOMPART, C.R. (1965): “Pan sobre la tumba”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXI (1-2). CSIC. Madrid. pp. 96-102.
- GAIGNEBET, C. y FLORENTIN, M.C. (1974): *Le carnaval: essais de mythologie populaire*. Payot. París.
- GAIGNEBET, C. y FLORENTIN, M.C. (1984): *El carnaval: ensayos de mitología popular*. Alta Fulla. Barcelona.
- GALÁN, E., MANSO, E., BARRIL, M. y MAICAS, R. (2005): “Catálogo”, en M. Barril (coord.): *El descubrimiento de los vettones. Los materiales del Museo Arqueológico Nacional*. Institución Gran Duque de Alba. Ávila. pp. 69-195.
- GALÁN DOMINGO, E. y RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M.L. (2001): “Rutas ganaderas, transterminancia y caminos antiguos: el caso del Occidente peninsular entre el Calcolítico y la Edad del Hierro”, en J.L. Gómez-Pantoja (coord.): *Los rebaños de Gerión: pastores y trashumancia en Iberia antigua y medieval*. Casa de Velásquez. Madrid. pp. 263-278.
- GALILEA MARTÍNEZ, F. y LLANOS ORTIZ DE LANDALUZE, A. (2002): “Ponderal, del poblado de La Hoya, en tierra de Berones (Laguardia. Álava)”, en *Estudios de Arqueología Alavesa*, 19. Instituto Alavés de Arqueología. Vitoria. pp. 131-149.
- GALMÉS DE FUENTES, A. (1996): *Toponimia: mito e historia*. Real Academia de la Historia. Madrid.
- GALVÁN TUDELA, A. (1987): *Las fiestas populares canarias*. Interinsular. Tenerife.
- GANCEDO, E. (2006): “...y lo que todavía podemos recuperar”, en *Diario de León.es*, 13-08-2006. Diario de León S.A. León: [www.diariodeleon.es/noticias/revista/y-lo-que-todavia-podemos-recuperar\\_275062.html](http://www.diariodeleon.es/noticias/revista/y-lo-que-todavia-podemos-recuperar_275062.html) (acceso 12-V-2012).
- GAMITO, T. (2004): “The Celts in Portugal”, en M. Alberro y B. Arnold (eds.): *The Celts in the Iberian Peninsula*. e-Keltoi, 6. University of Wisconsin-Milwaukee. pp. 571-605.
- GÁRATE, A. y KNÖRR BORRÁS, H. (1982): “El itinerario de los recaudadores de San Millán. Problemas, deducciones, hipótesis”, en *Vitoria en la Edad Media*. Ayuntamiento de Vitoria. Vitoria. pp. 533-558.
- GÁRATE ARRIOLA, J. (1975b): “La covada pirenaica: patrañas y fantasías”, en *Cuadernos de Etnología y Etnografía Navarra*, 21. Institución Príncipe de Viana. Pamplona. pp. 383-406.
- GARAYO URRUELA, J.M. (1991): “Las comunidades de montes en Álava”, en *Narria*, 53-54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 13-22.
- GARCÍA, D. (2004): *La Celtique méditerranéenne. Habitats et sociétés en Languedoc et en Provence du VIIIe au IIe siècle av. J.-C.* Errance. París.
- GARCÍA, F. y MUNILLA, G. (2000): “Los graneros sobreelevados en el Mediterráneo occidental”, en R. Buxó y E. Ponso (dirs.): *Els productes alimentaris d’origen vegetal a l’edat del Ferro de l’Europa Occidental*. Museu d’Arqueologia de Catalunya. Gerona. pp. 339-350.
- GARCÍA, J.M., HERNÁNDEZ, E., INIESTA, A. y PAGE, V. (1997): “El santuario de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) a la luz de los nuevos hallazgos”, en *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, 18. Diputació de Castellón. Castellón. pp. 239-256.
- GARCÍA CASTRO, J.A. (1988): “Mitos y creencias de origen prehistórico: «Las Piedras de Rayos»”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, I. Serie I, Prehistoria. UNED. Madrid. pp. 427-443.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. (1974): *La época medieval*. Alianza. Madrid.
- GARCÍA DE DIEGO, P. (1978): “Religión o superstición: Deo Aironi y Pozo Airón”, en *Palaeohispánica*, 10. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza. pp. 551-566.
- GARCÍA ÁLVAREZ, R. (1951): “La medicina en la Galicia prerromana”, en *Archivos Hispano-Americanos de Historia de la Medicina*, 3. CSIC. Madrid. pp. 281-282.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1941): “El caldero de Cabárceno y la diadema de Rivadeo. Relaciones con las Islas Británicas”, en *Archivo Español de Arqueología*, 14 (45). CSIC. Madrid. pp. 560-563.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1943): “Los albiones del NO. de España y una estela hallada en el occidente de Asturias”, en *Emerita*, 11. Instituto de Filología Antonio de Nebrija. Madrid. pp. 418-430.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. [1945](1993): “Bandas y guerrillas en las luchas con Roma”, en *Hispania*, V (21). CSIC. Madrid. pp. 547-604.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1951): “Algunos problemas relativos a las invasiones indoeuropeas en España”, en *Archivo Español de Arqueología*, 82. CSIC. Madrid. pp. 487-496.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1966): “*Sucellus* en España”, en *Archivo Español de Arqueología*, 113/114. CSIC. Madrid. pp. 125-129.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1967): “Sobre la extensión actual de la casa redonda en la Península Ibérica”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XXIII. CSIC. Madrid. pp. 41-54.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1971): “Orígenes de la casa redonda de la cultura castreña del N.O. de la Península”, en *Revista de Guimarães*, LXXXI (3-4). Sociedade Martins Sarmento. Guimarães. pp. 25-35.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1981): *Veinticinco estampas de la España Antigua*. Espasa-Calpe. Madrid.
- GARCÍA-BELLIDO GARCÍA DE DIEGO, M.P. (1995): “Moneda y territorio: la realidad y su imagen”, en *Archivo Español de Arqueología*, LXVIII. CSIC. Madrid. pp. 131-147.
- GARCÍA-BELLIDO GARCÍA DE DIEGO, M.P. (2002): “Los primeros testimonios metrológicos y monetales de fenicios y griegos en el Sur peninsular”, en *Archivo Español de Arqueología*, 185-186. CSIC. Madrid. pp. 93-106.
- GARCÍA CANO, J.M., INIESTA, A. HERNÁNDEZ, E. y PAGE, V. (1997): “El santuario de Coimbra del Barranco Ancho (Jumilla, Murcia) a la luz de los nuevos hallazgos”, en *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, 18. Diputació de Castellón. Castellón. pp. 239-256.
- GARCÍA CASTRO, J.A. (1988): “Mitos y creencias de origen prehistórico: «Las Piedras de Rayos»”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, I. Serie I, Prehistoria. UNED. Madrid. pp. 427-443.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. (1974): *La época medieval*. Alianza. Madrid.
- GARCÍA DE DIEGO, P. (1978): “Religión o superstición:

- supersticiones prohibidas por los Concilios”, en A. Carreira *et alii* (coord.): *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid. pp. 425-429.
- GARCÍA DE LA CUESTA, D. (2005): *La bandurria y el rabel ymérodo de bandurria*. Asociación Cultural Retueyu. Gijón.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, E. (2001): *El municipio latino. Origen y desarrollo institucional*. Universidad Complutense. Madrid.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1988): “La diosa Nabia: nueva interpretación”, en G. Pereira (dir.): *Actas Ier. Congreso Peninsular de Historia Antigua*. Vol. 2. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela. pp. 249-261.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1990): *Guerra y religión en la Gallaecia y la Lusitania*. Eds. do Castro. La Coruña.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1999a): *Las rutas sagradas de Galicia: perduración de la religión celta de la Galicia antigua en el folclore actual*. Diputación de La Coruña. La Coruña.
- GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALAT, B. (1999b): “La soberanía femenina céltica y sus huellas de culto en el Oeste peninsular”, en *Os Celtas da Europa Atlántica*. Ferrol, 1997. Concello de Ferrol. Ferrol. pp. 171-196.
- GARCÍA GALLO, A. (1955): “El carácter germánico del la épica y del derecho en la Edad Media española”, en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 25. Instituto de Estudios Jurídicos. Madrid. pp. 583-679.
- GARCÍA GALLO, A. (1974): *Consideración crítica de los estudios sobre la legislación y la costumbre visigoda*. Instituto Nacional de Estudios Jurídicos. Madrid.
- GARCÍA GANDÍA, J.R. (2009): *La necrópolis orientalizante de Les Casetes (La Vila Joiosa, Alicante)*. Universidad de Alicante. Alicante.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. (1967): *Historia del derecho canónico. Vol. I, El Primer Milenio*. Instituto de Historia de la Teología Española. Salamanca.
- GARCÍA Y GARCÍA, M. (1996): “Glosario de voces tordesillanas”, en *Revista de Folklore*, 192. Caja España. Valladolid. pp. 206-212.
- GARCÍA GAVIDIA, N. (2002): “Máscaras y representaciones del diablo en la fiesta del Corpus Christi. Un estudio de antropología comparada entre España y Venezuela”, en F. del Pino (coord.): *Religión y sociedad entre España y América*. CSIC. Madrid. pp. 323-367.
- GARCÍA-GELABERT PÉREZ, M.P. (1991): “Marco sociopolítico de la Celtiberia”, en *Lucentum*, 9-10. Universidad de Alicante. Alicante. pp. 103-110.
- GARCÍA-GELABERT PÉREZ, M.P. y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (1995): “Simbolismos funerarios toros y retratos de la Hispania Antigua”, en AA.VV.: *Homenaje a Antonio de Bethencourt Massieu*. Cabildo Insular de Gran Canaria. Las Palmas de Gran Canaria. pp. 263-283.
- GARCÍA-GELABERT PÉREZ, M.P. y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (2006): “Dioses y caballos en la Iberia prerromana”, en *Lvcentvm*, XXV. Universidad de Alicante. Alicante. pp. 77-123.
- GARCÍA-GELABERT PÉREZ, M.P. y BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J.M. (2007): “El significado del ciervo entre los pueblos protohistóricos de la Península Ibérica”, en *Lvcentvm*, XXVI. Universidad de Alicante. Alicante. pp. 83-114.
- GARCÍA GÓMEZ, E. PEREIRA, J. y VIZUETE, J.C. (2003): “El monte mediterráneo como paisaje cultural desde una perspectiva interdisciplinar”, en *Cuadernos de la Sociedad Española de Ciencias Forestales*, 16. Sociedad Española de Ciencias Forestales. Madrid. pp. 11-18.
- GARCÍA HUERTA, M.R. y ANTONA DEL VAL, V. (1992): *La necrópolis celtibérica de La Yunta (Guadalajara)*. Campañas 1984-87. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo.
- GARCÍA HUERTA, M.R., MORALES, F. y OCAÑA, A. (1999): “El poblado de la Edad del Hierro de Peñarroya (Argamasilla de Alba, Ciudad Real)”, en M.A. Valero (coord.): *I Jornadas de Arqueología Ibérica en Castilla-La Mancha*. Iniesta, 1997. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo. pp. 221-258.
- GARCÍA HUERTA, M.R. y RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, D. (eds.) (2009): *Sistemas de almacenamiento entre los pueblos prerromanos peninsulares*. Universidad de Castilla-La Mancha. Cuenca.
- GARCÍA HUERTA, M.R. y RUIZ GÓMEZ, F. (dirs.) (2012): *Animales simbólicos en la Historia. Desde la Protohistoria hasta el final de la Edad Media*. Síntesis. Madrid.
- GARCÍA LOMAS, G.A. (1949): *El lenguaje popular de las montañas de Santander*. Centro de Estudios Montañeses. Santander.
- GARCÍA LOMAS, A. [1967](1993): *Mitología y Supersticiones en la Cantabria (materiales y tanteos para su estudio)*. Caja Cantabria. Santander.
- GARCÍA LUJÁN, J.A. (1982): “Historiografía de la Iglesia de Toledo en los siglos XVI a XIX”, en *En la España medieval*, 2. Universidad Complutense de Madrid. Madrid. pp. 367-378.
- GARCÍA MARTÍN, P. (1984): “Arte pastoril de la provincia de Ávila”, en *Narria*, 33. Universidad Autónoma de Madrid. pp. 16-19.
- GARCÍA MARTÍNEZ, A. (1996): “Las brañas y su conservación”, en AA.VV.: *Las brañas somedanas*. Principado de Asturias. Oviedo. pp. 15-43.
- GARCÍA MARTÍNEZ, T. y LUJÁN ORTEGA, M. (2005): “La Fiesta de los Santos Inocentes en la Región de Murcia: 1879-2004”, en *V Seminario sobre folklore y etnografía*. Ayuntamiento de Murcia. Murcia.
- GARCÍA-MONCÓ PIÑEIRO, C. (2008): “De Brennan a Bogart. Un mayor papel protagonista para el perro entre las primeras sociedades productoras de la Península Ibérica”, en M.S. Hernández, J.A. Soler y J.A. López (coords.): *IV Congreso del Neolítico peninsular. Vol. I*. MARQ. Alicante. pp. 411-417.
- GARCÍA MORENO, L.A. (1986): “Las invasiones y la época visigoda. Reinos y condados cristianos”, en M. Tuñón de Lara (dir.): *Historia de España*. Vol. II: Romanismo y germanismo. El despertar de los pueblos Hispánicos. Labor. Barcelona. pp. 243-505.
- GARCÍA MORENO, L.A. (1989): *Historia de España Visigoda*. Cátedra. Madrid.
- GARCÍA MORENO, L.A. (1993): “Organización sociopolítica de los Celtas en la Península Ibérica”, en M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.): *Los Celtas: Hispania y Europa*. Universidad Complutense. Madrid. pp. 327-355.
- GARCÍA MORENO, L.A. (1996): “Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua (siglos V-VIII)”, en *Spainia: Estudis d'Antiquitat Tardana ofers en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas*. Abadía de Montserrat. Barcelona. pp. 103-109.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1991): “El sacrificio humano adivinatorio céltico y la religión de los lusitanos”, en *Polis*, 3. Universidad de Alcalá. Alcalá de Henares. pp. 25-37.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1993): “Viriato y la ideología Trifuncional indoeuropea”, en *Polis*, 5. Universidad de



- Alcalá. Alcalá de Henares. pp. 111-138.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1995): “¿Cuatro o cinco partes del territorio de los celtíberos?”, en F. Burillo Mozota (coord.): *III Simposio sobre los Celtíberos: Poblamiento celtibérico*. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza. pp. 471-476.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1999a): *Georges Dumézil: (1898-1986)*. Eds. del Orto. Madrid.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1999b): *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana III*. Akal. Madrid.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (1999-2000): “La construcción del territorio entre iberos y celtíberos”, en *Kalathos*, 18-19. SAET. Teruel. pp. 201-240.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2001): *Mitos hispánicos: la Edad Antigua*. Akal. Tres Cantos.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2002a): “El reyezuelo, el cuervo y el dios céltico Lug: aspectos del dossier ibérico”, en *Arys*, 5. Universidad de Huelva. Huelva. pp. 153-202.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2002b): “Imágenes, textos, paisajes e ideas: los santuarios castreños en contexto”, en M.A. Castiñeiras y F. Díez (eds.): *Profano y pagano en el arte gallego*. Semata 14. Santiago. pp. 151-172.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2004b): “Celtic Elements in Northwestern Spain in Pre-Roman times”, en M. Alberro y B. Arnold (eds.): *The Celts in the Iberian Peninsula*. e-Keltoi, 6. University of Wisconsin-Milwaukee. pp. 497-569.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2005): “Sobre castreños y celtas: Historia y comparación”, en *Complutum*, 16. Universidad Complutense. Madrid. pp. 185-204.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2006): “El estructuralismo en Historia de las Religiones”, en M.C. Marín y J. San Bernardo (eds.): *Teoría de la Historia de las Religiones: las escuelas recientes*. Universidad de Sevilla. Sevilla. pp. 69-122.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. (2007): “Etnoarqueología del Roble Ancho de Vizcaya”, en R. Sainero (coord.): *Pasado y Presente de los Estudios Celtas*. Fundación Ortegalia-Instituto de Estudios Celtas. La Coruña. pp. 259-304.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. y SANTOS ESTÉVEZ, M. (2000a): “Petroglifos podomorfos de Galicia e investiduras reales célticas: estudio comparativo”, en *Archivo Español de Arqueología*, LXXIII (181-182). CSIC. Madrid. pp. 5-26.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. y SANTOS ESTÉVEZ, M. (2000b): “Petroglifos podomorfos del Noroeste Peninsular: nuevas comparaciones e interpretaciones”, en *Revista de Ciencias Historicas*, 15. Universidade Portucalense. Oporto. pp. 7-40.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. y SANTOS ESTÉVEZ, M. (2004): “Alineación arqueoastronómica en A Ferradura (Amoreiro, Ourense)”, en *Complutum*, 15. Universidad Complutense. Madrid. pp. 51-74.
- GARCÍA QUINTELA, M.V. y SANTOS ESTÉVEZ, M. (2008): *Santuarios de la Galicia Céltica. Arqueología del Paisaje y religiones comparadas en la Edad del Hierro*. Abada Editores. Madrid.
- GARCÍA REDRUELLO, R. (1944): *Derecho consuetudinario en Vascongadas y Navarra*. Imp. Doménech. Madrid.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C. (1966): *El culto a los santos en la España romana y visigoda*. CSIC. Madrid.
- GARCÍA SAINZ DE BARANDA, J. [1950](2002): *Apuntes sobre la historia de las antiguas merindades de Castilla*. Diputación de Burgos. Burgos.
- GARCÍA SANJUÁN, L. (2005): “Las piedras de la memoria. La permanencia del megalitismo en el Suroeste de la Península Ibérica durante el II y I milenios ANE.”, en *Trabajos de Prehistoria*, 62 (1). CSIC. Madrid. pp. 85-109.
- GARCÍA SANJUÁN, L., GARRIDO, P. y LOZANO, F. (2007): “Las piedras de la memoria (II). El uso en época romana de espacios y monumentos sagrados prehistóricos del Sur de la Península Ibérica”, en *Complutum*, 18. Universidad Complutense. Madrid. pp. 109-130.
- GARCÍA SANZ, S. (1953): “Botargas y enmascarados alcarreños”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, IX (3). CSIC. Madrid. pp. 467-492.
- GARCÍA SANZ, S. (1996): *Sinforiano García Sanz. Su obra: notas de Etnología y Folklore*. Ed. comentada. Casa de Guadalajara en Madrid. Madrid.
- GARCÍA SANZ, A. (1977): *Desarrollo y crisis del Antiguo Régimen en Castilla la Vieja. Economía y sociedad en tierras de Segovia 1500-1814*. Akal. Madrid.
- GARCÍA VALDEIRAS, M. y CASTRO PÉREZ, L. (1997): “El simbolismo del gallo en el Noroeste peninsular, de la protohistoria a la tradición Jacobea”, en *Minus*, 6. Universidad de Vigo. Vigo. pp. 29-40.
- GARGALLO MOYA, A. (1984): *Los orígenes de la Comunidad de Teruel*. Instituto de Estudios Turolenses. Teruel.
- GARRIDO PALACIOS, M. (1997): “Recorrido lírico por los pueblos de Huelva”, en *Revista de Folklore*, 201. Caja España. Valladolid. pp. 75-83.
- GARRIDO PALACIOS, M. (1998): “Romerías de la comarca del Andévalo (Huelva)”, en *Revista de Folklore*, 208. Caja España. Valladolid. pp. 116-123.
- GASPANI, A. y CERNUTI, S. (1997): *L'Astronomia dei Celti. Stelle e misura del tempo tra Druidi*. Keltia Editrice. Aosta.
- GENNEP, A. VAN [1910](1982): *La formación de las leyendas*. Alta Fulla. Barcelona.
- GENNEP, A. VAN [1937-1958](1999): *Le Manuel de folklore français contemporain*. Laffont. Paris.
- GENNEP, A. VAN (1986): *Los ritos de paso*. Taurus. Madrid.
- GERMAIN, R. (1993): “Jeux et divertissements dans le centre de la France”, en AA.VV.: *Jeux, sports et divertissements au Moyen Âge et à l'âge classique*. CTHS. Paris. pp. 45-58.
- GERNET, L. (1983): *Les Grecs sans Miracle*. Ed. La Découverte. Paris.
- GERRITSEN, F. y ROYMANS, N. (2006): “Central places and the construction of tribal identities. The case of the Late Iron Age Lower Rhine region”, en C. Haselgrove (ed.): *Les mutations de la fin de l'Âge du Fer*. Centre européen d'archéologie du mont Beuvray. Glux-en-Glenne. pp. 251-266.
- GIARDINA, B. (1932): *I 'boni homines' in Italia. Contributo alla Storia delle persone e della procedura civile e la problema dell'origine del Consolato*. Nicola Zanichelli. Bolonia.
- GIBSON, I. (2006): *Ligero de equipaje. La vida de Antonio Machado*. Punto de Lectura. Madrid.
- GIESE, W. (1951): “Los tipos de casas de la Península Ibérica”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, VII(4). CSIC. Madrid. pp. 563-601.
- GIL FERNÁNDEZ, L. (2004): *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Ed. Triacastela. Madrid.
- GIL GARCÍA, F.M. (2008): “A la sombra de los ‘malkus’. Tradición oral, ritualidad y ordenamiento del paisaje en una comunidad de Nor Lipez (Potosí, Bolivia)”, en *Revista española de antropología americana*, 38 (1). Universidad Complutense. Madrid. pp. 217-238.
- GIL GARCÍA, F.M. (2009): “Paisajes para un topónimo: reflexiones fenómeno-lógicas sobre la aprehensión inca y española de los espacios de Lipes (altiplano sur andino)”, en *Revista española de antropología americana*, 39 (2).

- Universidad Complutense. Madrid. pp. 59-81.
- GIL SÁNCHEZ, L. (ed.) (1990): *Los olmos en España y la enfermedad de la grafiosis*. ICONA. Madrid.
- GILMAN GUILLÉN, A. (1981): "The development of social stratification in Bronze Age Europe", en *Current Anthropology*, 22 (1). Universidad de Chicago. Chicago. pp. 1-23.
- GILMOUR, G.H. (1997): "The Nature and Function of Astragalus Bones from Archaeological Contexts in the Levant and Eastern Mediterranean", en *Oxford Journal of Archaeology*, 16(2). Basil Blackwell. Oxford. pp. 167-175.
- GIMSON, M. (1983): *As pallozas*. Galaxia. Vigo.
- GINOUX, N. (1995): "Lyres et dragons, nouvelles données pour l'analyse d'un des principaux thèmes ornementaux des fourreaux laténiens", en J.-J. Charpy (ed.): *L'Europe celtique du Ve au IIIe siècle avant J.-C. Contacts, échanges et mouvements de population*. Société Archeologique Champenoise. Kronos B.Y. Editions. Sceaux. pp. 405-412.
- GINOUX, N. (1997): "L'Art de la guerre: armes ornées des anciens Celtes", en *Archéologia*, 337. Ed. Faton. Dijon. pp. 40-49.
- GINOUX, N. (1999): "Deux sépultures de guerriers Celtes", en *Archéologia*, 358. Ed. Faton. Dijon. pp. 16-23.
- GINOUX, N. (2002): "Les sources du peuplement d l'Île-de-France: à l'époque gauloise dans le contexte des nécropoles", en *Les Celtes en Île-de-France*. Dossiers d'Archéologie, 273. Ed. Faton. Dijon. pp. 10-15.
- GINOUX, N. (2009): *Elites guerrières au nord de la seine au début de IIIe av J.-C.* Université Charles-de-Gaulle-Lille 3-Inrap. Lille.
- GIOT, P.-R. (1995): "L'Âge du Fer", en P.-R. Giot, J. Briard y L. Pape: *Protohistoire de la Bretagne*. Éd. Ouest-France. Rennes. pp. 203-366.
- GIRAUDON, D. (1997a): "La peur du tonnerre", en *Ar Men*, 82. La Chasse-Marée. Douarnenez. pp. 41-51.
- GIRAUDON, D. (1997b): "Beltaine. Les traditions du 1<sup>er</sup> mai en Irlande", en *Ar Men*, 85. La Chasse-Marée. Douarnenez. pp. 26-37.
- GIRAUDON, D. (2007): *Traditions populaires de Bretagne. Du soleil aux étoiles, folklore du ciel*. Coop Breizh. Spézet.
- GLICK, TH.F. (1991): *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*. Alianza. Madrid.
- GODOY ALCÁNTARA, J. [1868](1999): *Historia crítica de los falsos cronicones*. Universidad de Granada. Granada.
- GODWIN, F. y TOULSON, S. (1977): *Drovers' Roads of Wales*. Wildwood House. Londres.
- GOGUEY, D. (1991): "Les romains et la montagne: rôle du relief dans la perception du paysage", en AA.VV.: *La montagne et ses images du peintre d'Akrésilas à Thomas Cole*. CTHS. París. pp. 43-52.
- GÓMEZ BÁRCENA, M.J. (1993-1994): "¿San Eustaquio o San Huberto? Un santo cazador en el retablo del Arbol de Jesé en la capilla del obispo Acuña de la catedral de Burgos", en *Anales de Historia del Arte*, 4. Universidad Complutense. Madrid. pp. 419-430.
- GÓMEZ CASERO, M.T., GALÁN SOLDEVILLA, C. y DOMÍNGUEZ VILCHES, E. (2007): "Flowering phenology of Mediterranean Quercus species in different locations (Córdoba, SW Iberian Peninsula)", en *Acta botánica malacitana*, 32. Universidad de Málaga. Málaga. pp. 127-146.
- GÓMEZ FLIX, X. (2003): "Fetos de équido en Els Vilars (Arbeca, Lleida): un nuevo tipo de deposición animal en hábitat durante la Primera Edad del Hierro en Cataluña", en F. Quesada y M. Zamora (eds.): *El caballo en la Antigua Iberia. Estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro*. Real Academia de la Historia-Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 209-217.
- GÓMEZ FRAILE, J.M. (2002): "Carpetanos y celtiberos. Algunas precisiones sobre el marco etnográfico del interior de la Península Ibérica", en L. Hernández, L. Sagredo y J.M. Solana (eds.): *La Península Ibérica hace 2000 años*. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 133-138.
- GÓMEZ ORFANEL, G. y SAUQUILLO GONZÁLEZ, J. (2000): "El Ateneo de Joaquín Costa", en *Boletín de la Biblioteca del Ateneo de Madrid*, 3. Ateneo de Madrid. Madrid. pp. 9-11.
- GÓMEZ-PANTOJA FERNÁNDEZ-SALGUERO, J.L. (1993): "Buscando a los pastores", en V. Oliveira (coord.): *I Congreso de Arqueología Peninsular. Trabalhos de Antropología e Etnología*. Vol. 33 (II). Universidade de Porto. Porto. pp. 445-459.
- GÓMEZ-PANTOJA FERNÁNDEZ-SALGUERO, J.L. (1995): "Pastores y trashumanates de Hispania", en F. Burillo Mozota (coord.): *Poblamiento Celtibérico. III Simposio sobre Los Celtiberos*. Institución 'Fernando el Católico'. Zaragoza. pp. 495-506.
- GÓMEZ-PANTOJA FERNÁNDEZ-SALGUERO, J. (1997): "Las madres de Clunia", en F. Villar y F. Beltrán (coord.): *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 421-432.
- GÓMEZ-PANTOJA FERNÁNDEZ-SALGUERO, J.L. (1999): "Buscando a los pastores 2", en R. de Balbín y P. Bueno (coord.): *II Congreso de Arqueología Peninsular*. Vol. IV. Universidad de Alcalá. Zamora. pp. 261-266.
- GÓMEZ-PANTOJA FERNÁNDEZ-SALGUERO, J.L. (coord.) (2001): *Los rebaños de Gerión: pastores y trashumancia en Iberia antigua y medieval*. Casa de Velázquez. Madrid. pp. 177-214.
- GÓMEZ-TABANERA GARCÍA, J.M. (1976): "Utilización de la orina en la España Antigua", en *Historia 16*, 8. Historia Viva. Madrid. pp. 48-53.
- GÓMEZ-TABANERA GARCÍA, J.M. (1980): "Estantigua, hostis, antigua, huestia, gúesta y...hostia", en *Archivum*, 29-30. Universidad de Oviedo. Oviedo. pp. 551-564.
- GÓMEZ-TABANERA GARCÍA, J.M. (1983): "Sobre cepos y trampas venatorias en la vieja Europa y su presencia en Asturias", en *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, 109-110. Real Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo. pp. 403-430.
- GÓMEZ-TABANERA GARCÍA, J.M. (1987): "Sobre caballitos festeros del País Vasco y sus relaciones", en *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 49. Institución Príncipe de Viana. Pamplona. pp. 61-62.
- GÓMEZ-TABANERA GARCÍA, J.M. (ed.) (2007): *Actas del II Congreso europeo del hórreo en la arquitectura rural*. Foro Cultural del Noroeste. Oviedo.
- GÓMEZ TORRIJOS, L. (2000): *Alhambra. Geografía, Historia, Costumbres*. Ed. de autor. Daimiel.
- GONDAR PORTATASANY, M. (1989): *Romeiros do Alén*. Eds. Xerais de Galicia. Vigo.
- GONZÁLEZ, J.M. (1957): "La mitología de las fuentes en Valduno (Asturias)", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XIII(1-2). CSIC. Madrid. pp. 64-76.
- GONZÁLEZ, G. (1968): "Entre los Guaraní-chané (o Nánáguá) del Noroeste Chaqueño", en *Suplemento antropológico de la revista del Ateneo paraguayo*, III (1-2). Centro de Estudios

- Antropológicos-Ateneo Paraguayo. Asunción. pp. 259-338.
- GONZÁLEZ AJA, T. (1992): *El Deporte a través del Arte Occidental*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense. Madrid. Inédita.
- GONZÁLEZ ALCALDE, J. (2005): "Cuevas-refugio y cuevas-santuario ibéricas en la región de Murcia. Historiografía, catalogación e interpretación", en *Verdolay*, 9. Museo Arqueológico de Murcia. Murcia. pp. 71-94.
- GONZÁLEZ ALCALDE, J. y CHAPA BRUNET, T. (1993): "Meterse en la boca del lobo. Una aproximación a la figura del 'carnassier' en la religión ibérica", en *Complutum*, 4. Universidad Complutense. Madrid. pp. 169-174.
- GONZÁLEZ ALVAREZ, D. (2009): "Aportaciones de la etnoarqueología al estudio de la Edad del Hierro en el Occidente Cantábrico", en C. Marín y J.F. Jordá (eds.): *Arqueología castreña en Asturias*. Entemu, 16. UNED. Gijón. pp. 65-85.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, D. (2011): "Arqueología, folklore y comunidades locales: los castros en el medio rural asturiano", en *Complutum*, 22(1) Universidad Complutense. Madrid. pp. 133-153.
- GONZÁLEZ BALLESTEROS, I. (2009): "El estereotipo del bárbaro y la imagen de la civilización en el occidente romano en la *Geografía* de Estrabón", en *Espacio, Tiempo y Forma*, 22. Serie II, Historia Antigua. UNED. Madrid. pp. 249-260.
- GONZÁLEZ BLANCO, A. y PASCUAL MAYORAL, M.P. (1999): "Los mayos y el problema de los palomares", en *Los columbarios de La Rioja*. Antigüedad y Cristianismo, XVI. Universidad de Murcia. Murcia. pp. 225-238.
- GONZÁLEZ CASARRUBIOS, C. (1982): "La fabricación de cencerros en Almansa", en *Narria*, 27. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 17-19.
- GONZÁLEZ CASARRUBIOS, C. (1985): *Fiestas populares en Castilla-La Mancha*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo.
- GONZÁLEZ CASARRUBIOS, C. y GONZÁLEZ-POLA DE LA GRANJA, P. (2002): "Las sociedades de quintos: su vinculación con los ritos de paso y con el ciclo festivo español", en AA.VV.: *Los Quintos*. Fundación Joaquín Díaz. Urueña. pp. 9-42.
- GONZÁLEZ CASTRILLO, R. (1998): *Problemas históricos del libro y de la lectura en España*. Editorial Complutense. Madrid.
- GONZÁLEZ CAVERO, I. (2007): "Una revisión de la figura de Ibn Mardanish. Su alianza con el reino de Castilla y la oposición a los almohades", en *Miscelánea Medieval Murciana*, XXXI. Universidad de Murcia. Murcia. pp. 95-110.
- GONZÁLEZ-COBOS, A.M. (1973): "Sobre los condicionamientos sociales de los orígenes del monacato", en *Hispania Antiqua*, III. Colegio Universitario de Álava. Vitoria. pp. 135-152.
- GONZÁLEZ CORDERO, A. y BARROSO BERMEJO, R. (2003): "El papel de las cazoletas y los cruciformes en la delimitación del espacio: grabados y materiales del yacimiento de San Cristóbal (Valdemorales-Zarza de Montánchez, Cáceres)", en *Norba*, 16 (1). Universidad de Extremadura. Cáceres. pp. 75-121.
- GONZÁLEZ DE CANALES, F., SERRANO, L. y LLOMPART, J. (2004): *El emporio fenicio precolonial de Huelva (ca. 900-770 a.C.)*. Biblioteca Nueva. Madrid.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. (1997): *Las estructuras ideológicas del Código de Justiniano*. Anejos de Antigüedad y Cristianismo, IV. Universidad de Murcia. Murcia.
- GONZÁLEZ Y FERNÁNDEZ-VALLÉS, J.M. (1963): "Algunos ríos asturianos de nombre prerromano (Deva, Bedón, Güeña, Dobra, Sella, Aller, Uerna)", en *Archivum*, 13. Universidad de Oviedo. Oviedo. pp. 277-291.
- GONZÁLEZ Y FERNÁNDEZ-VALLÉS, J.M. (1964): "Otros ríos asturianos de nombre prerromano (Eo, Navia, Ibias, Varayo, Esva)", en *Archivum*, 14. Universidad de Oviedo. Oviedo. pp. 134-148.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F.J. (1998): *Hércules y Gerión. Mitos y Leyendas de la Torre de Hércules II*. Ayto. de La Coruña-Vía Láctea. La Coruña.
- GONZÁLEZ GARCÍA, F.J. (2001): "La invasión de los 'Almujuces': un posible tema mítico de origen celta en la Primera Crónica General de Alfonso X el Sabio", en *Gallaecia*, 20. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela. pp. 333-372.
- GONZÁLEZ GUADALIX, J. (1994): *Miraflores en la Sierra*. Centretur. Madrid.
- GONZÁLEZ HERRERO, M. (1960): "Contribución a la teoría jurídica del 'Fetosin'", en *Estudios Segovianos*, 36. Instituto 'Diego de Colmenares'. Segovia. pp. 419-424.
- GONZÁLEZ-HONTORIA, G., FERNÁNDEZ, A.L., GONZÁLEZ, C., TIMÓN, M.P., PADILLA, C. Y GONZÁLEZ, L. (1993): "El animal como protagonista en los carnavales españoles", en *Narria*, 31-32. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 3-9.
- GONZÁLEZ MENA, M.A. (1976): *Museo de Cáceres. Sección de Etnografía*. Ministerio de Educación y Ciencia. Madrid.
- GONZÁLEZ MONGE, C. (1990): "Los Humilladeros de la provincia de Zaragoza", en *Narria*, 51-52. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 3-8.
- GONZÁLEZ-NUEVO ZARRACINA, D. (1944): "Las Marzas", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I (1-2). CSIC. Madrid. pp. 200-210.
- GONZÁLEZ PEREZ, C. (1983): "Fiesta de los 'maios' en Galicia", en *Revista de Folklore*, 29. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 147-155.
- GONZÁLEZ PEREZ, C. (1984): "El Cementerio de Noia (La Coruña)", en *Revista de Folklore*, 41. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 158-164.
- GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1992): "Los hórreos gallegos", en *Narria*, 59-60. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 16-21.
- GONZÁLEZ PÉREZ, C. (1997): "La fiesta de los «maios» en Galicia: Orense", en *Narria*, 79-80. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 33-40.
- GONZÁLEZ POMATA, A. (coord.) (1995a): "Alfara y 'els panets de Sant Antoni'", en *Id.: Postres, repostería y licores de Alicante*. Editorial Prensa Alicantina S.A. Alicante. pp. 29-40.
- GONZÁLEZ POMATA, A. (coord.) (1995b): "Planes, poble de llocs i pastissets", en *Id.: Postres, repostería y licores de Alicante*. Editorial Prensa Alicantina S.A. Alicante. pp. 125-136.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X.M. (coord.) (1990): *Nacemento, casamento e morte en Galicia. Respostas a enquisa do Ateneo de Madrid (1901-1902)*. Consello de Cultura Galega. Santiago de Compostela.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X.M. (1995): *Lendas galegas de Tradición Oral*. Galaxia. Vigo.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, C. (1986): *Las unidades organizativas indígenas del área indoeuropea de Hispania*. Instituto de Ciencias de la Antigüedad-Universidad del País Vasco. Vitoria.



- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2001): "Camino del tiempo: orígenes protohistóricos de la Vía XIX", en *Larouco*, 3. Universidad de Alicante. Alicante. pp. 157-167.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2003a): *La experiencia del Otro: una introducción a la etnoarqueología*. Akal. Tres Cantos.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2003b): *Etnoarqueología de la emigración. El fin del mundo preindustrial en Terra de Montes (Galicia)*. Diputación de Pontevedra. Pontevedra.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2005): "¿Para qué sirven los celtas?", en *Complutum*, 16. Universidad Complutense. Madrid. pp. 181-185.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006a): *Galaicos: poder y comunidad en el noroeste de la Península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.)*. Museo Arqueológico e Histórico Castelo de San Anton. La Coruña.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2006b): "House societies vs. kinship-based societies: an archaeological case from Iron Age Europe", en *Journal of Anthropological Archaeology*, 25(1). Academic Press. Nueva York. pp. 144-173.
- GONZÁLEZ RUIBAL, A. (2011): "The politics of identity: ethnicity and the economy of power in Iron Age Northwest Iberia", en S. Stoddart y G. Cifani (eds.): *Landscape, Ethnicity, Identity in the Archaic Mediterranean Area*. Oxbow. Oxford. pp. 245-266.
- GONZÁLEZ ZYMLA, H. (2004): "La simbología de la serpiente en las religiones antiguas: en torno a las posibles causas biológicas que explican su sacralidad e importancia", en *Akros*, 3. Ciudad Autónoma de Melilla. Melilla. pp. 67-82.
- GONZALO, C., LÓPEZ, A., PONS, E. y VARGAS, A. (2000): "Producción y almacenamiento de cereal en la zona emporitana: Mas Castellar de Pontós (Girona, España)", en R. Buxó y E. Ponso (dirs.): *Els productes alimentaris d'origen vegetal a l'edat del Ferro de l'Europa Occidental*. Museu d'Arqueologia de Catalunya. Girona. pp. 311-323.
- GONZÁLEZ RUIZ, R. (1990): "La persistencia del rito hispánico o mozárabe en Toledo después del año 1080", en *Anales Toledanos*, XXVII. Diputación de Toledo. Toledo. pp. 9-33.
- GONZALVO VALLESPÍ, A. (1998): "El Dance de Urrea de Gaén", en *Kalathos*, 17. Seminario de Arqueología y Etnología Turolense. Teruel. pp. 133-164.
- GOODY, J. (1990): *The Oriental, the Ancient and the Primitive. Systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*. Cambridge University Press. Cambridge.
- GORGES, J.-G., ENCARNAÇÃO, J. D', NOGALES, T. y CARVALHO, A. (eds.) (2009): *Lusitânia Romana. Entre o mito e a realidade*. Câmara Municipal de Cascais. Cascais.
- GORROCHATEGUI CHURRUCA, J. (1993): "Las lenguas de los pueblos paleohispánicos", en M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.): *Los celtas: Hispania y Europa*. Universidad Complutense. Madrid. pp. 409-429.
- GORROCHATEGUI CHURRUCA, J.M. (2007): "Hacia el establecimiento del corpus de divinidades célticas de Aquitania", en M. Hainzmann (ed.): *Auf den Spuren Keltischer Götterverehrung*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften Austrian Academy of Sciences Press. Viena. pp. 111-137.
- GORTÁZAR, CH. (2007): "Enfermedades compartidas entre el ganado ovino y caprino y la fauna silvestre", en *PR: pequeños rumiantes*, 8 (3). Sociedad Española de Ovinotecnia y Caprinotecnia. Zaragoza. pp. 10-12.
- GOUÉDO-THOMAS, C. (1994): "Le thermalisme médiéval, de Flamenca à Michel de Montaigne, récits et images", en AA.VV.: *Villes d'eaux. Histoire du thermalisme*. CTHS. París. pp. 11-26.
- GOUGAUD, L. (1948): "Clochettes celtiques", en F. Cabrol y H. Leclercq (dirs.): *Dictionnaire d'archéologie Chrétienne et de liturgie*. Vol. III (2). Letouzey et Ané. París. pp. 1982-1991.
- GRACIA ABAD, M.C. (2008): "Costumbres de un pueblo alcarreño: Fuentes de la Alcarria (Guadalajara)", en *Besana*, 22. Casa de Castilla-La Mancha. Madrid. p. 11.
- GRANDE DEL BRÍO, R. (1981a): "La espada del Lago", en *Revista de Folklore*, 3. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 14-16.
- GRANDE DEL BRÍO, R. (1981b): "Las murallas de Monleón", en *Revista de Folklore*, 7. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 7-10.
- GRANDE DEL BRÍO, R. (1982): "La Cueva de la Quilama", en *Revista de Folklore*, 13. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 23-25.
- GRANDE DEL BRÍO, R. (2000): *El lobo ibérico: biología, ecología y comportamiento*. Amarú. Salamanca.
- GRANJA SANTAMARÍA, F. DE LA (1951): "Origen árabe de un famoso cuento español", en *Al-Andalus*, XXIV (2). CSIC. Granada. pp. 317-332.
- GRANJA SANTAMARÍA, F. DE LA (1969): "Fiestas cristianas en Al-Andalus (materiales para su estudio). I: Al-Durr al-munazzam de al-Azafi", en *Al-Andalus*, XXXIV (1). CSIC. Madrid. pp. 1-54.
- GRANJA SANTAMARÍA, F. DE LA (1970): "Fiestas cristianas en Al-Andalus (materiales para su estudio). II: Textos de Turtusi, el cadí Iyad y Wanšarisi", en *Al-Andalus*, XXXV (1). CSIC. Madrid. pp. 119-142.
- GRANJEL, L.S. (1978): *La medicina española del siglo XVII*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca.
- GRANJEL, L.S. (1980): *La medicina española renacentista*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca.
- GRANJEL, L.S. (1981): *La medicina española antigua y medieval*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca.
- GRAULLERA SANZ, V. (1997): "Un derecho milenarista vigente (el Tribunal de las Aguas de Valencia)", en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 67. Ministerio de Justicia. Madrid. pp. 1449-1512.
- GRAVES, R. (1983): *La diosa blanca: gramática histórica del mito poético*. Ed. Losada. Buenos Aires.
- GRÉNIER, A. (1933): "La voie rébordane et Mercure", en AA.VV.: *Homenagem a Martins Sarmento*. Sociedade Martins Sarmento. Guimarães. pp. 137-144.
- GRÉNIER, A. (1943): "Sanctuaires celtiques et tombe du héros", en *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 3. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. París. pp. 360-371.
- GRICOURT, D. (2002): "Lugus et le cheval", en *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 28 (2). Université de Besançon-Centre de Recherches d'Histoire Ancienne. París. pp. 121-166.
- GRICOURT, D. y HOLLARD, D. (1997a): "Lugh Lamfháda et le monnayage des Celtes du Danube", en *Cahiers Numismatiques*, 133. Société d'études numismatiques et archéologiques. París. pp. 9-16.
- GRICOURT, D. y HOLLARD, D. (1997b): "Le dieu celtique Lugus sur des monnaies gallo-romaines du IIIe siècle", en *Dialogues d'Histoire Ancienne*, XXIII(1). Belles-Lettres. París. pp. 221-286.
- GRICOURT, D. y HOLLARD, D. (2010): *Cernunnos, le Dioscur sauvage. Recherches comparatives sur la divinité des Celtes*. L'Harmattan. París.
- GRIMM, J. [1835](1965): *Deutsche Mythologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.

- GRIMM, J. (1995): *Deutsche Rechtsaltertümer. Vol. I.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt.
- GROSJEAN, R. (1966): *La Corse avant l'Histoire.* Éditions Klincksieck. Paris.
- GRUZINSKI, S. (1991): *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII.* Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- GRUZINSKI, S. (1994): *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner' (1492-2019).* Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- GUADALAJA MEDINA, J. (1996): *Las profecías del Anticristo en la Edad Media.* Editorial Gredos. Madrid.
- GUADÁN, A.M. DE (1979): *Las armas en la moneda ibérica.* Cuadernos de Numismática. S.I.
- GUENON, R. (1976): *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada.* Editorial Universitaria. Buenos Aires.
- GUERRA, A. (1999): "F. Martins Sarmento e a Questão do Celtismo", en *Actas do Congresso de Proto-História Europeia.* Revista de Guimarães, Vol. Especial, I. Sociedade Martins Sarmento. Guimarães. pp. 179-192.
- GUERRA, A., SCHATTNER, T.G., FABIÃO, C. y ALMEIDA, R. (2005): "São Miguel da Mota (Alandroal/Portugal) 2002. Bericht über die Ausgrabungen im Heiligtum des Endovellicus", en *Madrider Mitteilungen*, 46. Deutsches Archäologisches Institut. Mainz. pp. 184-234.
- GUERRA DOCE, E. (2002): "Sobre el papel de la adormidera como posible viático en el ritual funerario de la Prehistoria Reciente peninsular", en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, LXVIII. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 49-76.
- GUERRA DOCE, E. (2006): *Las drogas en la prehistoria. Evidencias arqueológicas del consumo de sustancias psicoactivas en Europa.* Bellaterra. Barcelona.
- GUERRA GARCÍA, P. (2005): "Toponimia, folclore y tradiciones populares en Arqueología: lo que saben nuestros ancianos, lo que cuentan los mapas", en F. Echeverría y M.Y. Montes (eds.): *Actas del IV Encuentro de jóvenes Investigadores.* Ed. de autores y Universidad Complutense. Madrid. pp. 165-178.
- GUERRA GARCÍA, P. (2006): "Ideología y comunicación prerromana y romana en el valle del Eresma. A propósito de la localización de un supuesto 'Lar' en el Puente de Piedra", en F. Echeverría y M.Y. Montes (eds.): *Actas del V Encuentro de jóvenes Investigadores.* Universidad Complutense. Madrid. pp. 75-85.
- GUERRA GARCÍA, P. (2008): "Posible hallazgo de un 'lar compital' en el Puente de Carbonero (Segovia) y su relación con los enclaves protohistóricos", en J.P. Bernardes (ed.): *Hispania Romana: Actas do IV Congresso de Arqueologia Peninsular.* Universidad del Algarve. Faro. pp. 49-62.
- GUERRERO, O., GÓMEZ, F. y CAMPOS, J.M. (2001): "El límite meridional de la Beturia céltica. Una hipótesis según las últimas investigaciones en El Cerquillo (Cerro de Andévalo (Huelva))", en *XV Jornadas de Patrimonio de la Comarca de la Sierra.* Diputación de Huelva. Huelva. pp. 463-474.
- GUEUSQUIN-BARBICHON, M.-F. (1981): "Protection des persones et des espaces dans un village du Morvan", en *Ethnologie française*, XI (3). Musée National des Arts et Traditions Populaires. Paris. pp. 225-232.
- GUIART, J. (ed.) (1979): *Les hommes et la mort: rituels funéraires a travers le monde.* Objects et Mondes- Le Sycomore. Paris.
- GUIBERT DE LA VAISSIÈRE, V. (2003): *Les Quatre Fêtes d'ouverture de saison de l'Irlande ancienne.* Editions Armeline. Crozon. Mac.
- GUTIÉRREZ CEBRECOS, J.L. (2010): "¿Jano en Cantabria? Nuevas etimologías de bijanera, pico Jano, Suano y similares", en *Cuadernos de Campoo*, 5. Ayuntamiento de Reinosa. Reinosa. pp. 29-52.
- GUTIÉRREZ DE LA VEGA, J. (1976): *Libro de la Montería.* Eds. Velázquez. Madrid.
- GUTIÉRREZ MACÍAS, V. (1983): "'La Calva', un juego medieval que se conserva en Galisteo", en *Revista de Folklore*, 33. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 105-108.
- GUYONVARCH, Ch.-J. (1961): "Mediolanvm Bitvrigvm. Deux éléments de vocabulaire religieux et de géographie sacrée", en *Ogam*, 13(1). Société des Amis de la Tradition Celtique. Rennes. pp. 137-158.
- GUYONVARCH, Ch.-J. (1964): "La mort tragique des Enfants de Tuireann", en *Ogam*, 16. Société des Amis de la Tradition Celtique. Rennes. pp. 231-256.
- GUYONVARCH, Ch.-J. (1971): "Jean Markale, Les celtes et la civilisation celtique, mythe et histoire", en *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, LXXVIII (2). Université de Haute-Bretagne-Rennes II. Rennes. pp. 453-487.
- GUYONVARCH, Ch.-J. (1980): *Textes mythologiques irlandais. Volume I.* Ogam Celticum, 30. Rennes.
- GUYONVARCH, Ch.-J. (1994): *La razzia des vaches de Cooley.* Gallimard. Paris.
- GWILT, A. y HASELGROVE, C. (1997): *Reconstructing Iron Age Societies. New approaches to the British Iron Age.* Oxbow Books. Oxford.
- HALBWACHS, M. (1941): *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte; étude de mémoire collective.* P.U.F. Paris.
- HALBWACHS, M. [1950](2004): *La memoria colectiva.* Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza.
- HAMILTON, J.R.C. (1968): *Excavations at Clickhimin, Shetland.* H.M.S.O. Edinburgo.
- HAMILTON, M. (1906): *Incubation or the Cure of Disease in Pagan Temples and Christian Churches.* Simpkin, Marshall, Hamilton, Kent & Co. Londres.
- HAMON, K. (2004): *Le Bezen Perrot. 1944, des nationalistes bretons sous l'uniforme allemand.* Yoran Embanner. Fouesnant.
- HÄNSEL, A. y HÄNSEL, B. (1997): *Gaben an die götter: Schätze der bronzezeit Europas.* Freie Universität Berlin-Museum für Vor- und Frühgeschichte. Berlin.
- HÄNSEL, B. (2000): "Die Steppe und der südosteuropäische Subkontinent. Nomadeneinfälle und Transhumanz", en A. Avram y M. Babeş (eds.): *Civilisation Grèque et Cultures Antiques Périphériques. Hommage à P. Alexandrescu.* Editura enciclopedică. Bucarest. pp. 31-43.
- HARRIS, M. (1990): *Antropología Cultural.* Alianza Editorial. Madrid.
- HARRIS, R. y HUTCHISON, P. (2011): *Amazonas.* Alhena Media- Bradt Travel Guides Ltd. Barcelona.
- HARSEMA, O.H. (1992): "Bronze Age habitation and other archaeological remains near Hijken, Province of Drenthe, The Netherlands", en C. Mordant y A. Richard (eds.): *L'habitat et l'occupation du sol à l'Âge du Bronze en Europe.* Documents Préhistoriques, 4. Comité des travaux historiques et scientifiques. Paris. pp. 71-87.
- HASCOËT, J. (2002): *La Troménie de Landeleau ou le Tro ar Relegoù.* Kan an Douar. Landeleau.
- HASCOËT, J. (2003): "La troménie de Landeleau", en *Mythologie Française*, 213. Société de mythologie française. Paris. pp. 12-18.

- HASCOËT, J. (2010): *Les troménies bretonnes. Un mode d'anthropisation de l'espace à l'examen des processions giratoires françaises et belges*. Université de Bretagne Occidentale-Faculté Ouverte des Religions et des Humanismes Laïques. Brest.
- HATT, J.-J. (1989): *Mythes et dieux de la Gaule*. Picard. París.
- HAUDRY, J. (1981): *Les indoeuropéens*. P.U.F. París.
- HAWKES, C. (1954): "Archaeological Theory and Method: Some Suggestions from the Old World.", en *American Anthropologist*, 56(2). American Anthropological Association. Washington. pp. 155-168.
- HEINEVETTER, F. (1912): *Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien*. Breslau. Grasz.
- HELLER, E. (2004): *Psicología del color: cómo actúan los colores sobre los sentimientos y la razón*. Gustavo Gili. Barcelona.
- HENARES DÍAZ, F. (2002): "El Anticristo: Teología Política, escatología, Juicio Final", en *Criticón*, 84-85. Université de Toulouse II-Le Mirail. Tolosa. pp. 259-276.
- HENDERSON, J. (2007): *The Atlantic Iron Age*. Routledge. Londres.
- HERAS, F.J., CÁCERES, V.M., CALDERÓN, M.N. y GIL, J. (1996-2003): "Poblamiento prerromano y romanización: un ejemplo en torno a Talaván (Cáceres)", en *Norba*, 16 (1). Universidad de Extremadura. Cáceres. pp. 123-142.
- HERNÁNDEZ, F. y GALÁN, E. (1996): *La necrópolis de El Mercadillo (Botija, Cáceres)*. Junta de Extremadura. Badajoz.
- HERNÁNDEZ BENEDI, J.M. (1974): *El meteorismo de los rumiantes*. Hojas Divulgadoras, 22. Ministerio de Agricultura. Madrid.
- HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, M.L. (2002): "Motivos comunes de las leyendas de S. Brendan y S. Borondón", en *Fortunatae*, 13. Universidad de La Laguna. La Laguna. pp. 149-160.
- HERNÁNDEZ GUERRA, L. (1993): "Los Pelendones: territorio y costumbres", en *Hispania Antiqua*, 17. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 21-50.
- HERNÁNDEZ GUERRA, L. y GARCÍA MARTÍNEZ, S.M. (2002): "Nueva aportación al culto a las Matres en Hispania", en *Hispania Antiqua*, XXVI. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 147-155.
- HERNÁNDEZ JIMÉNEZ, F. (1959): "El camino de Córdoba a Toledo en la época musulmana", en *Al-Andalus*, XXIV (1). CSIC. Granada. pp. 1-62.
- HERNÁNDEZ PACHECO, E. (1955): *Fisiografía del solar hispano. Vol. 1: Relieve, litología, costas, red fluvial, climatología*. Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Madrid.
- HERNÁNDEZ PACHECO, E. (1956): *Fisiografía del solar hispano. Vol. 2: Vegetación, regiones naturales, riqueza natural, paisaje*. Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Madrid.
- HERNANDO GONZALO, A. (1995): "La Etnoarqueología, hoy: una vía eficaz de aproximación al pasado", en *Trabajos de Prehistoria*, 52, (2). CSIC. Madrid. pp. 15-30.
- HERNANZ VELASCO, J.M. (2003): "La bigarda", en *Lazos*, 1. Centro de Interpretación del Folklore y la Cultura Popular. San Pedro de Gaillos. p. 9.
- HERRAINZ, R. y PEÑUELAS, M.A. (1992): *La Endiablada*. Marquina Eds. Valencia.
- HERRERA, G.A. DE [1524](1970): *Obra de agricultura*. Ed. de J.U. Martínez Carreras. Atlas. Madrid.
- HERRERA, M., PEÑA, F., GUTIÉRREZ, M.J. y RODERO, E. (1995): "Sobre el origen de la raza Retinita", en *Archivos de Zootecnia*, 166-167. Universidad de Córdoba. Córdoba. pp. 99-110.
- HERRERA, M., PEÑA, F. y RODERO, E. (2001): "Sobre los orígenes de las razas caprinas españolas", en *Pequeños Rumiantes*, 2 (1). Sociedad Española de Ovinotecnia y Caprinotecnia. Zaragoza. pp. 30-34.
- HERRERA CASADO, A. (1974): *Monasterios y conventos en la provincia de Guadalajara*. CSIC. Madrid.
- HERRERA CASADO, A. (2003): "Salinas en la tierra de Guadalajara", en *Besana*, 13. Casa de Castilla-La Mancha. Madrid. p. 14.
- HERRERA, A., TOLEDANO, A., y GONZÁLEZ, L.A. (1990): *La romería del Alto Rey*. Ed. de autor. Guadalajara.
- HERRERO GARCÍA, M. (1925): "Juego de la taba", en *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, XVI (1). Sociedad de Estudios Vascos. San Sebastián. pp. 86-93.
- HERRERO MAYOR, A. (1947): *Apuntaciones lexicográficas y gramaticales: más de mil anotaciones etimológicas, semánticas, prosódicas y sintácticas*. Kapelusz. Buenos Aires.
- HERTZ, R. [1909](1970): "La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse", en *Id.: Sociologie religieuse et folklore*. Presses universitaires de France. París. pp. 84-109.
- HERTZ, R. (1990): *La muerte y la mano derecha*. Alianza. Madrid.
- HEVIA LLAVONA, N. (1997): "Un nuevo hachu neolítico atopáu n'Asturies: l'hachu de L'Arbeyal y les piedras del rayu", en *Asturies*, 4. Fundación Belenos. Oviedo. pp. 36-39.
- HIELSCHER, K. [1922](2007): *Das Unbekannte Spanien [La España desconocida: arquitectura, paisajes, vida del pueblo]*. Ed. de J.A. Núñez Guarde. Edilux. Granada.
- HIDALGO CUÑARRO, J.M. (2008): "Los tableros de juego del Monte Xián (Vincios, Pontevedra)", en *Juegos de tableros romanos y medievales*: <http://juegosdetablerosromanosymedievales.blogspot.com.es/2008/03/los-tableros-de-juego-del-monte-xin.html> (acceso 22-IV-2012).
- HIGOUNET, C. (1966): "Les forêts de l'Europe occidentale, du V<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle", en *Agricultura e mondo rurale in occidente nell'alto medioevo*. Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto. pp. 343-398.
- HILL, J.D. y CUMBERPATCH, C.G. (1993): "Volviendo a pensar en la Edad del Hierro", en *Trabajos de prehistoria*, 50 (1). CSIC. Madrid. pp. 127-137.
- HILL, P. (2003): "The Stone of Destiny examined: an overview and discusión", en R. Welander, D.J. Breeze y T.O. Clancy (eds.): *The Stone of Destiny. Artefact and Icon*. Society of antiquaries of Scotland. Edimburgo. pp. 11-31.
- HILY, G. (2003): *L'autre Monde Celte ou la source de vie*. Société Belge d'Études Celtiques. Bruselas.
- HILY, G. (2007): *Le dieu celtique Lugus*. Tesis Doctoral. École Pratique de Hautes Études. París: [http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/61/41/64/PDF/Hily\\_Le\\_Dieu\\_celtique\\_Lugus.pdf](http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/61/41/64/PDF/Hily_Le_Dieu_celtique_Lugus.pdf) (acceso 4-IV-2012).
- HILY, G. (2009): *Traditions bretonnes héritées des fêtes celtiques pré-chrétiennes*. Université du Temps Libre. Rennes.
- HILY, G. (2011): "Le monde des abeilles chez les Celtes anciens", en *Histoire Antique et Médiévale*, 57. Eds. Faton. Dijon. pp. 58-65.
- HOBSBAWM, E. y RANGER, T. [1983](2002): *La invención de la tradición*. Crítica. Barcelona.
- HODDER, I. (1982): *Symbols in Action. Ethnoarchaeological studies in material culture*. Cambridge.
- HODDER, I. (ed.) (1987): *Archaeology as Long-term history. New Directions in Archaeology*. Cambridge University Press.



- Cambridge.
- HODDER, I. (1988): *Interpretación en Arqueología. Corrientes actuales*. Crítica. Barcelona.
- HODDER, I. y PREUCER, R. (1996) (eds.): *Contemporary Archaeology in Theory*. Blackwell. Oxford.
- HODGES, J.C. (1927): “The blood covenant among the celts”, en *Revue Celtique*, XLIV. Librairie ancienne Honoré Champion. París. pp. 109-156.
- HOMET, R. (2002): “Caracteres de la conciencia histórica: los sueños y visiones en la Estoria de España”, en *En la España Medieval*, 25. Universidad Complutense. Madrid. pp. 85-112.
- HORNE, P.D. (1986): “Roman or Celtic temples? A case study”, en M. Henig y A. King (eds.): *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*. Oxford University. Oxford. pp. 15-24.
- HOYOS SAINZ, L. DE (1917): “Segunda parte”, en L. de Hoyos y T. de Aranzadi (1917): *Etnografía (sus bases, sus métodos y aplicaciones a España)*. Biblioteca Corona. Madrid. pp. 129-235.
- HOYOS SAINZ, L. DE (1944): “Folklore español del culto a los muertos”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I (1-2). CSIC. Madrid. pp. 30-53.
- HOYOS SAINZ, L. DE y ARANZADI UNAMUNO, T. DE (1917): *Etnografía (sus bases, sus métodos y aplicaciones a España)*. Biblioteca Corona. Madrid.
- HOYOS SAINZ, L. y HOYOS SANCHO, N. [1947](1985): *Manual de Folklore. La vida popular tradicional en España*. Istmo. Madrid.
- HOYOS SANCHO, N. DE (1948): “La vida pastoril en La Mancha”, en *Estudios Geográficos*, 18. CSIC. Madrid. pp. 623-636.
- HOYOS SANCHO, N. DE (1951): “Fiestas en honor de Santa Agueda, patrona de las mujeres” en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, VII (3). CSIC. Madrid. pp. 446-456.
- HOYOS SANCHO, N. DE (1952): *La casa tradicional en España*. Temas Españoles, 20. Publicaciones españolas. Madrid.
- HOYOS SANCHO, N. DE [1954](2006): *Refranero agrícola Español*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid.
- HUALDE PASCUAL, C. (1992): “Algunas leyendas líricas y el culto a las piedras en La Coruña”, en *Narria*, 59-60. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 22-28.
- HUBERT, H. (1988): *Los celtas y la civilización céltica*. Ed. de E. Ripoll y L. Pericot. Akal. Torrejón de Ardoz.
- HUBSCHMID, J. (1960): “Toponimia prerromana”, en M. Alvar et alii (dir.): *Enciclopedia Lingüística Hispánica. Vol. I, Antecedentes, onomástica*. CSIC. Madrid.: 447-493.
- HUBERT, H. y MAUSS, M. (1971): “Esbozo de una teoría general de la magia”, en M. Mauss: *Sociología y Antropología*. Tecnos. Madrid. pp. 45-154.
- HUDRY, M. (1991): “La montagne dans un village savoyard des annés 1920”, en AA.VV.: *La montagne et ses images du peintre d'Akrétilas à Thomas Cole*. CTHS. París. pp. 345-354.
- HUGHES, K. (1972): *Early Christian Ireland: Introduction of the Sources*. Cornell University Press. Ithaca.
- HULTGARD, A. (1990): “Old Scandinavian and Christian Eschatology”, en T. Ahlback (ed.): *Old Norse and Finish Religions and Cultic Place-Names*. Almqvist & Wiksell. Estocolmo. pp. 344-357.
- HUNTLEY, B. (1990): “European vegetation history: palaeovegetation maps from pollen data - 13 000 yr BP to present”, en *Journal of Quaternary Science*, 5. Longman. Harlow. pp. 103-122.
- HURTADO, P. [1902](1989): *Supersticiones extremeñas. Anotaciones psico-fisiológicas*. A. Artero Hurtado. Huelva.
- HUTTON, R. (2011): “How Pagan Were Medieval English Peasants?”, en *Folklore*, 122 (3). The Folklore Society. Londres. pp. 235-249.
- HYLTÉN-CAVALLIUS, G.O. (1864): *Wärend och Wirdarne. Ett forsok i svensk ethnologi*. Vol. I. P.A. Norstedt & soner. Estocolmo.
- HYLTÉN-CAVALLIUS, G.O. (1868): *Wärend och Wirdarne. Ett forsok i svensk ethnologi*. Vol. II. P.A. Norstedt & soner. Estocolmo.
- IBARRA JIMÉNEZ, A. (2006): *De la arqueología a la ensoñación popular: la deconstrucción de la Pasión Céltica*. Toxosoutos. Noia.
- IBERO, J. (1945): “El secreto de la Xana”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, I (3-4). CSIC. Madrid. pp. 609-627.
- IBOR MONESMA, C. y ESCOLANO GRACIA, D. (2003): *El Maestrazgo turolense: música y literatura populares en la primera mitad del siglo XX*. Pressas Universitarias de Zaragoza y Publicaciones del Rolde de Estudios Aragoneses. Zaragoza.
- IBORRA, P. (2003): “Équidos y restos faunísticos de la calle San José de Alcalá de Xivert (Castellón)”, en F. Quesada y M. Zamora (eds.): *El caballo en la Antigua Iberia. Estudios sobre los équidos en la Edad del Hierro*. Real Academia de la Historia-Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 201-208.
- IDOATE, F. (1987): *El tributo de las tres vacas*. Gobierno de Navarra. Pamplona.
- IGLESIAS, E., ARENAS, J. y CUADRADO, M.A. (1989): “La ciudad fortificada de ‘la Cava’ (Luzón, Guadalajara)”, en *Wad-Al-Hayara*, 16. Institución ‘Marqués de Santillana’. Guadalajara. pp. 75-100.
- IGLESIAS GONZÁLEZ, M., GÓMEZ NEIRA, S. y MATO PORTO, J. (s.a.): *A loita dos nosos anterigos. Unha proposta didáctica*. Club de loita galega A Cambadela. La Estrada: <http://loitagalega.files.wordpress.com/2009/05/loita-dos-antergos-web.pdf> (acceso 3-I-2011).
- IGLESIAS HERNÁNDEZ, P. (1973): *Los caballos gallegos explotados en régimen de libertad o caballos salvajes en Galicia*. 3 vols. Tesis Doctoral. Universidad Complutense. Inédita.
- INGRASSIA, C. (1993): “De l’art et manière de bien danser. La Basse danse”, en AA.VV.: *Jeux, sports et divertissements au Moyen Âge et à l’âge classique*. CTHS. París. pp. 215-234.
- INSTITUTO GEOGRÁFICO ESPAÑOL [IGE] [1886](1988): *Equivalencias entre las pesas y medidas usadas antiguamente en las diversas provincias de España y las legales del sistema métrico-decimal*. Instituto Geográfico y Estadístico. Madrid.
- ÍÑIGUEZ Y ORTIZ, M. (1924): “Ritos celtibéricos. La fiesta de San Pedro Manrique”, en *Actas y Memorias de la Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria*, III. Museo Antropológico Nacional. Madrid. pp. 57-70.
- IRIGOYEN, A. (1997): “Las lenguas de los vizcainos: Antroponimia y toponimia medievales”, en *Opera selecta*. Universidad de Deusto. Bilbao. pp. 373-429.
- IZQUIERDO MARTÍN, J. (2001): *El rostro de la comunidad. La identidad del campesino en la Castilla del Antiguo Régimen*. Comunidad de Madrid. Madrid.
- JAMES, S. (1999): *The Atlantic Celts: Ancient People or Modern Invention?* Museo Británico. Londres.
- JANER MANILA, G. (1979): “La problemática educativa de los niños selváticos. El caso de Marcos”, en *Anuario de*

- Psicología*, 20. Universidad de Barcelona. Barcelona. pp. 79-98.
- JANER MANILA, G. (1984): *La problemática educativa dels infants selvatics: El cas de Marcos*. Laia. Barcelona.
- JANER MANILA, G. (2003): “La voz de la mujer en la construcción del imaginario infantil”, en L. Ruiz, F. Gutiérrez y M.I. Sancho (coords.): *Lengua, literatura y mujer*. Universidad de Jaén. Jaén. pp. 125-140.
- JAOVEN, G., JAOVEN, J.P. y LE JONCOURI, P. (1984): *Ar Gouren. La lutte bretonne: des origines à nos jours*. Fédération de Gouren-Institut Culturel de Bretagne. Sklo-Uhel ar Vro.
- JARDÓN, P., QUIXAL, D., MATA, C., NTINO, M., PASCUAL, G. (2009): “La Fonteta Ràquia: une installation apicole du IIIe siècle av. J.-C. dans la péninsule Ibérique”, en *Lunula. Archaeologia protohistorica*, XVII. SBEC-BGKS. Lieja. pp. 193-200.
- JÁRREGA I DOMÍNGUEZ, R. (2002): “El poder episcopal en el este de la Tarraconense durante la antigüedad tardía”, en C. Rabassa y R. Stepper (coords.): *Imperios sacros, monarquías divinas*. Universidad Jaime I. Castellón de la Plana. pp. 79-104.
- JENKINS, D. (1980): “Property Interests in the classical Welsh Law of Women”, en D. Jenkins y M.E. Owen (eds.): *The Welsh law of Women*. University of Wales Press. Cardiff. pp. 69-92.
- JENKINS, D. (1982): *Agricultural Co-operation in Welsh Medieval Law*. Amgueddfa Werin Cymru. St. Fagans.
- JENKINS, D. y OWEN, M.E. (eds.) (1980): *The Welsh law of Women*. University of Wales Press. Cardiff.
- JESSEN, O. (1946): “La Mancha. Contribución al estudio geográfico de Castilla la Nueva”, en *Estudios Geográficos*, 24. Instituto ‘Juan Sebastián Elcano’. Madrid. pp. 269-312.
- JIMÉNEZ, J. (1991): “Varias expresiones del folklore festivo alavés”, en *Narria*, 53-54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 48-59.
- JIMÉNEZ, J.R. (2004): *Diccionario toponímico y etnográfico de Hispania antigua*. Minor Network. Pozuelo de Alarcón.
- JIMÉNEZ BALLESTA, J. (2003): *La villa de Torrenueva en su Historia*. Ayuntamiento de Torrenueva. Torrenueva.
- JIMÉNEZ DÍEZ, A. (2008): *Imágenes híbridadas: una aproximación postcolonialista al estudio de las necrópolis de la Bética*. CSIC. Madrid.
- JIMÉNEZ RAMÍREZ, S. (2007): *Cavilaciones en Ruidera. Retazos de relatos y vivencias de un don nadie. I parte*. Ed. de Autor. Villanueva de los Infantes.
- JIMENO JURIO, J.M. (1987): “Ritos de primavera y verano”, en *Narria*, 45-46. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 21-27.
- JIMENO MARTÍNEZ, a. (ed.) (2005): “Catálogo”, en *Id.: Celtiberos. Tras la Estela de Numancia*. Diputación de Soria. Soria.
- JIMENO, A., DE LA TORRE, J.I. y CHAÍN, A. (2010): “Ritos funerarios y mitos astrales en las necrópolis celtibéricas del Alto Duero”, en F. Burillo (ed.): *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos*. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos. Daroca. pp. 369-390.
- JOLEAUD, L. (1933): “Le rôle des coquillages marins fossiles et actuels dans la magie berbère”, en AA.VV.: *Homenagem a Martins Sarmento*. Sociedade Martins Sarmento. Guimarães. pp. 150-174.
- JONES, S. (1997): *The archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present*. Routledge. Londres.
- JORDÁN MONTES, J.F. (1992): “Prospección arqueológica en la comarca de Hellín-Tobarra: (metodología, resultados y bibliografía)”, en *Al-Basit*, 31. Instituto de Estudios Albacetenses. Albacete. pp. 183-227.
- JORDÁN MONTES, J.F. y DE LA PEÑA ASENSIO, A. (1993): “El cosmos y los fenómenos naturales en la Sierra de Yeste y de Nerpio (provincia de Albacete)”, en L. Álvarez, F.J. Flores Arroyuelo y A. González Blanco (eds.): *Cultura y sociedad en Murcia*. Universidad de Murcia. Murcia. pp. 259-290.
- JORDÁN MONTES, J.F. y MOLINA GÓMEZ, J.A. (1998): “Parejas primordiales, gemelos sin articulaciones y árboles sagrados en el arte ruprestre del levante español-sureste de la Península Ibérica”, en *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 13-14. Universidad de Murcia. Murcia. pp. 47-63.
- JOURDAN, J.P. (1992): “Le thème du Pas et de L’Emprise. Espaces symboliques et rituels d’alliance au Moyen Age”, en *Ethnologie française*, XXII (2). Musée National des Arts et Traditions Populaires. Paris. pp. 171-184.
- JOVELLANOS y RAMÍREZ, G.M. DE [1793](1859): “Informe de la Sociedad Económica de Madrid al Real y Supremo Consejo de Castilla en el Expediente de Ley Agraria, extendido por el autor en nombre de la Junta encargada de su formación”, en C. Nosedal (ed.): *Obras publicadas e inéditas de Don Gaspar Melchor de Javellanos. Vol. II*. M. Rivadeneyra. Madrid. pp. 79-138.
- JOVELLANOS y RAMÍREZ, G.M. DE (2003): *Cartas del Viaje de Asturias (Cartas a Ponz)*. Eds. KRK. Oviedo.
- JUAN I NEBOT, M.A. (1998): “Versión castellana de la clasificación de instrumentos musicales según Erich von Hornbostel y Curt Sachs (Galpin Society Journal XIV, 1961)”, en *Nassarre*, XIV (1). Institución ‘Fernando el Católico’. Zaragoza. pp. 365-387.
- JUARISTI LINACERO, J. (1987): *El linaje de Aitor. La invención de la tradición vasca*. Taurus. Madrid.
- JUFER, N. y LUGINBÜHL, T. (2001): *Les dieux gaulois: répertoire des noms de divinités celtiques connus par l’épigraphie, les textes antiques et la toponymie*. Errance. Paris.
- JULLIAN, C. (1902): “Remarques sur la plus ancienne religion gauloise”, en *Revue de Études Anciennes*, 4. Universidad de Burdeos. Burdeos. pp. 101-114.
- JULLIAN, C. (1908-1926): *Histoire de la Gaule*. 8 vols. Hachette. Paris.
- JUNCEDA AVELLO, E. (1979): “Leyenda e historia de la Virgen de la Barca, en Navia”, en *Boletín del Real Instituto de Estudios Asturianos*, 96-97. Instituto de Estudios Asturianos. Oviedo. pp. 347-361.
- JUNG, C.G. [1951](1998): *Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica*. Ed. de R. Schärff. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- JUNQUERA RUBIO, C.L. (1989): “El honor y el valor: consideraciones sobre estos conceptos en la Ribera de Órbigo (León)”, en *Tierras de León*, 74. Diputación de León. León. pp. 72-90.
- JUNQUERA RUBIO, C.L. (1993): *Veguellina de Órbigo. Antropología, Cultura e Historia de un pueblo leonés*. Santiago García Editor. León.
- JUNQUERA RUBIO, C.L. (1994-1995): “El Concejo como institución de identidad leonesa”, en *Tierras de León*, 97-98. Diputación de León. León. pp. 35-50.
- JUVANEC, B. (2004): “Stone shetelters in time”, en V. Meseguer y A. Zaragoza (eds.): *Arquitecturas de piedra en seco. Actas del VII Congreso Internacional de Arquitecturas de Piedra en Seco*. Peñíscola, 2000. Centro de Estudios del Maestrazgo. Benicarló. pp. 19-26.

- KAGAN, R.L. (2011): "Huellas [Footprints]: la búsqueda de la España Eterna de Archer M. Huntington", en Fundación Bancaja (ed.) (2011): *Atesorar España. Fondos fotográficos de la Hispanic Society of America*. Fundación Bancaja. Valencia. pp. 70-80.
- KAMP, K.A. (2001): "Where have all the children gone?: the archaeology of childhood", en *Journal of Archaeological Method and Theory*, 8 (1). Plenum publishing corporation. Nueva York. pp. 1-34.
- KAMP, K.A., TIMMERMAN, N., LIND, G., GRAYBILL, J. y NATOWSKY, I. (1999): "Discovering childhood: using fingerprints to find children in the archaeological record", en *American Antiquity*, 64 (2). The Society for American Archaeology. Washington. pp. 309-315.
- KAPPLER, C. (1987): *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*. Editions du Cerf. Paris.
- KARL, R. (2005): "Master and apprentice, Knight and Squire: education in the 'Celtic' Iron Age", en *Oxford Journal of Archaeology*, 24(3). Blackwell Publishing Ltd. Oxford. pp. 255-271.
- KARL, R. y STIFTER, D. (eds.) (2007a): *The Celtic world. Vol. 1, Theory in Celtic studies*. Routledge. Londres-Nueva York.
- KARL, R. y STIFTER, D. (eds.) (2007b): *The Celtic world. Vol. 2, Celtic archaeology*. Routledge. Londres-Nueva York.
- KARL, R. y STIFTER, D. (eds.) (2007c): *The Celtic world. Vol. 3, Celtic history*. Routledge. Londres-Nueva York.
- KARL, R. y STIFTER, D. (eds.) (2007d): *The Celtic world. Vol. 4, Celtic linguistics*. Routledge. Londres-Nueva York.
- KAUL, F. (1991): "Le chaudron de Gundestrup", en S. Moscati (coord.): *Les Celtes*. Bompiani. Milán. pp. 538-539.
- KAUL, F. (2004a): "Der sonnenwagen von Trundholm", en H. Meller (ed.): *Der geschmiedete Himmel: die weite Welt im Herzen Europas vor 3600 Jahren*. Theiss. Stuttgart. pp. 54-57.
- KAUL, F. (2004b): "Die sonnenschiffe des Nordens", en H. Meller (ed.): *Der geschmiedete Himmel: die weite Welt im Herzen Europas vor 3600 Jahren*. Theiss. Stuttgart. pp. 58-63.
- KAVANAGH, (1988): "Por turno: sistemas rotativos de participación por fijo de familias en formas institucionalizadas de cooperación", en L. Díaz (coord.): *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Anthropos. Barcelona. pp. 130-140.
- KAZAKEVICH, G. (2010): "The Late La Tène Decorated Scabbard from the Upper Dniester Area: a Far Relative of the Gundestrup Cauldron?", en P. Stalmaszczyk y M. Fomin (eds.): *Dimensions and Categories of Celticity: Studies in Language. Proceedings of the Fourth International Colloquium of the Learned Association Societas Celto-Slavica held at the University of Łódź between 13-15 September 2009. Part 2*. Studia Celto-Slavica 5. Societas Celto-Slavica y Łódź University Press. Łódź. pp. 171-179.
- KELLY, F. (1988): *A Guide to Early Irish Law*. Institute of Advanced Studies. Dublin.
- KELLY, F. (1991): "Le droit celtique", en S. Moscati (coord.): *Les Celtes*. Bompiani. Milán. pp. 657-658.
- KELLY, J.N.D. (1994): *Dictionnaire des Papes*. Brepols. Turnhout.
- KERBO, H.R. (1998): *Estratificación social y desigualdad. El conflicto de clases en perspectiva histórica y comparada*. Mc Graw Hill. Madrid.
- KERDRAON, M.Y. (2004): *Gouren. Traditions de lutte en Bretagne*. Sklo Ureizh, 55. Region Bretagne. Morlaix.
- KERSHAW, K. (2000): *The one-eyed god: Odin and the (Indo-) Germanic Männerbünde*. Journal of Indo-European Studies. Washington.
- KIELLAND-LUND, J. (1999): "Beiteskog", en A. Norderhaug, I. Austad, L. Hauge y M. Kvamme (eds.): *Skjotselsboka for kulturlandskap og gamle norske kulturmarkere*. Kap. 8. Landbruksforlaget. pp. 95-102.
- KINKADE, R.P. (1977): "La evidencia para los antiguos *immrama* irlandeses en la literatura medieval española", en F. Lopez, J. Pérez, N. Salomón y M. Chevalier (coords.): *Actas del Quinto Congreso Internacional de Hispanistas*. Vol. 2. Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos y Universidad de Burdeos III. Burdeos. pp. 511-525.
- KLEIN, J. (1981): *La Mesta: estudio de la Historia económica española. 1273-1836*. Barcelona.
- KNAPP, B. y ASHMORE, W. (1999): "Archaeological landscapes: constructed, conceptualised, ideational", en B. Knapp y W. Ashmore (eds.): *Archaeologies of Landscape*. Blackwell Publishers. Malden. pp. 1-32.
- KNIGHT, C., POWER, C. y WATTS, I. (1995): "The Human Symbolic Revolution: A Darwinian Account", en *Cambridge Archaeological Journal*, 5 (1). Cambridge University Press. Cambridge. pp. 75-114.
- KNÖRR, H. (2000): "Astronomy and basque language", en C. Esteban y J. Belmonte (eds.): *Oxford VI and SEAC 99. Astronomy and Cultural Diversity*. Organismo Autónomo de Museos de Cabildo de Tenerife. Tenerife. pp. 183-192.
- KOCH, M. (2005): "El santuario dedicado a *Berobreo* en el Monte do Facho (Cangas, Galicia)", en F. Beltrán, C. Jordán y J. Velaza (eds.): *Palaeohispánica*, 5. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. pp. 823-836.
- KOCH, J.T. (2009): "On Celts Calling Themselves 'Celts' and Related Questions", en *Studia Celtica*, XLIII. Universidad de Wales. Cardiff. pp. 73-86.
- KOLEV, D. Y KOLEVA, V. (1997): "The Stellar Sky in Bulgarian Folk Tradition", en C. Jaschek y F. Atrio (eds.): *Actas del IV Congreso de la SEAC. Astronomía en la Cultura*. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 69-79.
- KONTOPOULOS, K.M. (1993): *The Logics of Social Structure*. Cambridge University Press. Cambridge.
- KRAPPE, A.H. (1964): *The Science of Folklore*. The Norton Library. Nueva York.
- KRISTIANSEN, K. (1994): "The emergence of the European World System in the Bronze Age, divergence, convergence and social evolution during the first and second millennia B.C.", en *Id.* y J. Jensen: *Europe in the First Millennium*. Collis. Sheffield. pp. 7-30.
- KRISTIANSEN, K. (1998): "Chieftdoms, states and systems of social evolution", en *Id.* y M. Rowlands (eds.): *Social transformations in archaeology: global and local perspectives*. Routledge. Londres-Nueva York. pp. 236-259.
- KRISTIANSEN, K. (2001): *Europa antes de la Historia. Los fundamentos prehistóricos de la Europa de la Edad del Bronce y la Primera Edad del Hierro*. Eds. Península. Barcelona.
- KRISTIANSEN, K. y LARSSON, T.B. (2006): *La emergencia de la sociedad del Bronce. Viajes, transmisiones y transformaciones*. Bellaterra. Barcelona.
- KROEBER, A.L. (1948): *Anthropology*. Harcourt, Brace & Company. Nueva York.
- KROMER, K. (1962): *Situlenkunst zwischen Po und Donau*. Naturhistorisches Museum. Viena.
- KRUGER, S.F. (1992): *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge University Press. Cambridge.
- KRUTA, V. (1971): *Le trésor de Duchcov dans les collections*



- tchécoslovaques*. Severočeske Nakladatelství. Ústí nad Labem.
- KRUTA, V. (1980): “Les Boïens de Cispadane, essai de paléethnographie celtique”, en *Études Celtiques*, 17. Ecole Pratique des Hautes Etudes. París. pp. 7-32.
- KRUTA, V. (2000): *Les celtes. Histoire et dictionnaire. Des origines à la romanisation et au Christianisme*. Ed. Robert Laffont. París.
- KRUTA, V. (2002): *Los Celtas*. Edaf. Madrid.
- KRUTA, V. y CERNUTI, S. (2007): “La cruche celtique de Brno: Des représentations du ciel étoilé du début du IIIe s. av. J.-C.”, en *Archéologia*, 448. Editions Faton. Dijon. pp. 18-23.
- KRUTA, V. y BERTUZZI, D. (2008): *La cruche celtique de Brno: Chef-d'oeuvre de l'art, Miroir de l'Univers*. Editions Faton. Dijon.
- KRUTA, V. y MANFREDI, V.M. (1999): *I Celti in Italia. Storia di un popolo*. Mondadori. Milán.
- KVAMME, M. y NORDERHAUG, A., (1999): “Stølslandskapet”, en A. Norderhaug, I. Austad, L. Hauge y M. Kvamme (eds.): *Skjotselsboka for kulturlandskap og gamle norske kulturmarker*. Kap. 18. Landbruksforlaget. pp. 183-192.
- KYRIAKIDIS, E. (2007): *Archaeologies of Ritual*. Cotsen Institute of Archaeology. Los Ángeles.
- LACARRA DUCAY, M.C. (2002): *La Puerta del Perdón*. Ayuntamiento de Daroca. Daroca.
- LACEY, L. (1975). *Lunaception: a feminine odyssey into fertility and contraception*. Coward, McCann & Geoghegan. Nueva York.
- LADRA FERNANDES, X.L. (1999): “Análisis ponderal de los torques gallegos”, en *Complutum*, 10. Universidad Complutense. Madrid. pp. 143-156.
- LAJOUX, J.D. (2006): “Le culte de l'ours. Un souvenir de la Préhistoire?”, en *Archéologia*, 438. Faton. Dijon. pp. 62-70.
- LAJOYE, P. (2002): “Succellus, un archétype gallo-romain de l'homme sauvage medieval”, en *Mythologie Française*, 208. Société de Mythologie Française. París. pp. 32-35.
- LAJOYE, P. (2004): “Les limites du diocèse primitif de Lisieux (Calvados)”, en *Mythologie Française*, 214. Société de Mythologie Française. París. pp. 25-31.
- LAJOYE, P. (2005): “Note additionnelle: Les processions et circumambulations chez les Celtes de l'Antiquité”, en *Mythologie Française*, 218. Société de Mythologie Française. París. p. 51.
- LAJOYE, P. (2008): *Des Dieux Gaulois. Petits essais de mythologie*. Editions Archaeolingua. Budapest.
- LALIENA, C. (1992): “La formación de la sociedad cristiana en el Pirineo central aragonés en los siglos VIII-IX”, en Ph. Sénac (eds.): *Frontières et espaces pyrénéens au Moyen Age*. CREPF-Université de Perpignan. Perpignan. pp. 69-94.
- LAMBERT, P.-Y. (1983): “Les commentaires celtiques à Bède le Vénérable”, en *Études Celtiques*, 20(2). CNRS. París. pp. 119-143.
- LAMBERT, P.-Y. (1984): “Les commentaires celtiques à Bède le Vénérable”, en *Études Celtiques*, 21. CNRS. París. pp. 185-206.
- LANCELLOTTI, M.G. (2006): “Il metodo storico-religioso di Angelo Brelich: le nozioni di ‘comparazione’ e di ‘sopravvivenza’”, en M.C. Marín y J. San Bernardo (eds.): *Teoría de la Historia de las Religiones: las escuelas recientes*. Universidad de Sevilla. Sevilla. pp. 147-173.
- LANE, A. y CAMPBELL, E. (2000): *Dunadd: An early Dalriadic capital*. Oxbow Books. Oxford.
- LANSING, J.G. (1885): “Pleiades, Orion and Mazzaroth. Job XXXVIII., 31,32.”, en *Hebraica*, I (4). The University of Chicago Press. Chicago. pp. 236-241.
- LARA PEINADO, F. (1994): *Enuma elish o Poema babilónico de la Creación*. Trotta. Madrid.
- LARA PEINADO, F. (2007): *Poema de Gilgamesh*. Tecnos. Madrid.
- LARRINAGA ZUGADI, J.E. (1988): *Asociaciones de mocerías en Euskal Herria*. Mensajero. Bilbao.
- LAURENT, D. (1987): “La troménie de Locronan. Actualité d'un pèlerinage millénaire”, en *Ar Men*, 9. La Chasse-Marée. Douarnenez. pp. 17-39.
- LAURENT, D. (1997): “La Troménie de Locronan”, en D. Laurent y M. Treguer: *La nuit celtique*. Terre de Brume Editions. Presses Universitaires de Rennes. Rennes. pp. 85-110.
- LAURENT, D. y TREGUER, M. (1997): “D'autres histoires”, en *Id.: La nuit celtique*. Terre de Brume Editions. Presses Universitaires de Rennes. Rennes. pp. 51-84.
- LAUTMAN, F. (1981): “Cultes officiels et pratiques populaires. Emprunts réciproques et modèles de variation”, en *Ethnologie française*, XI (3). Musée National des Arts et Traditions Populaires. París. pp. 199-201.
- LAW, S.P. (1986): “The Regulation of Menstrual Cycle and Its Relationship to the Moon”, en *Acta Obstetricia et Gynecologica Scandinavica*, 65. Munksgaard. Copenhagen. pp. 45-48.
- LAYNA SERRANO, F. [1933](1994): *Los castillos de Guadalajara*. Aache. Guadalajara.
- LAYNA SERRANO, F. (1942): “La histórica cofradía de ‘La Caballada’ en Atienza (Guadalajara)”, en *Hispania*, 2. CSIC. Madrid. pp. 483-556.
- LÁZARO CARRASCOSA, J. (1997a): “Costumbres”, en *La Voz de Trébago*, 6. Asociación ‘Amigos de Trébago’. Trébago. pp. 8-9.
- LÁZARO CARRASCOSA, J. (1997b): “El Juego de la Calva en Trébago (una aproximación a lo que fue un bonito juego practicado por nuestros abuelos y en menos ocasiones por nosotros)”, en *La Voz de Trébago*, 6. Asociación ‘Amigos de Trébago’. Trébago. p. 13.
- LÁZARO CARRASCOSA, J. (2000): “Costumbres trebagueñas. Fiesta de San Antón, 17 de enero”, en *La Voz de Trébago*, 12. Asociación ‘Amigos de Trébago’. Trébago. p. 8.
- LÁZARO CARRASCOSA, S. (2001a): “Las comunidades de Villa o Ciudad y Tierra de Castilla y Aragón vistas a través de la comunidad de Ágreda y del concejo comunal de Trébago, lugar perteneciente a dicha comunidad de Villa y Tierra de Ágreda”, en *La Voz de Trébago*, 14. Asociación ‘Amigos de Trébago’. Trébago. pp. 10-13.
- LÁZARO CARRASCOSA, S. (2001b): “Las comunidades de Villa o Ciudad y Tierra... (II)”, en *La Voz de Trébago*, 15. Asociación ‘Amigos de Trébago’. Trébago. pp. 12-14.
- LÁZARO CARRASCOSA, S. (2003): “Advocaciones, cultos, santorales, parroquias, ermitas, santuarios, etc. de la Comunidad de Villa y Tierra de Ágreda, relacionados con sus repobladores, de los cuales son huellas históricas”, en *La Voz de Trébago*, 19. Asociación ‘Amigos de Trébago’. Trébago. pp. 8-11.
- LÁZARO CARRASCOSA, S. y LÁZARO CARRASCOSA, J. (1997): “Trébago. Un castro celtibero”, en *La Voz de Trébago*, 7. Asociación ‘Amigos de Trébago’. Trébago. pp. 4-6.
- LÁZARO E IBIZA, B. [1903-1910](2008): *Plantas medicinales*. Rep. Facsímil. Maxtor. Valladolid.
- LÁZARO POLO, F. (2008): “Una sierra de leyenda”, en *Rehaldá*, 8. Centro de Estudios de la Comunidad de Albarracín. Tramacastilla. pp. 19-32.

- LEACH, E. (1985): "Reflections on a visit to Nemi: did Frazer get it wrong?", en *Anthropology Today*, 1. Royal Anthropological Institute. Londres. pp. 2-3.
- LE CONTEL, J.-M. y VERDIER, P. (1997): *Un Calendrier Celtique. Le calendrier gaulois de Coligny*. Éditions Errance. París.
- LECOUTEUX, C.L. (1999): "Circumambulaci3n: rito de apropiaci3n, de expropiaci3n y de protecci3n" en *Id.* y R. Boyer (eds.): *Demonios y genios comarcales en la Edad Media*. Jos3 J. de Olañeta. Palma de Mallorca. pp. 97-107.
- LE GOFF, J. [1964](2010): *La Civilizaci3n del Occidente medieval*. Paid3s. Barcelona.
- LE GOFF, J. (1980): "Le d3sert-for3t dans l'Occident M3di3val", en *Traverses*, 19. Ed. de Minuit. París. pp. 23-33.
- LE GOFF, J. (1985a): *Lo Maravilloso y lo cotidiano en la Europa Occidental*. Gedisa. Barcelona.
- LE GOFF, J. (1985b): *El nacimiento del Purgatorio*. Taurus. Madrid.
- LEHMANN-NITSCHKE, R. (1923a): "Astronomía popular española. Un bronce antiguo con la representaci3n de las Pl3yades, hallado en el Monte Pindo", en *Boletín de la Real Academia Gallega*, 148. Real Academia Gallega. La Coruña. pp. 81-86.
- LEHMANN-NITSCHKE, R. (1923b): "La astronomía de los Tobas", en *Revista del Museo de la Plata*, 27. Museo de la Plata. Buenos Aires. pp. 267-285.
- LEHMANN-NITSCHKE, R. (1924): "La astronomía de los Tobas", en *Revista del Museo de la Plata*, 28. Museo de la Plata. Buenos Aires. pp. 181-209.
- LE ROUX, F. (1955a): "Lucan et le Scholies Bernoises", en *Ogam*, 7(1). Societe des Amis de la Tradition Celtique. Rennes. pp. 33-58.
- LE ROUX, F. (1955b). "Le Cheval divin et le Zoomorphisme chez les Celtes", en *Ogam*, 7(2). Societe des Amis de la Tradition Celtique. Rennes. pp. 101-122.
- LE ROUX, P. (1959): "Les Arbres Combatants et la F3ret guerriere II", en *Ogam*, XI. Societe des Amis de la Tradition Celtique. Rennes. pp. 1-10 y 185-205.
- LE ROUX, F. (1961a): "Le Celticum d'Ambigatus et l'Omphalos gaulois. La royoi3t3 supr3me des Bituriges", en *Ogam*, 73 (13-1). Societe des Amis de la Tradition Celtique. Rennes. pp. 159-183.
- LE ROUX, F. (1962): "Notes d'Histoire des religions: Lug et l'omphalos de Lugdunum", en *Ogam*, 84 (14-6). Societe des Amis de la Tradition Celtique. Rennes. pp. 638-641.
- LE ROUX, F. (1963): "R3cherches sur les 3l3ments rituels de l'3lection royale irlandaise et celtique", en *Ogam*, 85-87 (15). Societe des Amis de la Tradition Celtique. Rennes. pp. 123-137.
- LE ROUX, F. [1970](1992): "La religi3n de los celtas", en H.-Ch Puech (dir.): *Historia de las religiones Siglo Veintiuno. Vol. 3: Las religiones antiguas III. Siglo XXI*. Madrid. pp. 109-184.
- LE ROUX, F. y GUYONVARCH, Ch.-J. (1986): *Les Druides*. Éd. Ouest-France Universit3s. Rennes.
- LE ROUX, F. y GUYONVARCH, Ch.-J. (1990): *La civilisation celtique*. Ouest France. Rennes.
- LE ROUX, F. y GUYONVARCH, Ch.-J. (1991): *La societe celtique: dans l'id3ologie trifonctionnelle et la tradition religieuse indo-europ3ennes*. Ouest-France. Rennes.
- LE ROUX, F. y GUYONVARCH, Ch.-J. (1995): *Les f3tes celtiques*. Editions Ouest-France. Rennes.
- LE ROUX, F. y GUYONVARCH, Ch.-J. (2000): *La l3gende de la ville de d'Is*. Éd. Ouest-France. Rennes.
- LE ROUZIC, Z. [1909](1912): *Carnac. L3gendes, traditions, coutumes et contes du pays*. Imp. de A. Dugas. Nantes.
- LECOY DE LA MARCHE, A. (1877): *Anecdotes historiques, l3gendes et apologues tir3s du recueil in3dit d'Etienne de Bourbon, dominicain du XIIIe si3cle*. Renouard. París.
- LEGENDRE, M. [1927](2006): *Las Jurdes. 3tude de G3ographie Humaine*. Ed. de P. S3nchez y J.P. Blanzo. Editora regional del Extremadura. M3rida.
- LEITE DE VASCONCELOS, J. (1882): *Tradiç3es populares de Portugal*. Livraria portuense de Clavel & c.a. Oporto.
- LEITE DE VASCONCELOS, J. (1888): "Prologo", en *Revista Lusitana*, I. Livraria Portuense. Oporto. pp. 1-2.
- LEITE DE VASCONCELOS, J. (1897-1913): *Religi3es da Lusitania: na parte que principalmente se refere a Portugal*. Vol. 1, 1905: Tempos prehistoricos; Vol. 2, 1905: Tempos protohistoricos; Vol. 3, 1913: Tempos protohistoricos (conclus3o). Imprensa Nacional. Lisboa.
- LEITE DE VASCONCELOS, J. (1900-1901): "Onomasticon lusitanien", en *Revista Lusitana*, VI. Antiga Casa Bertrand. Lisboa. pp. 230-233.
- LEITE DE VASCONCELOS, J. (1901): "F. Martins Sarmiento: extractos de correspond3ncia de F. Martins Sarmiento (1881-1883)", en *O Archeologo Portugu3s*, s. 1, vol. 6 (1-2). Museu Ethnographico Portugu3s. Lisboa. pp. 30-48.
- LEITE DE VASCONCELOS, J. (1902): "Dar tres voltas ao penedo", en *Revista Lusitana*, VII. Antiga Casa Bertrand. Lisboa. p. 306.
- LEITE DE VASCONCELOS, J. (1925): *Medicina dos lusitanos*. Faculdade de Medicina. Lisboa.
- LEITE DE VASCONCELOS, J. (1985): *Etnografia Portuguesa*. 10 vols. Impensa Nacional. Lisboa.
- LEIZAOLA CALVO, F. DE (1991): "El pastoreo tradicional en Guip3zcoa", en *Narria*, 55-56. Universidad Aut3noma de Madrid. Madrid. pp. 16-26.
- LENERZ-DE WILDE, M. (1995): "The Celts in Spain", en M.J. Aldhouse-Green (ed.): *The Celtic World*. Routledge. Londres-Nueva York. pp. 533-551.
- LERA DE ISLA, A. (1982): "La predicc3n del tiempo atmosf3rico", en *Revista de Folklore*, 22. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 111-113.
- LEROI-GOURHAN, A. [1943](1988): *El hombre y la materia. Vol. I: Evoluci3n y t3cnica I*. Taurus. Madrid.
- LEROI-GOURHAN, A. (1964): *Le geste et la parole. Vol. I: Technique et langage*. Albin Michel. París.
- LEROI-GOURHAN, A. (1965): *Le geste et la parole. Vol. II: La m3moire et les rythmes*. Albin Michel. París.
- L3VI-STRAUSS, C. [1949](1983): *Las estructuras elementales del parentesco*. Paid3s. M3xico.
- L3VI-STRAUSS, C. [1955a](1987): "La estructura de los mitos", en *Id.*: *Antropología Estructural*. Paid3s. L'Hospitalet de Llobregat. pp. 229-252.
- L3VI-STRAUSS, C. [1955b](1976): *Tristes tr3picos*. Eubeda. Buenos Aires.
- L3VI-STRAUSS, C. [1962](2002): *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Econ3mica. Madrid.
- LIESAU VON LETTOW-VORBECK, C. (2005): "Arqueozoología del caballo en la Antigua Iberia", en *Gladius*, XXV. CSIC. Madrid. pp. 187-206.
- LIESAU VON LETTOW-VORBECK, C. (1998): "La fauna del Arroyo Culebro en el marco de la Edad del Hierro", en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 25(1). Universidad Aut3noma. Madrid. pp. 283-294.
- LIGHTFOOT, E. (ed.) (2008): *Movement, Mobility and Migration. Archaeological Review from Cambridge*, 23 (2).

- University of Cambridge. Cambridge.
- LILLHAMMER, G. (1989): "A child is born: the child's world in an archaeological perspective", en *Norwegian Archaeological Review*, 22. Taylor & Francis. Oslo. pp. 91-105.
- LILLO CARPIO, P.A. (1983): "Una aportación al estudio de la religión ibérica: la diosa de los lobos de la Umbria de Salchite, Moratalla (Murcia)", en *Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología*. Murcia-Cartagena, 1982. Universidad de Zaragoza. Zaragoza. pp. 769-788.
- LIMÓN DELGADO, A. (1998): "Las danzas religiosas masculinas en el Andévalo (Huelva)", en *Narria*, 81-84. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 90-106.
- LIMÓN DELGADO, A. y CASTELLOTE HERRERO, E. (1980): "La medicina popular en torno al embarazo y el parto a principios de siglo", en M. Kenny y J.M. de Miguel (coords.): *La Antropología Médica en España*. Anagrama. Barcelona. pp. 227-247.
- LINARES ABAD, M., MORAL GUTIÉRREZ, I. y GRANDE GASCÓN, M.L. (2010): "Testimonios de mujeres y prácticas abortivas en la Comarca de Sierra Mágina a mediados del siglo XX", en M. Cabrera y J.A. López (eds.): *II Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*. Octubre, 2010. Asociación de Amigos del Archivo Histórico Diocesano de Jaén. Jaén. § 8: [www.revistacodice.es/publi\\_virtuales/ii\\_congreso\\_mujeres/comunicaciones/MLINARES.pdf](http://www.revistacodice.es/publi_virtuales/ii_congreso_mujeres/comunicaciones/MLINARES.pdf) (acceso 25-VIII-2011).
- LINCKENHELD, E. (1933): "Saint Quirin et le culte du chène en Lorraine et dans les Vosges", en *Annuaire de la Société Historique, Littéraire et Scientifique du Club Vosgien*, I. Société Historique, Littéraire et Scientifique du Club Vosgien. Estrasburgo. pp. 11-43.
- LINDOW, J. (2002): *Norse mythology: a guide to the Gods, heroes, rituals, and beliefs*. Oxford University Press. Oxford.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1971): *Antropología cultural del Galicia*. Siglo XXI. Madrid.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1998): *La Santa Compañía: Fantasías reales. Realidades fantásticas (Antropología cultural de Galicia IV)*. Akal. Móstoletos.
- LIUNGMAN, W. [1957](1961): *Die schwedischen Volksmärchen; Herkunft und Geschichte*. Akademie-Verlag. Berlin.
- LIZARAZU DE MESA, M.A. (1992): "Canciones de boda en la provincia de Guadalajara. Su proceso de creación y la dinámica de cambio", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 47. CSIC. Madrid. pp. 271-302.
- LLAMAZARES SANJUÁN, A. (1994-1995): "Algunos topónimos leoneses de origen celta", en *Tierras de León*, XXXV (97-98). Diputación de León. León. pp. 105-118.
- LLANOS ORTIZ DE LANDALUCE, A. (1995): "El Poblamiento celtibérico en el Alto Valle del Ebro. Un caso concreto del Alto Ebro. El poblado de la Hoya", en F. Burillo Mozota (coord.): *Poblamiento Celtibérico. III Simposio sobre Los Celtiberos*. Institución 'Fernando el Católico'. Zaragoza. pp. 289-328.
- LLANOS ORTIZ DE LANDALUCE, A. (2002a): "Yacimientos arqueológicos en las proximidades del poblado de La Hoya (Laguardia. Álava)", en *Estudios de Arqueología Alavesa*, 19. Instituto Alavés de Arqueología. Vitoria. pp. 96-107.
- LLANOS ORTIZ DE LANDALUCE, A. (2002b): "Tableros de juego en el patrimonio arqueológico de Álava", en *Estudios de Arqueología Alavesa*, 19. Instituto Alavés de Arqueología. Vitoria. pp. 191-196.
- LLANOS ORTIZ DE LANDALUCE, A. (2005): "Silbatos del poblado de La Hoya (Laguardia, Álava)", en *Estudios de Arqueología Alavesa*, 22. Instituto Alavés de Arqueología. Vitoria. pp. 205-222.
- LLANOS ORTIZ DE LANDALUCE, A. (2008): "El rito de las cabezas cortadas, en el poblado de La Hoya (Laguardia. Álava)", en *Veleia*, 24-25. Universidad del País Vasco. Álava. pp. 1273-1281.
- LLANOS ORTIZ DE LANDALUCE, A. (2010): "Cultos, rituales y símbolos, en el ámbito protohistórico del territorio alavés", en F. Burillo (ed.): *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos*. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos. Daroca. pp. 57-62.
- LLANOS ORTIZ DE LANDALUCE, A. y URTEAGA ARTIGAS, M.M. (2002): "Notas sobre el pastoreo durante la Prehistoria en el País Vasco peninsular", en *Estudios de Arqueología Alavesa*, 19. Instituto Alavés de Arqueología. Vitoria. pp. 82-95.
- LLINARES GARCÍA, M<sup>a</sup>. (1990a): *Os mouros no imaxinario popular galego*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.
- LLINARES GARCÍA, M<sup>a</sup>. (1990b): *Mouros, ánimas, demonios*. Akal. Madrid.
- LLINARES GARCÍA, M<sup>a</sup>. y VÁZQUEZ VARELA, J.M. (1990): "Señalización simbólica del territorio: la acción de los seres imaginarios", en *Actas del Simposio Internacional de Antropoloxía. Indentidade e Territorio*. Consello de Cultura Galega. Santiago de Compostela. pp. 97-117.
- LLOPE, I. y NEL RIESGO, X. (1998): "Xuegos y deportes tradicionales", en *Asturies. Memoria Celta*. Fundación Belenos. Oviedo. pp. 62-63.
- LOBATO CEPEDA, B.E., DíEZ TICIO, M.J. y FERNÁNDEZ SERRANO, C. (1984): "La casa de piedra en la cuenca del río Alberche", en *Narria*, 33. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 2-4.
- LOMBARD-JOURDAN, A. (2005): *Aux origines de carnaval. Un dieu gaulois ancêtre des rois de France*. Odile Jacob. París.
- LOMBARDÍA YENES, L. (2006): *Radiografía d'un panfletu. Sobre'l llibru «Astures y Asturianos». Historiografía de la Edad del Hierro en Asturias, de Carlos Marín Suárez*. Fundación Belenos. Oviedo.
- LONGUEIRA, M.I. (dir.) (2000): *O hórreo e a cultura do pan. Xornadas Internacionais de Cultura Tradicional*. Asociación Canle de Lira. Carnota.
- LONSDALE, S.H. (1993): *Dance and Ritual Play in Greek Religion*. Johns Hopkins University Press. Baltimore.
- LÓPEZ, J.A. (1990): *Curso de Historia del Derecho. Fuentes e instituciones político-administrativas*. Graf. Solana. Madrid.
- LÓPEZ, J.A., BLANCO, A., LÓPEZ, L., RUIZ, M.B., DORADO, M., PÉREZ, S. VALDEOLMILLOS, A. y BURJACHS, F. (2009): "Landscape and climatic changes during the end of the LatePrehistory in the Amblés Valley (Ávila, central Spain), from 1200 to 400 cal BC", en D. Galop et alii (eds.): *Rhythms and causalities of the anthropisation dynamics in Europe between 8500 and 2500calBP: Sociocultural and/or climatic assumptions*. Quaternary International, 200(1-2). Elsevier Science. Oxford. pp. 90-101.
- LÓPEZ BERMÚDEZ, F. (1978): "El sector pantanoso al W de Albacete y su desecación", en *Al-Basit*, 5. Instituto de Estudios Albacetenses. Albacete. pp. 69-90.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. (1933): "Prehistoria de Melide", en VV.AA.: *Terra de Melide*. Seminario de Estudos Galegos. Santiago de Compostela. pp. 31-184.
- LÓPEZ CUEVILLAS, f. [1953](1989): *La civilización céltica en Galicia*. Istmo. Madrid.
- LÓPEZ CUEVILLAS, F. y BOUZABREY, F. (1927): "Prehistoria e folklore da Barbanza", en *Nós*, 46. Publicazóns Galegas e



- Imprenta. Orense. pp. 9-17.
- LÓPEZ DE LOS MOZOS, J.R. (1981a): "Algunas notas sobre la "Cruz de Ferro" de Foncebadón (León)", en *Revista de Folklore*, 9. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 31-34.
- LÓPEZ DE LOS MOZOS, J.R. (1981b): "Descripción de una fiesta serrana: La Machada de El Bocigano. Posibles paralelismos", en *Wad-Al-Hayara*, 8. Institución 'Marqués de Santillana'. Guadalajara. pp. 495-504.
- LÓPEZ DE LOS MOZOS, J.R. (1989): "La fiesta de Santa Brígida en el Pozo de Guadalajara", en *Cuadernos de Etnología de Guadalajara*, 10. Institución de Cultura 'Marqués de Santillana'. Guadalajara. pp. 57-60.
- LOPEZ DE LOS MOZOS, J.R. (1993): "Sobre la despoblación de Obetago (Soria)", en *Revista de Folklore*, 154. Caja España. Valladolid. pp. 142-143.
- LÓPEZ DE LOS MOZOS, J.R. (1996): Comentario a "Botargas y enmascarados alcarreños", en S. García Sanz: *Sinforiano García Sanz. Su obra: notas de Etnología y Folklore*. Ed. comentada. Casa de Guadalajara en Madrid. Madrid. pp. 134-138.
- LÓPEZ DE LOS MOZOS, J.R. (2004): "Notas descriptivas sobre la "Sampedrada" o "Sampedrá" de Budia (Guadalajara)", en *Revista de Folklore*, 282. Caja España. Valladolid. pp. 213-216.
- LOPEZ DE LOS MOZOS, J.R. y CASA MARTINEZ, C. DE LA (1998): "Datos acerca de la 'Danza' de Los Llamosos (Soria) y su comparación con algunos otros aspectos semejantes de la provincia de Guadalajara", en *Revista de Folklore*, 208. Caja España. Valladolid. pp. 141-144.
- LÓPEZ GARCÍA, J. (2002): *Ideologías y ritos populares de nacimiento, noviazgo, matrimonio y muerte en Ciudad Real*. Diputación de Ciudad Real. Ciudad Real.
- LÓPEZ GARCÍA, P. (1986): "Estudio palinológico del Holoceno español a través del análisis de yacimientos arqueológicos", en *Trabajos de Prehistoria*, 43. CSIC. Madrid. pp. 143-158.
- LÓPEZ JIMÉNEZ, O. (2011): "Estructura social y formas de ocupación del territorio en el occidente de la Meseta Norte en el I Milenio a.C.", en G. Ruiz Zapatero y J. Álvarez-Sanchis (eds.): *Castros y verracos. Las gentes de la Edad del Hierro en el occidente de Iberia*. Diputación de Ávila. Ávila. pp. 243-268.
- LÓPEZ LOUREIRO, R. (1999): *As caliveras de melón (Unha aproximación interpretativa a un costume senlleiro)*. Fundación Municipal Villabril. Cedeira.
- LÓPEZ LOUREIRO, R. (2003): *Samain: a festa das caliveras*. Ir Indo. Vigo.
- LÓPEZ LOUREIRO, R. (2007): "Las Calaveras de Ánimas en la Península Ibérica", en R. Sainero (coord.): *Pasado y Presente de los Estudios Celtas*. Fundación Ortegalia-Instituto de Estudios Celtas. La Coruña. pp. 449-476.
- LÓPEZ MONDÉJAR, P. (1999): *150 años de Fotografía en España*. Lunwerg eds. Barcelona.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1987): "Las cabezas cortadas en la Península Ibérica", en *Gestión*, 5. Universidad Complutense. Madrid. pp. 245-252.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1989): *Esculturas zoomorfas celtas de la Península Ibérica*. CSIC. Madrid.
- LÓPEZ MORÁN, E. (1985): *Derecho consuetudinario leonés*. Diputación Provincial. León.
- LÓPEZ PITA, P. (2004): "Vino en el Islam: rechazo y alabanza", en *Espacio, Tiempo y Forma*, 17. Serie III, Historia Medieval. UNED. Madrid. pp. 361-374.
- LÓPEZ QUIROGA, J. (2010): *Arqueología del mundo funerario en la Península Ibérica (siglos V-X)*. La Ergástula. Madrid.
- LÓPEZ QUIROGA, J., BENITO DÍEZ, L. y CATALÁN RAMOS, R. (2007): "'Monasteria et territoria' en la "Galicia" interior en torno al año mil: el monasterio de San Salvador de Celanova", en J. López Quiroga, A.M. Martínez y J. Morín (eds.): *Monasteria et territoria. Elites, edificación y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*. Actas del III Encuentro Internacional e Interdisciplinar sobre la Alta Edad Media en la Península Ibérica. International Series. Oxford. pp. 409-428.
- LÓPEZ SÁEZ, J.A., LÓPEZ MERINO, L. y PÉREZ DÍAZ, S. (2008): "Los vettones y sus paisajes: paleoambiente y paleoeconomía de los castros de Avila", en *Zona arqueológica*, 12. Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid. Alcalá de Henares. pp. 140-153.
- LÓPEZ SALVÁ, M. (1976): "El sueño incubatorio en el Cristianismo Oriental", en *Cuadernos de Filología Clásica*, 10. Universidad Complutense. Madrid. pp. 147-188.
- LÓPEZ-TORRES RUIZ, B. (1992): *Historia de la villa de Lezuza*. Ayuntamiento de Lezuza. Lezuza.
- LORENZO FERNÁNDEZ, J. (1941): "Notas etnográficas de la parroquia de Borneiro", en *Boletín de la Comisión de Monumentos de Orense*, XIII (I). Comisión Provincial de Monumentos Históricos y Artísticos de Orense. Orense. pp. 183-203.
- LORENZO VÉLEZ, A. (1981a): "Simbología del número en el folclore y en la canción tradicional", en *Revista de Folklore*, 3. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 26-27.
- LORENZO VÉLEZ, A. (1981b): "Algunos juegos infantiles en su aspecto mágico", en *Revista de Folklore*, 7. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 11-15.
- LORENZO VÉLEZ, A. (1981c): "Los evangelios apócrifos en el romancero y en el Cancionero tradicional", en *Revista de Folklore*, 8. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 27-33.
- LORENZO VÉLEZ, A. (1981d): "Religiosidad popular y superstición", en *Revista de Folklore*, 12. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 32-36.
- LORRIO ALVARADO, A. (1990): "La Mercadera (Soria): Organización social y distribución de la riqueza en una necrópolis celtibérica", en *Necrópolis Celtibéricas. II Simposio sobre los Celtiberos*. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. pp. 39-50.
- LORRIO ALVARADO, A.J. (1993): "El armamento de los celtas hispanos", en M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.): *Los Celtas: Hispania y Europa*. Universidad Complutense. Madrid. pp. 285-326.
- LORRIO ALVARADO, A.J. [1995](2002): *Los Celtiberos: etnia y cultura*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense. Madrid.
- LORRIO ALVARADO, A.J. (1997): *Los Celtiberos*. Universidad Complutense y Universidad de Alicante. Madrid.
- LORRIO ALVARADO, A.J. (1999): "Íberos y celtiberos en el noreste de la Meseta Sur: evolución cultural y delimitación del territorio meridional de la Celtiberia", en M.A. Valero (coord.): *I Jornadas de Arqueología Ibérica en Castilla-La Mancha*. Iniesta, 1997. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo. pp. 103-127.
- LORRIO ALVARADO, A.J. (2008): "Puntas de lanzas", en M. Almagro-Gorbea: *La Necrópolis de Medellín. II: Estudio de los hallazgos*. Real Academia de la Historia. Madrid. pp. 563-565.
- LORRIO ALVARADO, A.J. (2010): "Los signa equitum celtibéricos: origen y evolución", en *Palaeohispanica*, 10. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. pp. 427-446.
- LORRIO ALVARADO, A.J. (2011): "Los celtas en el occidente

- de Iberia”, en G. Ruiz Zapatero y J. Álvarez-Sanchís (eds.): *Castros y verracos. Las gentes de la Edad del Hierro en el occidente de Iberia*. Diputación de Ávila. Ávila. pp. 45-100.
- LORRIO ALVARADO, A.J. y SÁNCHEZ DE PRADO, M.D. (2002): “La necrópolis romana de Haza del Arca y el santuario del deus Aironis en la Fuente redonda (Uclés, Cuenca)”, en *Iberia*, 5. Universidad de la Rioja. Logroño. pp. 161-193.
- LORRIO, A.J., MIGUEL, M<sup>a</sup> P. DE, MONEO, T. y SÁNCHEZ DE PRADO, M.D. (2010): “Enterramientos infantiles en el oppidum de el Molón (Camporrobles, Valencia)”, en *Cuadernos de Arqueología*, 18\*\*. Universidad de Navarra. Pamplona. pp. 201-262.
- LORRIO, A.J., MONEO, T., MOYA, F., PERNAS, S. y SÁNCHEZ DE PRADO, M.D. (2006): “La Cueva Santa de El Cabriel (Mira, Cuenca): Lugar de culto antiguo y ermita cristiana”, en *Complutum*, 17. Universidad Complutense. Madrid. pp. 45-80.
- LOTH, J. (1903): “Les Douze Jours supplémentaires (gourdeziou) des Bretons et les douze jours des Germains et de Indous”, en *Revue Celtique*, 24. Libr. A. Franck. Paris. pp. 310-312.
- LOTH, J. (1904): “L’année celtique d’après les textes irlandais, gallois, bretons et le calendrier de Coligny”, en *Revue Celtique*, XXV. Librairie ancienne Honoré Champion. Paris. pp. 113-162.
- LOTH, J. (1915): “L’omphalos chez les Celtes”, en *Revue des Etudes Anciennes*, 17. Universidad de Burdeos. Burdeos. pp. 193-206.
- LOZANO CABEZUELO, J.M. (coord.) (2007): *Torre de Juan Abad en la memoria. Los legados de la Tierra*. Ayuntamiento de Torre de Juan Abad-Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Madrid.
- LOZANO RUBIO, S. (2011): “Interseccionalidad ¿una nueva herramienta teórica para la arqueología?”, en OrJIA (coords.): *Actas de las II Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica*. Madrid. pp. 789-794.
- LUCY, S. (2005): “The Archaeology of Age”, en M. Díaz-Andreu *et alii*: *The archaeology of identity: approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*. Routledge. Londres-Nueva York. pp. 43-66.
- LUKMAN, N. (1940): “Der historische Wolfdietrich (Theoderich der Große)”, en *Classica et Mediaevalia*, 3. Museum Tusculanum Press. Copenhagen. pp. 253-284.
- LUKMAN, N. (1940): “Der historische Wolfdietrich”, en *Classica et Mediaevalia*, 4. Museum Tusculanum Press. Copenhagen. pp. 1-61.
- LUQUE RODRÍGUEZ, R. (1992): “La romería de San Andrés de Teixido”, en *Narria*, 59-60. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 51-56.
- LYNN, C.J. (1991): “Le sanctuaire de Navan Fort”, en S. Moscati (coord.): *Les Celtes*. Bompiani. Milán. pp. 610-611.
- LYSAGTH, P. (2003): “Hospitality at Wakes and Funerals in Ireland from the Seventeenth to the Nineteenth Century: Some Evidences from the Written Record”, en *Folklore*, 114. The Folklore Society. Londres. pp. 403-426.
- MAC CANA, P. (1970): *Celtic Mythology*. Hamlyn. Feltham.
- MAC CANA, P. (1991): “Le cycle épique irlandais”, en S. Moscati (coord.): *Les Celtes*. Bompiani. Milán. pp. 648-656.
- MAC EOIN, G. (1986): “The Celticity of Celtic Ireland”, en K.H. Schmidt y R. Ködderitzsch (eds.): *Geschichte und Kultur der Kelten*. Winter. Heidelberg. pp. 161-174.
- MAC EOIN, G. (1991): “Les Celtes contemporains”, en S. Moscati (coord.): *Les Celtes*. Bompiani. Milán. pp. 671-676.
- MACDOWELL, D.M. (1986): *Spartan law*. Scottish Academic Press. Edimburgo.
- MACHADO Y ÁLVAREZ, A. (1883): Post-Scriptum a la obra *Cantos populares españoles* (de F.R. Marín). Francisco Álvarez y C<sup>a</sup> Eds. Sevilla.
- MACKENZIE, D.A. [1926](1996): *Migration of Symbols*. Routledge. Londres.
- MacKILLOP, J. (1998): *A Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford University Press. Oxford.
- MAC MATHÚNA, S. (1994): “Contributions to a study of the voyages os St Brendan and St Malo”, en C. Laurent y H. Davis (eds.): *Irlande et Bretagne. Vingt siècles d’histoire*. Terre de Brume. Rennes. pp. 41-55.
- MacNEILL, M. [1962](1982): *The Festival of Lugnasa. A Study of the survival of the Celtic Festival of the Beginning of Harvest*. Comhair de Bhéaloideas Éireann, University College. Dublin.
- MADRAZO MADRAZO, S. (1984): *El sistema de transportes en España, 1750-1850*. Vol. I. Colegio de Ingenieros de Caminos, Canales y Puertos-Eds. Turner. Madrid.
- MADRIGAL BELINCHÓN, A. y MUÑOZ LÓPEZ-ASTILLEROS, K. (2007): “Entre Celtas e Iberos: La Carpetania”, en A.F. Dávila (ed.): *Estudios sobre la Edad del Hierro en la Carpetania. Registro Arqueológico, secuencia y territorios*. Vol. I. Zona Arqueológica, 10. Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid. Alcalá de Henares. pp. 256-273.
- MAESTRO ZALDÍVAR, E.M. (2010): “Las armas en la cerámica ibérica aragonesa”, en *Gladius*, XXX. CSIC. Madrid. pp. 213-240.
- MAIER, B. (1998): *Dictionary of Celtic Religion and Culture*. Boydell & Brewer. Woodbridge.
- MALDONADO, L. (2003): “La religiosidad popular”, en L.C. Álvarez, M.J. Buxó y S. Rodríguez (eds.): *La religiosidad popular. Vol. I: Antropología e historia*. Anthropos. Rubí. pp. 30-43.
- MALINOWSKI, B. (1981): *Una teoría científica de la cultura*. Edhasa. Barcelona.
- MALLORY, J.P., BROWN, D.M. y BAILLIE, M.G.L. (1999): “Dating Navan Fort”, en *Antiquity*, 73 (280). Heffers Printers Ltd. Cambridge. pp. 427-431.
- MALRAIN, F., MATTERNE, V. y MÉNEL, P. (2002): *Les paysans gaulois (III<sup>e</sup> siècle-52 av. J.-C.)*. Éditions Errance-Inrap. París.
- MANGAS MANJARRÉS, J. (1984): “Auguraciones y augures en la Hispania Romana”, en *Actas de las II Jornadas sobre Metodología y Didáctica de la Historia*. Universidad de Extremadura. Cáceres. pp. 87-102.
- MANGAS MANJARRÉS, J. (1996): *Aldea y ciudad en la Antigüedad Hispana*. Arco Libros. Madrid.
- MANGAS MANJARRÉS, J. (2001): *Leyes coloniales y municipales de la Hispania Romana*. Arco Libros. Madrid.
- MANGAS MANJARRÉS, J. y HERNANDO SOBRINO, M.R. (1991): “La sal y las relaciones intercomunitarias en la Península Ibérica durante la Antigüedad”, en *Memorias de Historia Antigua*, 11-12. Universidad de Oviedo. Oviedo. pp. 219-232.
- MANGAS MANJARRÉS, J. y MYRO, M.M. (eds.) (2003): *Medio físico y recursos naturales de la Península Ibérica en la Antigüedad*. Universidad Complutense. Madrid.
- MANGAS MANJARES, J. y VIDAL, J. (1987): “Nuevas inscripciones romanas de la provincia de León”, en *Memorias de Historia Antigua*, 8. Universidad de Oviedo. Oviedo. pp. 191-200.
- MANTECÓN NAVASAL, J.I. (1924): *La comunidad de Santa María de Albarracín. Contribución al estudio de la Historia del régimen municipal español*. Tesis Doctoral inédita.

- Zaragoza.
- MAÑANES PÉREZ, T. (1988): *Arqueología de la cuenca leonesa del río Sil: (Laceana, Bierzo, Cabrera)*. Universidad de Valladolid. Valladolid.
- MAÑANES PÉREZ, T. y ALONSO PONGA, J.L. (1981): "Leyendas de moros y tesoros en el Bierzo", en *Revista de Folklore*, 8. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 9-13.
- MARAVÉ EYZAGUIRRE, F. (1992): "El termalismo y el culto a las aguas en la prensa médica española", en *Espacio, Tiempo y Forma*, 5. Serie II: Historia Antigua. UNED. Madrid. pp. 195-210.
- MARCO SIMÓN, F. (1986a): "Topografía cualitativa en la magia romana: izquierda y derecha como elementos de determinación simbólica", en AA.VV.: *Economía rural en el norte peninsular. Religión romana*. Memorias de Historia Antigua, 7. Universidad de Oviedo. Oviedo. pp. 81-90.
- MARCO SIMÓN, F. (1986b): "El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar", en *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*. Universidad de Zaragoza. Zaragoza. pp. 731-759.
- MARCO SIMÓN, F. (1987): "La religión de los celtiberos", en *I Symposium sobre Los Celtiberos*. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. pp. 55-75.
- MARCO SIMÓN, F. (1993a): "La religiosidad de la Céltica hispana", en M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.): *Los Celtas: Hispania y Europa*. Universidad Complutense. Madrid. pp. 477-512.
- MARCO SIMÓN, F. (1993b): "Reflexiones sobre el hecho religioso en el contexto social de la Celtiberia", en M<sup>c</sup>. González Rodríguez y J. Santos Yanguas (eds.): *Las estructuras sociales indígenas del norte de la Península Ibérica*. Universidad del País Vasco. Vitoria. pp. 35-50.
- MARCO SIMÓN, F. (1994a): "La religión indígena en la Hispania indoeuropea", en J.M. Blázquez et alii: *Historia de las Religiones de la Europa Antigua*. Cátedra. Madrid. pp. 313-400.
- MARCO SIMÓN, F. (1994b): "Heroización y tránsito acuático: sobre las diademas de Moñes (Piloña, Asturias)", en J. Mangas y J. Alvar (eds.): *Homenaje a J.M<sup>c</sup>. Blázquez*. Vol. II. Eds. Clásicas. Madrid. pp. 319-348.
- MARCO SIMÓN, F. (1996a): "Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales", en S. Reborde y P. López Barja (eds.): *A cidade e o mundo: Romanización e cambio social*. Universidad de Vigo. Ginzó de Limia. pp. 83-100.
- MARCO SIMÓN, F. (1996b): "Integración, interpretatio y resistencia religiosa en el occidente del Imperio", en J.M. Blázquez y J. Alvar (eds.): *La romanización de Occidente*. Actas. Madrid. pp. 217-238.
- MARCO SIMÓN, F. (1999): "Deis Equevnu(bo)", en F. Beltrán y F. Villar (coords.): *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas*. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 481-490.
- MARCO SIMÓN, F. (2002a): "Vota Omnia finibus. La tésera de Herrera de Pisuerga y la ritualización de los pactos en la Hispania indoeuropea", en *Palaeohispanica*, 2. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. pp. 169-188.
- MARCO SIMÓN, F. (2002b): "Magia literaria y prácticas mágicas en el mundo romano-céltico", en G. Cruz y A. Pérez (coords.): *Daimon Páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*. Ediciones Clásicas. Madrid. pp. 189-220.
- MARCO SIMÓN, F. (2005): "Religión Celta y Celtibérica", en A. Jimeno (ed.): *Celtiberos. Tras la huella de Numancia*. Diputación de Soria. Soria. pp. 213-222.
- MARCO SIMÓN, F. (2006): "Intimidación y terror en la época de las guerras celtibéricas", en G. Urso (ed.): *Terror et Pavor. Violencia, intimidazione, clandestinità nel mondo antico*. Atti del convegno internazionale (Civiale del Friuli, 2005). Edizioni ETS. Pisa. pp. 197-213.
- MARCO SIMÓN, F. (2010a): "Un ritual de iniciación en el solsticio de verano en Cabolafuente (Zaragoza)", en F. Burillo (ed.): *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos*. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos. Daroca. pp. 563-571.
- MARCO SIMÓN, F. (2010b): "Ante dies novem: sobre un cómputo temporal mencionado en algunos textos mágico-religiosos", en *Palaeohispanica*, 10. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. pp. 579-590.
- MARCO, F., REDONDO, G. y MONTANER, A. (1999): *El Señor San Jorge: patrón de Aragón*. Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón. Zaragoza.
- MARCOS ALONSO, C. (2007): "Juego de Ponderales Bizantinos", en AA.VV.: *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo. p. 504.
- MARGARY, I.D. (1973): *Roman Roads in Britain*. 3ª Ed. John Bake. Londres.
- MARIANA, J. DE [ss. XVI-XVII](1964): *Historia de España*. Ed. M. Ballesteros. Ebro. Zaragoza.
- MARIAS CADENAS, S. (2006): "La Sección Femenina en el medio rural: auxilio material, formación de la mujer y control social (1937-1977)", en Centro de Investigaciones Históricas de la Democracia Española: *Seminarios*. En [www.cihde.org/pdf/La\\_seccion\\_femenina\\_en\\_el\\_medio\\_rural.pdf](http://www.cihde.org/pdf/La_seccion_femenina_en_el_medio_rural.pdf) (acceso 30-X-2007).
- MARÍN, M. y AGUADÉ, J. (2002): "Espíritus benéficos y maléficos en el Islam: los Yinn", en F. del Pino Díaz: *Religión y sociedad entre España y América*. CSIC. Madrid. pp. 33-42.
- MARÍN BARRIGUETE, F. (1996): "La defensa de la cañadas en el reinado de los Reyes Católicos", en *En la España Medieval*, 19. Universidad Complutense. Madrid. pp. 239-273.
- MARÍN SUÁREZ, C. (2005): "El celtismo asturiano. Una perspectiva arqueológica", en *Gallaecia*, 24. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela. pp. 309-333.
- MARION, M.-O. (1996): "El espacio de los dioses y el universo de los hombres (en la cosmovisión maya lacandón)", en I. Geist (comp.): *Procesos de escenificación y contextos rituales*. Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés eds. México D.F. pp. 271-285.
- MARIÑO FERRO, J.R. (1988): *La medicina mágica: (Hipócrates)*. Ed. Xerais de Galicia. Vigo.
- MARKALE, J. (1969): *Les celtes et la civilisation celtique, mythe et histoire*. Payot. París.
- MARKALE, J. (1992): *La femme celte. Mithe et sociologie*. Payot. París.
- MARTÍ I PÉREZ, J. (1996): *El folklorismo: uso y abuso de la tradición*. Ronsel. Barcelona.
- MARTIN, M. [1703](1999): "A description of the Western Isles of Scotland circa 1695", en M. Martin y D. Monro: *A description of the Western Isles of Scotland circa 1695; A Late Voyage to St Kilda; A Description of The Occidental i.e. Western Islands of Scotland*. Ed. de C.W.J. Withers. Birlinn. Edimburgo. pp. 13-231.
- MARTÍN BAÑÓN, A. (2007): "Espacios domésticos y de almacenaje en la confluencia de los ríos Jarama y Manzanares", en A.F. Dávila (ed.): *Estudios sobre la Edad del Hierro en la*



- Carpetania. Registro Arqueológico, secuencia y territorios*. Vol. II. Zona Arqueológica, 10. Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid. Alcalá de Henares. pp. 26-41.
- MARTÍN BRAVO, A.M. (1994): "Los castros del occidente de la provincia de Cáceres", en M. Almagro-Gorbea y A.M. Martín (eds.): *Castros y oppida en Extremadura*. Complutum Extra, 4. Universidad Complutense. Madrid. pp. 243-286.
- MARTÍN BRAVO, A.M. (1999): *Los orígenes de Lusitania. El I milenio a.C. en la Alta Extremadura*. Real Academia de la Historia. Madrid.
- MARTÍN CRIADO, A. (1999a): "Antiguas creencias populares (Parte I)", en *Revista de Folklore*, 217. Caja España. Valladolid. pp. 3-11.
- MARTÍN CRIADO, A. (1999b): "Antiguas creencias populares (Parte II)", en *Revista de Folklore*, 217. Caja España. Valladolid. pp. 12-22.
- MARTÍN GARCÍA, J.A. (1998): "Los mitos griegos de la creación. La Cosmogonía", en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 8. Universidad Complutense. Madrid. pp. 109-131.
- MARTÍN MARTÍN, J.L. (1994): "La frontera hispano-portuguesa en la guerra, en la paz y en el comercio", en A.M. Carabias (ed.): *Las relaciones entre Portugal y Castilla en la época de los descubrimientos y la expansión colonial*. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 29-52.
- MARTÍN TARDÍO, J.J. (1998): *Marchamalo (Guadalajara)*. Ed. de autor. Toledo.
- MARTÍN VALLS, R. y ESPARZA ARROYO, A. (1992): "Génesis y evolución de la Cultura Celtibérica", en M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.): *Paleoetnología de la Península Ibérica*. Complutum, 2-3. Universidad Complutense. Madrid. pp. 259-280.
- MARTÍN VIANA, J.L. (1988): "Antiguo Partido de Portillo (s. XVIII)", en *Revista de Folklore*, 80. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 7-14.
- MARTÍN VIDE, J. y OLCINA CANTOS, J. (1996): *Tiempos y climas mundiales. Climatología a través de mapas de tiempo e imágenes de satélite*. Ed. Oikos-Tau. Barcelona.
- MARTÍN VISO, I. (2000): *Poblamiento y estructuras sociales en el norte de la Península Ibérica (siglos VI-XIII)*. Universidad de Salamanca. Salamanca.
- MARTÍN VISO, I. (2002): "Espacio y poder en los territorios serranos de la región de Madrid (siglos X-XIII)", en *Arqueología y Territorio Medieval*, 9. Universidad de Jaén. Jaén. pp. 53-84.
- MARTÍNEZ, J.M. (1975): "Interpretación popular de los útiles pulimentados prehistóricos", en *Cuenca*, 8. Diputación de Cuenca. Cuenca. s.p.
- MARTÍNEZ ÁNGEL, L. (1997): "Sobre la navegación fluvial en León", en *Tierras de León*, 101. Diputación de León. León. pp. 191-199.
- MARTÍNEZ ÁNGEL, L. (1998): "Sobre la Patadica de la Mula, en Colle (Boñar, León)", en *Revista de Folklore*, 211. Caja España. Valladolid. pp. 32-33.
- MARTÍNEZ ÁNGEL, L. (1999): "Barcas fluviales: Algunos aspectos de la influencia cultural de una actividad en vías de extinción", en *Revista de Folklore*, 225. Caja España. Valladolid. pp. 91-93.
- MARTÍNEZ ÁNGEL, L. (2000): "Nueva aportación de datos sobre navegación fluvial en España y Portugal", en *Revista de Folklore*, 239. Caja España. Valladolid. pp. 173-175.
- MARTÍNEZ ÁNGEL, L. (2001): "Sobre referencias etnográficas en textos medievales", en *Revista de Folklore*, 241. Caja España. Valladolid. pp. 32-34.
- MARTÍNEZ ÁNGEL, L. (2009): "Reflexiones etnohistóricas sobre la Alta Edad Media sugeridas por la lectura de Juvenal y Tácito", en *Revista de Folklore*, 343. Caja España. Valladolid. pp. 33-36.
- MARTÍNEZ CABALLERO, S. y SANTOS YANGUAS, J. (2005): "Pervivencias indígenas en la Termes romana. Elementos para su evaluación", en F. Beltrán, C. Jordán y J. Velaza (eds.): *Palaeohispánica*, 5. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. pp. 685-706.
- MARTÍNEZ CASTRILLO, F. [1575](2001): *Coloquio breve y compendioso sobre la materia de la dentadura y maravillosa obra de la boca*. Valladolid. Rep. Facsimil. KRK Ediciones. Oviedo.
- MARTÍNEZ DE LA PEÑA, T. (1968): "Aspectos particulares de las danzas populares españolas", en J.M. Gómez Tabanera, (ed.): *El Folklore Español*. Instituto Español de Antropología Aplicada. Madrid. pp. 319-337.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G. (1983): *Las comunidades de villa y tierra de la Extremadura castellana. Estudio Histórico-Geográfico*. Editora Nacional. Madrid.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G. (1997): "El monasterio de San Millán y sus monasterios filiales: documentación Emilianense y diplomas apócrifos", en *Brocar*, 21. Universidad de La Rioja. Logroño. pp. 7-54.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G. (2005): *El condado de Castilla, 711-1038: la Historia frente a la leyenda*. Junta de Castilla y León. Valladolid.
- MARTÍNEZ-FALERO, J. (1986): "Consecuencias de una precaria y monótona alimentación", en AA.VV.: *Los médicos y la medicina en la Guerra Civil española*. Saned. Madrid. pp. 293-300.
- MARTÍNEZ GIJÓN, J. (1961): "La prueba judicial en el Derecho territorial de Navarra y Aragón durante la Baja Edad Media", en *Anuario de Historia del Derecho Español*, XXXI. Ministerio de Justicia. Madrid. pp. 17-54.
- MARTÍNEZ LASECA, J.M. (1985): "Que siga la danza ¡Que viva el Zarrón!", en *Revista de Folklore*, 50. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 39-43.
- MARTÍNEZ LASECA, J.M. (2005): "Viaje al confin de Sarnago", en *Sarnago*, 0. Asociación de Amigos de Sarnago. Sarnago. S.p. En <http://sarnago.iespana.es> (acceso 12-III-2008).
- MARTÍNEZ LILLO, S. y MURILLO FRAGUERO, J.I. (2003): "Últimas actuaciones arqueológicas en las murallas", en A. Barrios (coord.): *La muralla de Ávila*. Fundación Caja Madrid. Madrid. pp. 269-291.
- MARTÍNEZ LLORENTE, F.J. (1990): *Régimen jurídico de la Extremadura Castellana Medieval: las Comunidades de Villa y Tierra (siglos X-XIV)*. Universidad de Valladolid. Valladolid.
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M. (1983): "Historia y toponimia de Olivenza", en *Revista de Extremadura*, XXXIX (1). Centro de Estudios Extremeños. Badajoz. pp. 81-96.
- MARTÍNEZ MAZA, C. (2000): "Seres intermedios y religiosidad popular en el mundo romano", en G. Cruz Andreotti y A. Pérez (coords.): *Seres intermedios: ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo*. Eds. Clásicas. Madrid. pp. 119-150.
- MARTÍNEZ MAZA, C. (2006): "Los primeros calendarios cristianos", en J. Martínez-Pinna (coord.): *Initia rerum: sobre el concepto del origen en el mundo antiguo*. Universidad de Málaga. Málaga. pp. 209-228.
- MARTÍNEZ MURGUÍA, M.A. [1888](1982): Galicia. Xerais. Vigo.

- MARTÍNEZ-RISCO Y AGÜERO, V. (1943-1944): "El fin del mundo en la tradición popular gallega", en *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos*, 14. Comisión Provincial de Monumentos. Orense. pp. 137-144.
- MARTÍNEZ-RISCO Y AGÜERO, V. (1945): "Creencias populares gallegas: el 'Lobishome'", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, I (3-4). CSIC. Madrid. pp. 514-533.
- MARTÍNEZ-RISCO Y AGÜERO, V. (1946): "La procesión de las ánimas y las premoniciones de muerte", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, II (3). CSIC. Madrid. pp. 380-429.
- MARTÍNEZ-RISCO Y AGÜERO, V. (1948): "Contribución al estudio del lobo en la tradición popular gallega", en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, IX. Instituto de Estudios Gallegos 'Padre Sarmiento'. Santiago de Compostela. pp. 92-116.
- MARTÍNEZ-RISCO Y AGÜERO, V. (1979): "Etnografía: cultural espiritual", en O. Pedrayo (dir.): *Historia de Galicia*. Vol. 1. Akal. Madrid.
- MARTÍNEZ VÁZQUEZ, R. (1984): "Una cosmogonía acuática en una fábula de Esopo", en *Habis*, 15. Universidad de Sevilla. Sevilla. pp. 35-40.
- MARTÍNEZ VELASCO, A. (2003): "Sobre el santuario de Nuestra Señora de Angosta (Alava) y la suplantación del culto a la diosa Nabia", en *Kobie. Antropología cultural*, 10. Diputación de Vizcaya. Bilbao. pp. 105-108.
- MARTÍNEZ VELASCO, A. y BOLADO DEL CASTILLO, R. (2005): "Revisión de las hachas de Liébana y Lunada (Cantabria)", en *Sautuola*, XI. Instituto de Prehistoria y Arqueología Sautuola. Sñatander. pp. 81-85.
- MARTINHO BAPTISTA, A. (1983-1984): "Arte Rupestre do Norte de Portugal: Uma Perspectiva", en *Portvgalia*, IV-V. Instituto de arqueología. Oporto. pp. 71-86.
- MARTINO PÉREZ, D. (1995): *Historia de Gavilanes. Costumbres y folklore*. Ayuntamiento de Gavilanes-Institución 'Gran Duque de Alba'. Ávila.
- MARTINO PÉREZ, D. (2008): "14. Deslinde y amojonamiento del lugar de Gavilanes", en *Id.: Historia*. Ayuntamiento de Gavilanes. Gavilanes: [www.pueblos.net/gavilanes.com/historia/cap14.htm](http://www.pueblos.net/gavilanes.com/historia/cap14.htm) (acceso 17-VI-2011).
- MARTINÓN TORRES, M. (2000): "Análisis del "megalitismo céltico" en la Galicia del siglo XIX", en *Gallaecia*, 19. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela. pp. 287-309.
- MARTINÓN TORRES, M. (2001): "Los megalitos de término. Crónica del valor territorial de los monumentos megalíticos a partir de las fuentes escritas", en *Trabajos de Prehistoria*, 58(1). CSIC. Madrid. pp. 95-108.
- MARTINS SARMENTO, F. [1895](1933): "'Cidade Velha' de Monte-Córdova", en *Dispersos: colectânea de artigos publicados, desde 1876 a 1899, sobre arqueologia, etnologia, mitologia, epigrafia e arte pré-histórica*. Universidade de Coimbra. Coimbra. pp. 423-427.
- MARTINS SARMENTO, F. (1998): *Antiqua. Tradições e Contos Populares*. Ed. de A. Amaro. Sociedade Martins Sarmiento. Guimarães.
- MAS BELÉN, B. (1999): "Arte parietal y religiosidad populares en dos torres-campanario alicantinas de época moderna. Razones para su conservación y divulgación", en M. Raga y Rubio (coord.): *XXV Congreso Nacional de Arqueología*. Diputación de Valencia. Valencia. pp. 26-32.
- MASLOW, A.H. (1943): "A Theory of Human Motivation", en *Psychological Review*, 50. American Psychological Association. Washington. pp. 370-396.
- MASSIP FONOLLOSA, J. (1992): "La iconografía de la fiesta popular", en *Narria*, 57-58. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 40-43.
- MATA PARREÑO, C. y SORIA COMBADIERA, L. (2012): "¿Que viene el lobo! De lo real a lo imaginario: aproximación a la fauna ibérica de la Edad del Hierro", en M.R. García Huerta y F. Ruiz Gómez (dirs.): *Animales simbólicos en la Historia. Desde la Protohistoria hasta el final de la Edad Media*. Síntesis. Madrid. pp. 47-77.
- MATEOS PARAMIO, A. (coord.) (2010): *Memoria de los moriscos: escritos y relatos de una diáspora cultural*. Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. Madrid.
- MATEY RIVERA, M. (2005): "La fiesta", en *Lazos*, 7. Centro de Interpretación del Folklore y la Cultura Popular. San Pedro de Gaiños. p. 2.
- MATÍAS RODRÍGUEZ, R. (2006): "La minería aurífera romana del Noroeste de Hispania: ingeniería minera y gestión de las explotaciones auríferas romanas de la Sierra del Teleno (León, España)", en I. Moreno (dir.): *Nuevos elementos de ingeniería romana*. Junta de Castilla y León. Valladolid. pp. 213-263.
- MATTINGLY, D. (2006): *An Imperial Possession: 54 BC - AD 409: Britain in the Roman Empire*. Allen Lane. Londres.
- MAUSS, M. [1923-1924](1971): "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Id., Sociología y Antropología*. Tecnos. Madrid. pp. 153-263.
- MAYÁN FERNÁNDEZ, F. (1944): "La gallina con los pitos de oro. A propósito del medallón de cobre encontrado en el Monte Pindo", en *Revista Finisterre*, 15. Capitanía General de Galicia. Ferrol. pp. 13-14.
- MAZO, C., UTRILLA, P. y SOPENA, M.C. (2008): "¿Cómputos lunares? en el Magdaleniense Medio de la Cueva de Abautz. Una reflexión sobre marcas en múltiplos de siete", en *Espacio, Tiempo y Forma*, 1. Serie I, Prehistoria y Arqueología. UNED. Madrid. pp. 135-154.
- McALL, C. (1980): "The Normal Paradigms of a Woman's Life in the Irish and Welsh Text", en D. Jenkins y M.E. Owen (eds.): *The Welsh law of Women*. University of Wales Press. Cardiff. pp. 7-22.
- McCLUSKEY, S.C. (1989): "The Mid-Quarter Days and th Historical Survaival of British Folk Asronomy", en *Archaeoastronomy*, 13. Churchill College. Cambridge. pp. 1-19.
- McCLUSKEY, S. (1998): *Astronomies and Cultures in Early Medieval Europe*. Cambridge University Press. Cambridge.
- McCONE, K. (1990): *Pagan past and Christian Present in Early Irish Literature*. An Sagart. Maynooth.
- McGREIL, S. (1995): "Celtic seafaring and transport", en M.J. Aldhouse-Green (ed.): *The Celtic World*. Routledge. Londres. pp. 254-281.
- McKENNA, P. (1938): *Paganism and Pagan Survival in Spain to the Fall of Visigothic Kingdom*. Catholic University of America Press edition. Washington.
- MEDEROS MARTÍN, A. (1996): "Representaciones de liras en las estelas decoradas del Bronce Final de la Península ibérica", en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 23. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp.114-123.
- MEDEROS MARTÍN, A. y ESCRIBANO COBO, G. (2002): *Los aborígenes y la Prehistoria de Canarias*. Centro de la Cultura Popular Canaria. Tenerife.
- MEGAW, J.V.S. (1991): "La musique et les Celtes", en S. Moscati (coord.): *Les Celtes*. Bompiani. Milán. pp. 643-648.

- MEIBOM, H. (1659): *De Incubatione in fanis deorum medicinae caussa olim facta*. Typis Henningi Mulleri. Helmstedt.
- MEIFFRET, L. (1991): "L'eremite et la montagne dans l'art médiéval. XIII<sup>e</sup> XVI siècle", en AA.VV.: *La montagne et ses images du peintre d'Akrésilas à Thomas Cole*. CTHS. París. pp. 107-151.
- MELLER, H. (ed.) (2004): *Der geschmiedete Himmel: die weite Welt im Herzen Europas vor 3600 Jahren*. Theiss. Stuttgart.
- MELETINSKI, E.M. (2001): *El mito: literatura y folclore*. Akal. Madrid.
- MENDES CORREA, A.A. (1933): "Martins Sarmiento e a conciencia nacional", en *Revista de Guimarães*, XLIII. Sociedade Martins Sarmiento. Guimarães. pp. 53-66.
- MÉNÉDEZ PLAZA, S. (2002): *Costumbres comunales de Aliste*. Semuret. Zamora.
- MENÉNDEZ FERNÁNDEZ, M. y GARCÍA SÁNCHEZ, E. (1998): "Instrumentos musicales paleolíticos: la flauta magdaleniense de la Cueva de la Güelga (Asturias)", en *Espacio, Tiempo y Forma*, 11. Serie I, Prehistoria y Arqueología. UNED. Madrid. pp. 167-177.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. [1880-1882](1978): *Historia de los heterodoxos españoles*. La Editorial Católica. Madrid.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1934): *Historia y Epopeya*. JAE-CSIC. Madrid.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. [1942](1969): *Poesía juglaresca y juglares: aspectos de la historia literaria y cultural de España*. Espasa-Calpe. Madrid.
- MENÉNDEZ PIDAL, G. (1951): *Los caminos en la Historia de España*. Eds. Cultura Hispánica. Madrid.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1952): *Toponimia prerrománica hispana*. Gredos. Madrid.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1971): "Chanson de Roland", en *Id.* (dir.): *Gran Enciclopedia del Mundo*. Vol. VI. Durvan S.A. de Ediciones. Bilbao. pp. 202-214.
- MÉNIEL, P. (2006): "Porc et sanglier en Gaule septentrionale, entre archéozoologie et imaginaire collectif", en *Munibe*, 57 (1). Sociedad de Ciencias Aranzadi. San Sebastián. pp. 463-468.
- MERDRIGNAC, B. (2001): "L'Âge des Saints": millénarisme et migrations bretonne", en *Études Celtiques*, 34. CNRS. París. pp. 161-184.
- MERGELINA Y LUNA, C. (1944-45): "La citania de Santa Tecla: La Guardia (Pontevedra)", en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, XI. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 14-54.
- MESEGUER FOLCH, V. y ZARAGOZÁ CATALÁN, A. (eds.): *Arquitecturas de piedra en seco. Actas del VII Congreso Internacional de Arquitecturas de Piedra en Seco*. Peñíscola, 2000. Centro de Estudios del Maestrazgo. Benicarló.
- MESLIN, M. (1970): *La Fête des kalendes de janvier dans l'empire romaine. Étude du rituel de Nouvel An*. Latomus, 115. Latomus. Bruselas.
- MEULDER, M. (2002): "Séquences trifonctionnelles indo-européennes dans l'Odyssée", en *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 28 (1). Université de Besançon-Centre de Recherches d'Histoire Ancienne. París. pp. 17-38.
- MEZQUIRIZ IRUJO, M.A. y UNZU URMENETA, M. (2001): "Presencia de un aquilegus en Leire: Posible sustrato romano", en *Trabajos de arqueología navarra*, 15. Institución Príncipe de Viana. Pamplona. pp. 157-166.
- MICHEL, J.H. [1979](1994): *Matériaux pour une lecture ethnographique de la Germanie de Tacite*. 2 vols. Université Libre. Bruselas.
- MIGUEL CALVO, C.F. DE (2007): "Agua y cultura: fuentes, cacerías, y otros aspectos de nuestra cultura hídrica", en *Lazos*, 14. Centro de Interpretación del Folklore y la Cultura Popular. San Pedro de Gaíllos. p. 3-5.
- MILIN, G. (1993): *Les Chiens de Dieu*. Centre de Recherche Bretonne et Celtique. Université de Bretagne Occidentale. Brest.
- MILLIKEN, W. y BRIDGEWATER, S. (2006): *Flora Celtica*. Birlinn Limited. Edimburgh.
- MINGOTE CALDERÓN, J.L. (1988): "La utilización de la paja de cereales en el mundo rural tradicional", en *Kalathos*, 7-8. Seminario de Arqueología y Etnología Turolense. Teruel. pp. 339-353.
- MINGOTE CALDERÓN, J.L. (1990): *Mayales y trillos en la provincia de León*. Diputación de León. León.
- MINGOTE CALDERÓN, J.L. (coord.) (2005): *Animalario: visiones humanas sobre mundos animales*. Ministerio de Cultura. Madrid.
- MIÑAMBRES, N., LOZANO, P. y SÁNCHEZ, M. (2001): *Picos de Europa*. El buho viajero. León.
- MIRALBÉS, R., TORRES, M.P. de y RODRÍGUEZ, R. (1979): *Mapa de límites de las parroquias de Galicia*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.
- MIRAVALLS, L. (2007): "Supersticiones y remedios supersticiosos en Castilla y León", en *Revista de Folklore*, 324. Caja España. Valladolid. pp. 203-210.
- MISIEGO TEJADA, J.C. et alii (2005): "Guaya (Berrocalejo de Aragona, Ávila): reconstrucción de la vida y economía de un poblado de los albores de la Edad del Hierro", en A. Blanco et alii (eds.): *Bronce Final y Edad del Hierro en la Península Ibérica*. Fundación 'Duques de Soria' y Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 197-218.
- MISSLER, P. (2006): "Las hondas raíces del Ciprianillo. 2ª parte: los grimorios", en *Culturas Populares*, 15. Universidad de Alcalá. Alcalá de Henares: [www.culturaspopulares.org/textos3/articulos/missler.pdf](http://www.culturaspopulares.org/textos3/articulos/missler.pdf) (acceso 1-III-2011).
- MITCHELL, T.J. (1988): *Violence and Piety in Spanish Folklore*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia.
- MITRE FERNÁNDEZ, E. (2003): *La Iglesia en la Edad Media: una introducción histórica*. Madrid.
- MOGK, E. (1953): *Mitología nórdica*. Ed. Labor. Barcelona.
- MOLÉNAT, J.-P. (1996): "Les diverses notions de 'Frontière' dans la region de Castilla-La Mancha au temps des Almoravides et des Almohades", en R. Izquierdo y F. Ruiz (coord.): *Alarcos, 1195: Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VII Centenario de la Batalla de Alarcos*. Universidad de Castilla-La Mancha. Ciudad Real. pp. 105-124.
- MOLINA CHAMIZO, P. (1994): *Iglesias parroquiales del Campo de Montiel (1243-1515)*. Diputación de Ciudad Real. Ciudad Real.
- MOLINA LUQUE, J.F. (2001): *Quintas y servicio militar: Aspectos sociológicos y antropológicos de la conscripción (Lleida, 1878-1960)*. Tesis Doctoral. Universidad de Lérida. Lérida: <http://hdl.handle.net/10803/8197> (acceso 24-IV-2012).
- MOLINOS, M., CHAPA, T., RUIZ, A., PEREIRA, J., RÍSQUEZ, C., MADRIGAL, A., ESTEBAN, A., MAYORAL, V., LLORENTE, M. (1998): *El santuario heroico de "El Pajarillo" (Huelma Jaén)*. Universidad de Jaén. Jaén.
- MOLINOS TEJADA, M.T. (2000): "Superstición, magia y mántica populares en los Bucólicos", en *Minerva*, 14. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 49-60.
- MOLTÓ, L. (1992): "Tipos de aguas minero-medicinales en yacimientos arqueológicos de la Península Ibérica", en *Espacio, Tiempo y Forma*, 5. Serie II, Historia Antigua. UNED. Madrid. pp. 211-228.



- MONER, M. (1988): "La palabra y el gesto: notas al margen de un cuento inédito recogido de la tradición oral en Santa Cruz de los Cañamos (Ciudad Real)", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XLIII. CSIC. Madrid. pp. 429-436.
- MONESMA MOLINER, E. (dir.) (1992): *Romería de Crucelós. Mayo de 1988*. DVD. Pyrene, P.V. Huesca.
- MONESMA MOLINER, E. (dir.) (1994): *El árbol y los ritos*. DVD. Pyrene, P.V. Huesca.
- MONESMA MOLINER, E. (dir.) (2000): *La Fiesta de las Abuelas en Adahuesca*. DVD. Pyrene, P.V. Huesca.
- MONESMA MOLINER, E. (dir.) (2001): *La España prodigiosa: nuestras fiestas*. 5 vols. DVD. Pyrene P.V. Huesca.
- MONESMA MOLINER, E. (dir.) (2002): *Huesos milenarios*. DVD. Pyrene P.V. Huesca.
- MONESMA MOLINER, E. (dir.) (2003a): *Creencias y religiosidad popular*. 2 vols. DVD. Pyrene, P.V. Huesca.
- MONESMA MOLINER, E. (dir.) (2003b): "Sobrarbe: un espacio acogedor", en *Id.: Raíces Vivas*. Vol. 4. DVD. Pyrene, P.V. Huesca.
- MONESMA MOLINER, E. (dir.) (2004): *Zarragones, madamas y diablos*. DVD. Pyrene, P.V. Huesca.
- MONESMA MOLINER, E. (dir.) (2006a): *La construcción tradicional*. 14 vols. DVD. Pyrene, P.V. Huesca.
- MONESMA MOLINER, E. (dir.) (2006b): *La fiesta de los pastores de Neila*. DVD. Pyrene, P.V. Huesca.
- MONESMA MOLINER, E. (dir.) (2007a): *La noche de ánimas*. DVD. Pyrene, P.V. Huesca.
- MONESMA MOLINER, E. (dir.) (2007b): *Romería de la Virgen de la Cueva*. DVD. Pyrene, P.V. Huesca.
- MONESMA MOLINER, E. (2008): "El vitor en Mayorga de Campo", en *Id. (dir.): Tradiciones en Castilla y León*. Vol. VIII, §4. DVD. Pyrene, P.V. Huesca.
- MONGE JUÁREZ, M. (1999): "La tradición y las fiestas en Euskadi. Una metáfora nacionalista (1893-1903)", en M. Oliver (coord.): *Identidad, mercado y poder. Jornadas de antropología de las fiestas*. Elche-Alicante, 1999. M&C Publicidad. Villena. pp. 259-265.
- MONSALVO ANTÓN, J.M. (1990): *Ordenanzas medievales de Ávila y su Tierra*. Institución Gran Duque de Alba. Ávila.
- MONTEAGUDO GARCÍA, L. (1957): *Galicia legendaria y arqueológica: problemas de las 'ciudades asolagadas'*. CSIC y Centro de Estudios de Etnología Peninsular. Madrid.
- MONTEAGUDO GARCÍA, L. (2005): "Nombres etruscos de plantas, setas, pilongas y los castaños de las Médulas", en *Anuario Brigantino*, 28. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 19-26.
- MONTERO HERRERO, S. (1991a): *Política y adivinación en el Bajo Imperio Romano: emperadores y harúspices (193 d.C.-408 d.C.)*. Latomus. Bruselas.
- MONTERO HERRERO, S. (1991b): "Conocimiento técnico y creencias religiosas de una profesión: los *aquileges*", en *Faventia*, 12-13 (1-2). Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona. pp. 247-252.
- MONTERO HERRERO, S. (2007): "Del silencio augural al silencio ante el prodigio", en *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*. 19. Universidad Complutense. Madrid. pp. 165-174.
- MONTES MIRALLES, M.Y. (2004): "El ideal homérico de la 'porción justa'", en *Estudios clásicos*, XLVI (126). Sociedad Española de Estudios Clásicos. Madrid. pp. 7-32.
- MONTES MIRALLES, M.Y. (2006): "La 'hiketeía' heroica como símbolo mítico de solidaridad aristocrática", en F. Echeverría y M.Y. Montes (eds.): *Actas del V Encuentro de jóvenes Investigadores*. Universidad Complutense. Madrid. pp. 245-256.
- MONTES VICENTE, J.M. (2001): *El libro de los santos*. Alianza Editorial. Madrid.
- MONTESINO GONZALEZ, A. (1992): *Las marzas: rituales de identidad y sociabilidad masculinas*. Límite. Santander.
- MOORE, J.H. (1995): "¿Cómo explicar la diversidad humana", en *Mundo científico*, 160. Fontalba. Barcelona. pp. 717-723.
- MORALEJO ÁLVAREZ, J.J. (2003): "Conimbriga y otros topónimos en -briga", en J.M. Nieto (coord.): *Lógos Hellenikós. Homenaje al Profesor Gaspar Morocho Gayo*. Vol. I. Universidad de León, León. pp. 185-196.
- MORALEJO ÁLVAREZ, J.J. (2010): "Topónimos célticos en Galicia", en *Palaeohispanica*, 10. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. pp. 99-111.
- MORALES, R. y VILLAR, L. (2003): "Advocaciones de la Virgen con referencia al mundo vegetal", en *Revista de Folklore*, 270. Caja España. Valladolid. pp. 212-216.
- MORALES MUÑIZ, A. Y LIESAU VON LETTOW-VORBECK, C. (1995): "Análisis comparado de las faunas arqueológicas en el valle medio del Duero", en Z. Escudero (coord.): *El Medio Ambiente durante el Primer Milenio a.C. en el valle del Duero*. Junta de Castilla y León. Valladolid. pp. 455-514.
- MOREAU, A. (ed.) (1992): *L'Initiation*. 2 vols. Actes du colloque international. Montpellier, 1991. Université Paul Valéry. Montpellier.
- MORÈNE MOLINERO, N. (2002): "La sal según la 'Geografía' de Estrabón. Un mapa de la sal y algunas aportaciones", en L. Hernández, L. Sagredo y J.M. Solana (eds.): *La Península Ibérica hace 2000 años*. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 519-527.
- MORENO GALLO, M.A. (2005): "Los enterramientos tumulares del Valle del Valdelucio (Burgos), un ejemplo de distribución espacial diferenciada", en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, LXXI (1). Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 43-64.
- MORENO RODRÍGUEZ, P. (1987): "La predicción meteorológica. Costumbre y creencia en Madridejos (Toledo)", en *III Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha*. Guadalajara, 1985. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Ciudad Real. pp. 139-147.
- MORET, P. (1990): "Fortins, 'tours d'Hannibal' et fermes fortifiées dans le monde iberique", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXVI (1). Casa de Velázquez. Madrid. pp. 5-44.
- MORGAN, L.H. [1877](1975): *La sociedad primitiva*. Ed. de C. Lisón. Ayuso. Madrid.
- MORICOT, C. (2003): "Arnold van Gennep (1873-1957)", en A. Gras (dir.): *Sociologie- Ethnologie. Auteurs et texte fondateurs*. Université Sorbonne. París. pp. 223-234.
- MORÍN DE PABLOS, J. y BARROSO CABRERA, R. (2005): "El mundo funerario de época visigoda en la Comunidad de Madrid. El poblamiento y el problema del asentamiento de los visigodos en la Península Ibérica a través del estudio de las necrópolis madrileñas", en A. Castillo y F. Sáez (eds.): *Actas de las Primeras Jornadas de Patrimonio Arqueológico de la Comunidad de Madrid*. Comunidad de Madrid. Madrid. pp. 183-213.
- MORÍN, J., BARROSO, R., ESCOLÁ, M., GALLART, J., LÓPEZ, M., SÁNCHEZ, F. y YRAVEDRA, J. (2008): "La gravera del'Eugeni (Artesa de Lleida). Una cabaña de época romana", en J.P. Bernardes (ed.): *Hispania Romana: Actas do IV Congresso de Arqueologia Peninsular*. Universidad de Algarve. Faro. pp. 125-136.
- MORREAU, J.J. (1972): "La Chasse sauvage, mythe exemplaire",

- en *Nouvelle Ecole*, 16. Groupement de recherche et d'études pour la civilisation européenne. Paris. pp. 9-43.
- MOSER, H. (1961): "Maibaum und Maienbrauch. Beiträge und Erörterungen zur Brauchforschung", en *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*, 1961. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Munich. pp. 115-160.
- MOYA MALENO, P.R. (2004a): *La Edad del Bronce en la Submeseta Sur: análisis del territorio en la actual comarca del Campo de Montiel*. Universidad Complutense. Inédita.
- MOYA MALENO, P.R. (2004b): "Un 'toro de San Marcos' en Albaladejo (Ciudad Real). Aportación al origen prerromano de los ritos taurinos de la Península Ibérica", en *Revista de Estudios Taurinos*, 18. Fundación de Estudios Taurinos. Sevilla. pp. 143-183.
- MOYA MALENO, P.R. (2007): "Ritos de paso y fratrias en la Hispania Céltica a través de la Etnología y de la Arqueología", en R. Sainero (coord.): *Pasado y Presente de los Estudios Celtas*. Fundación Ortagalia-Instituto de Estudios Celtas. La Coruña. pp. 169-242.
- MOYA MALENO, P.R. (2008a): "Etnografía y Etnohistoria aplicadas a la Hispania Céltica", en OrJIA (coords.): *Actas de las I Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica: dialogando con la cultura material (JIA 2008)*. Vol. I. Eds. Cersa. Madrid. pp. 215-222.
- MOYA MALENO, P.R. (2008b): "Ager y afladeras. Dos hitos en el estudio del municipio laminitano (Alhambra, Ciudad Real)", en J. Mangas y M.A. Novillo (eds.): *El territorio de las ciudades romanas*. Sísiso. Madrid. pp. 557-588.
- MOYA MALENO, P.R. (2010): "La sacralidad y los ritos circumambulatorios en la Hispania Céltica a través de las tradiciones populares", en F. Burillo (ed.): *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos*. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos. Daroca. pp. 553-562.
- MOYA MALENO, P.R. (2011): "¿Caminante, no hay camino...? Arqueología de la Edad del Bronce del Campo de Montiel y pasos tradicionales entre la Meseta Sur y la Alta Andalucía", en OrJIA (coords.): *Actas de las II Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica*. Madrid. pp. 643-650.
- MOYA MALENO, P.R. y TORRES MARTÍNEZ, J.F. (e.p.): "Réseau de communication à l'âge du Fer en Europe de l'ouest et en Aquitaine", en *35e Colloque International de L'AFEAF*, Bordeaux, 2-5 juin 2011.
- MUCKELROY, K. (1976): "Enclosed ambulatories in Romano-Celtic Temples in Britain", en *Britannia*, 7. Society for the Promotion of Roman Studies. Londres. pp. 173-191.
- MUGURUZA MONTALBÁN, F. (1998): "Origen etimológico de Gernika. Podría venir de un personaje romano llamado Gernius", en *Aldaba Gernika-Lumoko Aldizkaria*, 93. Grupo Aldaba. Gernika. pp. 20-21.
- MÜLLER, F., JUD, J. y ALT, K.W. (2008): "Artefacts, skulls and written sources: the social ranking of a Celtic family buried at Münsingen-Rain", en *Antiquity*, 82 (316). Antiquity Publications. Cambridge. pp. 462-469.
- MUNCH, P.A. y OLSEN, M.B. (1963): *Norse mythology, legends of gods and heroes*. American-Scandinavian Foundation. Nueva York.
- MUÑOZ BELLO, A. (1990): "Yacimientos arqueológicos y lugares de interés del Campo Bello", en *Xiloca*, 6. Centro de Estudios del Jiloca. Calamocha. pp. 15-56.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, A. (2012): "Gusanos, serpientes y dagones. Fauna punitiva en las geografías del Más Allá", en M.R. García Huerta y F. Ruiz Gómez (dirs.): *Animales simbólicos en la Historia. Desde la Protohistoria hasta el final de la Edad Media*. Síntesis. Madrid. pp. 337-364.
- MUÑOZ VILLARREAL, J.J. (2008): "Las salinas de Consabura (Consuegra, Toledo)", en J. Mangas y M.A. Novillo (eds.): *El territorio de las ciudades romanas*. Sísiso. Madrid. pp. 527-555.
- MUÑOZ Y ROMERO, T. [1847](1972): *Colección de fueros municipales y cartas-pueblas de los reinos de Castilla, León, Corona de Aragón y Navarra*. Vol. 1. Eds. Atlas. Madrid.
- NADAL OLLER, J. (1976): *La población española (siglos XVI a XX)*. Ariel. Barcelona.
- NÁJERA, T., MOLINA, F.R., JIMÉNEZ, S.A., SÁNCHEZ, M., AL OUMAOU, I., ARANDA, G., DELGADO, A. y LAFFRANCHI, Z. (2010): "La población infantil de la Montilla del Azuer: un estudio bioarqueológico", en *Complutum*, 21(2). Universidad Complutense. Madrid. pp. 69-102.
- NÁJERA, T., MOLINA, F.R., SÁNCHEZ, M. y ARANDA, G. (2006): "Un enterramiento infantil singular en el yacimiento de la Edad del Bronce de la Motilla del Azuer (Daimiel, Ciudad Real)", en *Trabajos de Prehistoria*, 63 (1). CSIC. Madrid. pp. 149-156.
- NAVASCUÉS, J.M. DE [1943](1988): "El folclore español. Boceto histórico", en F. Carreras (dir.): *Folklore y costumbres de España*. Vol. I. Rep. Facsimil. Eds. Merino. Madrid. pp. 3-164.
- NAVARRO CABALLERO, M. (2009): "Mito y realidad de la denominación de las mujeres indígenas: precisiones en la Lusitania romana", en J.-G. Gorges et alii (eds.): *Lusitânia Romana. Entre o mito e a realidade*. Câmara Municipal de Cascais. Cascais. pp. 451-476.
- NAVARRO TOMÁS, T. (1957): *Documentos lingüísticos del Alto Aragón*. Syracuse University Press. Siracusa y Nueva York.
- NEGRO MARCO, L. (2006): "El enebro, el árbol totémico de los pastores aragoneses", en *Temas de antropología aragonesa*, 14. Instituto Aragonés de Antropología. Huesca. pp. 37-54.
- NEGUERUELA MARTÍNEZ, I. (1990): *Los monumentos escultóricos ibéricos del Cerrillo de Porcuna (Jaén). Estudio sobre su estructura interna, agrupamientos e interpretación*. Ministerio de Cultura. Madrid.
- NEIRA ZUBIETA, M. (2010): "Monte Ereñozar. Zona norte. Fase 2", en *Arkeoikuska*, 2009. Centro de Patrimonio Cultural Vasco. Vitoria. pp. 255-258.
- NEIRA ZUBIETA, M. (2011): "Monte Ereñozar: III Campaña", en *Arkeoikuska*, 2010. Centro de Patrimonio Cultural Vasco. Vitoria. pp. 224-231.
- NEUGEBAUER, J.-W. (1991): "La nécropole de Mannersdorf", en S. Moscati (coord.): *Les Celtes*. Bompiani. Milán. pp. 298-299.
- NICOLAI, C. von y BUCHSENSCHUTZ, O. (2009): "Dépôts métalliques et fortifications de l'âge du Fer européen", en S. Bonnardin et alii (eds.): *Du matériel au spirituel. Réalités archéologiques et historiques des « dépôts » de la Préhistoire à nos jours*. Editions APDCA. Antibes. pp. 321-331.
- NIETO CAMPOS, A. (2003): *Recuerdos y vivencias. Villahermosa (años cuarenta)*. Diputación de Ciudad Real. Ciudad Real.
- NIETO TABERNÉ, T. y EMBID GARCÍA, M.A. (1989): "Matallana (III)", en *Cuadernos de Etnología de Guadalajara*, 10. Institución de Cultura 'Marqués de Santillana'. Guadalajara. pp. 7-37.
- NISBET, R.A. (1953): *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*. Oxford University Press. Nueva York.
- NISBET, R.A. [1969](1976): *Cambio social e Historia: aspectos de la Teoría Occidental del Desarrollo*. Editorial

- Hispano Europea. Barcelona.
- NISBET, R.A. (1986): *The making of modern society*. Wheatsheaf books. Brighton.
- NITZE, W.A. (1956): “The Siege Perilleux and the Lia Fáil or ‘Stone of Destiny’”, en *Speculum*, 31 (2). Medieval Academy of America. Cambridge. pp. 258-262.
- NOVOGUISÁN, J.M. (1993): “El ‘limes hispanicus’, un concepto llamado a desaparecer de nuestros libros de Historia”, en F. Acuña *et alii* (coords.): *Galicia: da romanidade á xermanización. Problemas históricos e culturais*. Museo del Pueblo Gallego-Instituto de Estudios Gallego Padre Sarmiento-Universidad de Santiago de Compostela. pp. 61-90.
- OAKLEY, S.P. (1985): “Single combat in the Roman Republic”, en *Classical Quarterly*, 35. Classical Association. Oxford. pp. 392-410.
- OAKS, L.S. (1986): “The Goddess Epona: Concepts of Sovereignty in a Changing Landscape”, en M. Henning *et alii* (eds.): *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*. University Committee for Archaeology. Oxford. pp. 77-83.
- OCAÑA CARRETÓN, A. (2002): “Las lagunas de Ruidera durante la Edad del Bronce: un territorio jerarquizado”, en *Trabajos de Prehistoria*, 59 (1). CSIC. Madrid. pp. 167-177.
- Ó DONNCHADHA, G. (2004): *St Brendan of Kerry, the Navigator. His Life & Voyages*. Four Courts Press. Dublin.
- Ó HÓGAIN, D. (1995): *Irish Superstitions*. Gill & Macmillan. Dublin.
- OLAETXEA, C., PEÑALVER, X. y VALDÉS, L. (1990): “El Bronce final y la Edad del Hierro en Guipúzcoa y Bizkaia”, en *Munibe*, 42. Sociedad de Ciencias Aranzadi. San Sebastián. pp. 161-165.
- OLARTE, J.B. (1976): *San Millán de la Cogolla*. Librería Editorial Augustinus. Madrid.
- OLCK, F. (1905): “Eiche”, en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft [RE]*. Band II. J.B. Metzlersche. Stuttgart. cols. 2013-2076.
- OLIVA PRAT, M. (1963): “Resultado de algunos cortes estratigráficos en Ullastret”, en *Anales del Instituto de Estudios Gerundenses*, XVI. Diputación de Gerona. Gerona. pp. 217-247.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (1997): “El dios indígena *Bandua* y el rito del Toro de San Marcos”, en *Complutum*, 8. Universidad Complutense. Madrid. pp. 205-221.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (1999a): “Dioses indígenas vinculados a núcleos de población en la Hispania romana”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, 12. Serie II, Historia Antigua. UNED. Madrid. pp. 325-350.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (1999b): “El culto a *Nabia* en Hispania y las diosas polifuncionales indoeuropeas”, en *Lucentum*, 17-18. Universidad de Alicante. Alicante. pp. 229-241.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (2000): “Los dioses soberanos y los ríos en la religión indígena de la Hispania indoeuropea”, en *Gertón*, 18. Universidad Complutense. Madrid. pp. 191-212.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (2001a): “Teónimos y fronteras étnicas: los *lusitani*”, en *Lucentum*, 19-20. Universidad de Alicante. Alicante. pp. 245-256.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (2001b): “Teónimos y pueblos indígenas hispanos: los *vettones*”, en *Iberia*, 4. Universidad de la Rioja. Logroño. pp. 57-69.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (2002): *Los dioses de la Hispania céltica*. Bibliotheca Archaeológica Hispana, 15. Real Academia de la Historia-Universidad de Alicante. Alicante.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (2003): “Reflexiones sobre las ofrendas votivas a dioses indígenas en Hispania: ámbitos de culto y movimientos de población”, en *Veleia*, 20. Universidad del País Vasco. Álava. pp. 297-313.
- OLIVARES PEDREÑO, J.C. (2006): “Cultos romanos e indigenismo: elementos para el análisis del proceso de romanización religiosa en la Hispania Céltica”, en *Lucentum*, 25. Universidad de Alicante. Alicante. pp. 139-157.
- OLIVER ASÍN, J. (1973): “En torno a los orígenes de Castilla: su toponimia en relación con los árabes y los beréberes”, en *Al-Andalus*, XXXVIII(2). CSIC. Madrid. pp. 319-392.
- OLIVER FOIX, A. (1994): *El poblado ibérico del Puig de la Misericordia de Vinaròs*. Associació Cultural Amics de Vinaròs. Vinaròs.
- OLMEDA, F. (1975): *Folklore de Castilla o Cancionero Popular de Burgos*. Diputación de Burgos. Burgos.
- OLMEDA GARCÍA, A.S. y ALONSO, A. (1997): “Etiología y biología de las sarnas en pequeños rumiantes”, en *Ovis*, 51. Especial sarnas. Luzan 5. Madrid. pp. 11-23.
- OLMEDA GARCÍA, A.S. y VALCÁRCEL-SANCHO, F. (1997): “Terapéutica y control”, en *Ovis*, 51. Especial sarnas. Luzan 5. Madrid. pp. 59-70.
- OLMOS, V. (2002): *Historia del ABC*. Plaza Janés. Barcelona.
- OLMOS ROMERA, R. (1996): “Metáforas de a eclosión y del cultivo. Imaginarios de la agricultura en época ibérica”, en *Archivo Español de Arqueología*, LXIX. CSIC. Madrid. pp. 3-16.
- OLMOS ROMERA, R. (1997): “Juegos de imagen, relato y poder en el Mediterráneo antiguo: ejemplos ibéricos”, en A.J. Domínguez Monedero y C. Sánchez (coords.): *Arte y poder en el mundo antiguo*. Ediciones Clásicas-Universidad Autónoma. Madrid. pp. 249-260.
- OLMOS ROMERA, R. (2003): “Combates singulares: lenguajes de afirmación de Iberia frete a Roma”, en T. Tortosa y J.C. Santos (eds.): *Arqueología e iconografía: indagar en las imágenes*. L’Erma di Bretschneider. Roma. pp. 79-98.
- OLMSTEAD, G.S. (1995): *The Gods of the Celts and of the Indo-Europeans*. Institut für Sprachwissenschaft der Universitäts. Innsbruck.
- OLTEANU, T. (2008): “El culto a *Victoria* y la *interpretatio* indígena en el Occidente de Hispania, Galia y en el Norte de Britania”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, LXXIV. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 197-224.
- O’NEILL, B.J. (1984): *Proprietários, lavradores e jornaleiras*. D. Quixote. Lisboa.
- OREJAS SACO DEL VALLE, A. (1995): *Del ‘marco geográfico’ a la arqueología del paisaje: la aportación de la fotografía aérea*. CSIC. Madrid.
- OREJAS SACO DEL VALLE, A. (2002): *La mano de obra en Las Médulas*. Cuadernos de la Fundación Las Médulas, 3. Fundación Las Médulas. León.
- ORELLA UNZUÉ, J.L. (1979): “Regimen municipal en Guipúzcoa en los siglos XIII y XIV”, en *Lurralde*, 2. Instituto Geográfico Vasco ‘Andrés de Urdaneta’. San Sebastián. pp. 103-267.
- ORELLA UNZUÉ, J.L. (1985): “Las ordenanzas municipales de Orduña del siglo XVI”, en *En la España Medieval*, 6. Universidad Complutense. Madrid. pp. 337-375.
- ORIA SEGURA, M. (1993): “El culto a Hércules en la Galicia romana como manifestación del proceso romanizador”, en F. Acuña *et alii* (coords.): *Galicia: da romanidade á xermanización. Problemas históricos e culturais*. Museo del Pueblo Gallego-Instituto de Estudios Gallego Padre



- Sarmiento-Universidad de Santiago de Compostela. pp. 137-145.
- O'RIAN, P. (1977): "Traces de Lug in early Irish hagiographical tradition", en *Zeitschrift für Celtische Philologie*, 36. Max Niemeyer Verlag. Tübingen. pp. 138-156.
- ORTEGA, A.I. y MARTÍN MERINO, M.A. (2009): "El estudio del karst de Burgos", en *Cubía*, 12. Grupo Espeleológico Edelweiss. Burgos. pp. 8-33.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1956): "Prólogo", en W. Diltthey: *Introducción a las ciencias del espíritu*. Revista de Occidente. Madrid.
- ORTIZ GARCÍA, C. y SÁNCHEZ GÓMEZ, L.A. (eds.) (1994): *Diccionario histórico de la Antropología española*. CSIC. Madrid.
- OTEGUI PASCUAL, R. (1990): *Estrategias e identidad. Un estudio antropológico sobre la provincia de Teruel*. Instituto de Estudios Turolenses. Teruel.
- OTTE, M. (1994): *Sons originels: préhistoire de la musique*. Actes du colloque de musicologie. Universidad de Lieja. Lieja.
- OWEN, M.E. (1980): "Shame and Reparation: Women's Place in the Kin", en D. Jenkins y M.E. Owen (eds.): *The Welsh law of Women*. University of Wales Press. Cardiff. pp. 40-68.
- OWEN, T.M. (1974): *Welsh folk customs*. National Museum of Wales. Cardiff.
- PADILLA MONTOYA, C. (1984): "Elementos carnalescos en la zona sur de Ávila", en *Narria*, 33. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 34-36.
- PAIS DE BRITO, J. (1982): "O Estado Novo e a aldeia mas portuguesa do Portugal", en *O Fascismo em Portugal*. A Regra do Jogo. pp. 511-532.
- PALACIOS PALOMAR, C.J. (1999): "Historias y leyendas en torno a los árboles singulares de la provincia de Burgos", en AA.VV.: *Estudios de Etnología en Castilla y León*. 1992-1999. Junta de Castilla y León. Valladolid. pp. 311-319.
- PALET MARTÍNEZ, J.M. (2008): "Expansión de la ganadería y dinámica territorial durante la Antigüedad tardía en Cataluña: aportaciones desde la arqueología del paisaje", en J.P. Bernardes (ed.): *Hispania Romana: Actas do IV Congresso de Arqueologia Peninsular*. Universidad del Algarve. Faro. pp. 385-398.
- PALLA, M.-J. (1993): "Jeux d'Église et Jeux de Cour dans le Portugal du XV<sup>e</sup> siècle", en AA.VV.: *Jeux, sports et divertissements au Moyen Âge et à l'âge classique*. CTHS. París. pp. 281-287.
- PALOMERO MARTÍNEZ, J. (2006): "La piedra de los tres obispos", en *La Voz de Trébago*, 25. Asociación 'Amigos de Trébago'. Trébago. p. 9.
- PAMPLONA, J.J. (1957): "Breve nota de un yacimiento inédito en Botorrita", en *Caesaraugusta*, 9-10. Institución 'Fernando el Católico'. Zaragoza. pp. 147-150.
- PAN FERNÁNDEZ, I. DEL (1943): *Aspectos etnológico-geográficos de Portugal: folklore hispano-portugués*. s.e. Madrid.
- PANADERO MOYA, M. y SÁNCHEZ LÓPEZ, L. (1995): "Los recursos humanos. Características y distribución", en F. Pillet (coord.): *La provincia de Ciudad Real*. Vol. I: *Geografía*. Diputación de Ciudad Real. Ciudad Real. pp. 173-220.
- PANIZO RODRIGUEZ, J. (1986): "Anotaciones al romance 'La Tierra de Alvargonzalez'", en *Revista de Folklore*, 72. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 212-216.
- PANIZO RODRIGUEZ, J. (1993): "Refranes alusivos al tiempo", en *Revista de Folklore*, 151. Caja España. Valladolid. pp. 29-36.
- PANIZO RODRIGUEZ, J. (1995): "La Navidad y la alegría en el refranero", en *Revista de Folklore*, 180. Caja España. Valladolid. pp. 212-216.
- PARCERO OUBIÑA, C. (1995): "Elementos para el estudio de los paisajes castreños del Noroeste peninsular", en *Trabajos de Prehistoria*, 52(1). CSIC. Madrid. pp. 127-146.
- PARCERO OUBIÑA, C. (2002): *La construcción del paisaje social en la Edad del Hierro del Noroeste Ibérico*. Fundación F.M.-Ortega. Ortigueira.
- PARCERO OUBIÑA, C. (2005): "Los celtas en la cara oculta de la Luna", en *Complutum*, 16. Universidad Complutense. Madrid. pp. 152-155.
- PARCERO OUBIÑA, C., CRIADO BOADO, F. y SANTOS ESTÉVEZ, M. (1998): "Rewriting landscape: incorporating sacred landscapes into cultural traditions", en R. Bradley y H. Williams (eds.): *The Past in the Past: the Re-use of Ancient Monuments*. World Archaeology, 30 (1). Routledge. Londres. pp. 159-176.
- PARADES SÁEZ, A. y GARCÍA MARTÍNEZ, A. (2006): *La casa tradicional asturiana*. Cajastur. Oviedo.
- PARKE, H.R.W. (1967): *Greek Oracles*. Hutchinson. Londres.
- PARKES, P. (2004): "Fosterage, Kinship, and Legend: When Milk Was Thicker than Blood?", en *Comparative Studies in Society and History*, 3. Cambridge University Press. Cambridge. pp. 587-615.
- PARRY, A. (1987): *The Making of Homeric Verse*. Oxford University Press. Oxford.
- PARSONS, T. (1951): *The Social System*. The Free Press. Chicago.
- PARSONS, T. (1964): "A Functional Theory of Change", en A. Etzioni y E. Etzioni (eds.): *Social Change*. Basic Books Publishers. Nueva York. pp. 89-97.
- PARSONS, T. y SMELSER, N.J. (1956): *Economy and society: a study in the integration*. The Free Press. Glencoe.
- PASCUAL GONZÁLEZ, J. (2001): "Identidades y fronteras en Grecia central", en P.M. López Barja de Quiroga y S. Rebordea (coord.): *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo: III Reunión de Historiadores (Santiago-Trasalba, 2000)*. Universidad de Santiago de Compostela y Universidad de Vigo. Santiago de Compostela. pp. 241-263.
- PASQUINUCCI, M. (1979): "La transumanza nell'Italia Romana", en E. Gabba y Id.: *Strutture agrarie e allevamento transumante nell'Italia romana (III-I sec. a.C.)*. Giardini. Pisa. pp. 75-182.
- PASTOR EIXARCH, J.M. (1987): "Las trompas de guerra celtibéricas", en *Celtiberia*, 73. Centro de Estudios Sorianos. Soria. pp. 7-20.
- PAUTREAU, J.P. y GÓMEZ SOTO, J. (2000): "Les structures de stockage de l'Âge du Fer dans le Centre-Ouest de la France", en R. Buxó y E. Ponso (dirs.): *Els productes alimentaris d'origen vegetal a l'edat del Ferro de l'Europa Occidental*. Museu d'Arqueologia de Catalunya. Gerona.
- PEDROSA, J.M. (2001): "Los augurios del cuco: versiones hispánicas y paneuropeas", en *Quaderni di Semantica*, 21. Il Mulino. Bolonia. pp. 93-104.
- PEDROSA, J.M. (2002): *Bestiario. Antropología y simbolismo animal*. Medusa. Madrid.
- PEDROSA, J.M. (2006): "Mirra en su árbol, Delgadina en su torre, la mujer del pez en su pozo: el simbolismo arriba/ abajo en los relatos de incesto", en *Revista de Folklore*, 312. Caja España. Valladolid. pp. 183-194.
- PELLICER I BRU, J. (1997): *Repertorio paramétrico-metroológico antiguo. Ponderales mensurales o comerciales y monetarios. Medidas de capacidad y longitud. Estudio de*

- sus equivalencias teóricas actuales*. Asociación Numismática Española y Museo Casa de la Moneda. Barcelona-Madrid.
- PELLICER I BRU, J. (1999): *Repertorio paramétrico metrológico medieval de los reinos hispánicos*. Asociación Numismática Española y Museo Casa de la Moneda. Vol. II. Barcelona-Madrid.
- PENA GRAÑA, A.J. (1991): *Narón. Un concello con historia de seu*. Concejo de Narón. Narón.
- PENA GRAÑA, A. (1993): “«Treba ou Territorium». Pervivencia e desenvolvemento dun arcaico e sólido modelo de artellamento territorial e institucional da Gallaecia antiga ó longo da «romanidade e xermanización»”, en F. Acuña et alii (coords.): *Galicia: da romanidade á xermanización. Problemas históricos e culturais*. Museo del Pueblo Gallego-Instituto de Estudios Gallego Padre Sarmiento-Universidad de Santiago de Compostela. pp. 41-59.
- PENA GRAÑA, A.J. (1994): “O territorio e as categorías sociais na Gallaecia Antiga: un matrimonio entre a Terra (Treba) e a Deusa Nai (Mater)”, en *Anuario Brigantino*, 17. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 33-78.
- PENA GRAÑA, A.J. (1999): “Notas sobre la organización institucional celta en los territorios políticos autónomos”, en Y. Cousquer, R. Omnes y H. Jaime (dirs.): *Les Celtes et la Péninsule Ibérique*. Centre de Recherche Bretonne et Celtique. Brest. pp. 23-76.
- PENA GRAÑA, A.J. (2001): “Estatuas de guerreiros galaicos de granito con saios decorados”, en *Anuario Brigantino*, 24. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 33-52.
- PENA GRAÑA, A.J. (2004a): *Unha parroquia con celtas reminiscencias na Terra de Trasancos “Sancta María Maior” de O val, Narón*. Fundación Terra de Trasancos. Narón.
- PENA GRAÑA, A.J. (2004b): “Cerimonias celtas de entronización real na Galiza”, en *Anuario Brigantino*, 27. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 117-160.
- PENA GRAÑA, A.J. (2004c): *Treba y Territorium. Génesis y desarrollo del mobiliario arqueológico institucional de la Gallaecia*. Tesis Doctoral. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela. Inédita.
- PENA GRAÑA, A.J. (2006): “Las Trebas, ‘tribus’ celtas de Gallaecia y su constitución política: estudios de la Edad del hierro en el Noroeste peninsular”, en *Gallaecia*, 25. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela. pp. 371-399.
- PENA GRAÑA, A.J. (2007a): “Galicia, cuna de los celtas de la Europa Atlántica”, en *Anuario Brigantino*, 30. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 57-88.
- PENA GRAÑA, A.J. (2007b): *Narón. Un concello con historia de seu. III: Señores, Priores e Labriegos*. Concejo de Narón. Narón.
- PENA GRAÑA, A.J. y ERIAS MARTÍNEZ, A. (2006): “O ancestral Camiño de peregrinación ó fin do mundo: na procura do deus do Alén : Briareo, Berobreo, Breogán, Hércules, Santiago”, en *Anuario Brigantino*, 29. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 23-39.
- PENAS TRUQUE, M.A. (1983): “Sobre el folklore castreño y el culto a los montes en Galicia”, en *Boletín do Museo Provincial de Lugo*, 1. Museo Provincial de Lugo. Lugo. pp. 123-130.
- PENEDO COBO, E. (coord.) (2001): *Vida y muerte en Arroyo Culebro (Leganés)*. Museo Arqueológico Regional. Madrid.
- PENNICK, N. (1997): *The Celtic Saints. An Illustrated and Authoritative Guide to These extraordinary Men and Women*. Godsfield Press. Londres.
- PEÑA GIMENO, M.J. (1998): “Repartos de tierras en la Hispania republicana y listas de nombres”, en *Faventia*, 20 (2). Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona. pp. 153-161.
- PEÑA POZA, I. (2006): “Una flauta de altos vuelos”, en *Lazos*, 11. Centro de Interpretación del Folklore y la Cultura Popular. San Pedro de Gaíllos. pp. 4-5.
- PEÑA SANTOS, A. (2005): “Quiero creer. Reflexiones desde Galicia de un escéptico en celtismo”, en *Complutum*, 16. Universidad Complutense. Madrid. pp. 205-208.
- PEÑALVER IRIBARREN, X. (2001): “El Bronce Final y la Edad del Hierro en la Euskal Herria atlántica: Cromlechs y Castros”, en *Complutum*, 12. Universidad Complutense. Madrid. pp. 51-72.
- PEÑALVER IRIBARREN, X. y SAN JOSE, S. (2003): *Burdin Aroko herri harresituak Gipuzkoan*. Diputación Foral de Guipúzcoa. San Sebastián.
- PEÑAS PEDRERO, D. (2008): “Herramientas agrícolas y forestales de la Meseta Norte en la II Edad del Hierro”, en ORJIA (coords.): *Actas de las I Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica: dialogando con la cultura material (JIA 2008)*. Vol. I. Eds. Cersa. Madrid. pp. 263-270.
- PERALTA LABRADOR, E. (1991): “Cofreries guerrières indo-européennes das l’Espagne ancienne”, en *Études Indo-Européennes*, 10. Institut d’Etudes Indo-Européennes. Lyon. pp. 71-123.
- PERALTA LABRADOR, E. (1996): “Las estelas discoideas gigantes en Cantabria”, en *La arqueología de los cántabros*. Fundación Marcelino Botín. Santander. pp. 313-341.
- PERALTA LABRADOR, E. (2000): *Los cántabros antes de Roma*. Bibliotheca Archaeologica Hispana, 5. Real Academia de la Historia. Madrid.
- PEREIRA, B. [1965](2009): *Bibliografía Analítica de etnografía portuguesa*. Instituto dos Museus e da Conservação. Lisboa.
- PEREIRA, B. (1973): *Máscaras Portuguesas*. Junta de Investigações do Ultramar. Lisboa.
- PEREIRA SIESO, J. y CARROBLES SANTOS, J. (2007): “Algunas consideraciones en torno a la definición del complejo cultural carpetano”, en A.F. Dávila (ed.): *Estudios sobre la Edad del Hierro en la Carpetania. Registro Arqueológico, secuencia y territorios*. Vol. I. Zona Arqueológica, 10. Museo Arqueológico Regional de la Comunidad de Madrid. Alcalá de Henares. pp. 274-288.
- PEREIRA, J., RUIZ, A. y CARROBLES, J. (2003): “Aportaciones del C-14 al mundo funerario carpetano: La necrópolis de Palomar de Pintado”, en *Trabajos de Prehistoria*, 60 (2). CSIC. Madrid. pp. 153-168.
- PÉREX AGORRETA, M.J. y DIEZ DE VELASCO ABELLÁN, F. (eds.) (1992): *Termalismo Antiguo*. Espacio, Tiempo y Forma, 5. Serie II, Historia Antigua. UNED. Madrid.
- PÉREZ DE CASTRO, J.L. (1961): “El alarido y el palo en la cultura asturiana”, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, XVII. CSIC. Madrid. pp. 330-348.
- PÉREZ DE PAREJA, E. [1740](1997): *Historia de la primera fundación de Alcaraz y milagroso aparecimiento de Ntra. Sra. de Cortes*. Rep. Facsímil. Instituto de Estudios Albacetenses. Albacete.
- PÉREZ GONZÁLEZ, M. (1997): *Crónica del Emperador Alfonso VII*. Universidad de León. León.
- PÉREZ GUTIÉRREZ, M. (2010): *Astronomía en los castros celtas de la provincia de Ávila*. Institución Gran Duque de Alba. Ávila.
- PÉREZ LÓPEZ, S.L. (2003): *La Iglesia en la Galicia bajomedieval (1215-1563)*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela.

- PÉREZ MACIAS, J.A., CRUZ-AUÑÓN, R. y RIVERO, E. (1990): "Estudio estratigráfico de la Cueva de la Mora (Jabugo, Huelva)", en *Huelva en su Historia*, 3. Universidad de Huelva. Huelva. pp. 11-45.
- PÉREZ MEDINA, M. (1995): "Superstitio en la legislación constantiniana", en *Florentia iliberritana*, 6. Universidad de Granada. Granada. pp. 339-346.
- PÉREZ MIRANDA, I. (2007): "Penélope y el feminismo. La reinterpretación de un mito", en *Foro de Educación*, 9. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca. pp. 267-278.
- PÉREZ VIGO, A. (2006): "Reducción geográfica de las tribus del noroeste hispano", en *I Congreso del Instituto de Estudios Celtas*. Fundación Ortegá. Ortegá. Comunicación Inédita.
- PÉREZ VILATELA, L. (1991): "El especialista religioso entre los celtíberos, lusitanos y vascones (estado de la cuestión y perspectivas)", en S. Castillo (coord.): *La Historia Social en España. Actualidad y perspectivas*. Siglo XXI. Madrid. pp. 165-177.
- PÉREZ VILATELA, L. (2000): *Lusitania. Historia y Etnología*. Real Academia de la Historia. Madrid.
- PÉREZ VILATELA, L. (2001): "Elementos chamánicos y uránicos en el episodio del celtíbero Olindico", en *Thl. Revista de Ciencias de las religiones*, 6. Universidad Complutense. Madrid. pp. 133-167.
- PERFEITO DE MAGALHÃES, F. (1991): *Pelourinhos Portugueses*. Edições Inapa. Lisboa.
- PERICOT I GARCÍA, L. (1948): *Grandeza y Miseria de la Prehistoria*. Tip. Emporium. Barcelona.
- PERLINES BENITO, M.R. y BLASCO BOSQUED, M.C. (1999): "El horizonte cultural de Cogotas I como red de intercambios estable en la Península Ibérica a finales del segundo milenio y principios del primero a.C.", en M. Raga y Rubio (coord.): *XXV Congreso Nacional de Arqueología*. Diputación de Valencia. Valencia. pp. 473-479.
- PERIS ÁLVAREZ, J. (2002): "La expulsión del mal como costumbre popular. Algunos casos españoles", en F. del Pino Díaz: *Religión y sociedad entre España y América*. CSIC. Madrid. pp. 61-91.
- PESCADOR, C. (1961): "La caballería popular en León y Castilla", en *Cuadernos de Historia de España*, XXXIII-XXXIV, 1961, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. pp. 101-208.
- PESCADOR, C. (1962): "La caballería popular en León y Castilla", en *Cuadernos de Historia de España*, XXXV-XXXVI. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. pp. 56-201.
- PESCADOR, C. (1963): "La caballería popular en León y Castilla", en *Cuadernos de Historia de España*, XXXVII-XXXVIII. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. pp. 88-198.
- PESCADOR, C. (1964): "La caballería popular en León y Castilla", en *Cuadernos de Historia de España*, XXXIX-XL. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. pp. 169-260.
- PETER, D. (2006): "La coutume de Preuschorf (1975). Un exemple alsacien de droit communautaire", en A. Follain (dir.): *Les Justices Locales dans les villes et villages du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*. Presses Universitaires de Rennes. Rennes. pp. 127-131.
- PETIT, C. (2007): "Derecho visigodo del siglo VII. Un ensayo de síntesis e interpretación", en AA.VV.: *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo. pp. 75-85.
- PETTAZZONI, R. (1954): *Essays of the History of Religions*. E.J. Brill. Leiden.
- PETTAZZONI, R. (1958): "Il metodo comparativo", en *Numen*, 6. International Review for the History of Religions. pp. 1-14.
- PICCALUGA, G. (1974): *Terminus. I segni di confine nella religione romana*. Edizioni dell'Ateneo. Roma.
- PICCOLOMINI, E.S. (1998): *La Europa de mi tiempo (1405-1458)*. Ed. de F. Socas. Universidad de Sevilla. Sevilla.
- PIEL, J.M. (1960): "Toponimia germánica", en M. Alvar et alii (dir.): *Enciclopedia Lingüística Hispánica. Vol. I, Antecedentes, onomástica*. CSIC. Madrid. pp. 531-560.
- PIGGOT, S. (1968): *The Druids. Ancient Peoples and Places*. Thames and Hudson. Londres.
- PINEDA NOVO, D. (1991): *Antonio Machado y Álvarez 'Demófilo': vida y obra del primer flamencólogo español*. Cinterco. Madrid.
- PINEDA NOVO, D. (1993): "Cartas inéditas de Antonio Machado y Álvarez Demófilo [a Luis Montoro]", en *El Folklore Andaluz*, 10. Fundación Machado. Sevilla. pp. 15-89.
- PINELO TIZA, A.A. y NÚÑEZ GUTIÉRREZ, J. (2007): *Máscara ibérica. Catálogo*. Câmara Municipal de Bragança. Bragança.
- PINO GARCÍA, J.L. DEL y CARPIO DUEÑAS, J.B. (1998): "Los Pedroches y el despoblado medieval de Cuzna", en *Antiquitas*, 9. Museo Histórico Municipal de Priego. Córdoba. pp. 177-200.
- PIÑEIRO DE SAN MIGUEL, E. y GÓMEZ BLANCO, A. (1998): *Lendas e relatos ferroláns*. Embora. Ferrol.
- PITTS, M. (2011): "What the Romans didn't do for us", en *The Guardian*, 17-III-2011: [www.guardian.co.uk/science/2011/mar/16/roman-road-made-by-britons](http://www.guardian.co.uk/science/2011/mar/16/roman-road-made-by-britons) (acceso 17-III-2011).
- PLAZA SÁNCHEZ, J. (1990): *Los Mayos, un estudio etnográfico en la provincia de Ciudad Real*. Diputación de Ciudad Real. Ciudad Real.
- POIX, CH.-P. DE LA [chevalier de Fréminville](1835): *Antiquités de la Bretagne. Vol II: Antiquités du Finistère*. Ainé, et Bonetbeau. Brest.
- POKORNY, J. [1952](1994): *Cancioeiro da poesia celtica*. Consello da Cultura Galega. Santiago de Compostela.
- POKORNY, J. (1959): *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. 3 vols. Francke. Berna-Munich.
- POLANYI, K. [1957](1974): "El sistema económico como proceso institucionalizado", en M. Godelier (ed.): *Antropología y economía*. Anagrama. Barcelona.
- POLITIS, G.G. (1998): "Arqueología de la infancia: una etapa perspectiva etnoarqueológica", en *Trabajos de Prehistoria*, 55(2). CSIC. Madrid. pp. 5-19.
- POLOMÉ, E.C. (1974): "Approaches to Germanic Mythology", en G.J. Larson (ed.): *Myth in Indo-European Antiquity*. University of California Press. Berkeley. pp. 51-65.
- POMEROY, S.B. (1987): *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la antigüedad clásica*. Ed. de R. Lezcano. Akal. Madrid.
- PORRO, J. (1986): "El Grupo 'Masoveros'. Aproximación a la identidad cultural desde la Antropología", en *Kalathos*, 5-6. Seminario de Arqueología y Etnología Turolense. Teruel. pp. 367-376.
- POSADAS SÁNCHEZ, J.L. (1991): "Los conceptos de 'Modo de Producción' y de 'Jefatura' como instrumentos de análisis etnohistórico", en S. Castillo (coord.): *La Historia Social en España. Actualidad y perspectivas*. Siglo XXI. Madrid. pp. 179-182.
- POSE NIETO, H. y VÁZQUEZ VARELA, J.M. (2005): "Nuevos



- datos y perspectivas sobre la domesticación del caballo: los caballos criados en régimen de libertad en Galicia, Noreste de España”, en *Munibe*, 57 (1). Sociedad de Ciencias Aranzadi. San Sebastián. pp. 487-493.
- POSTIC, F. (1995): “La naissance de la littérature orale”, en *Ar Men*, 65. La Chasse-Marée. Douarnenez. pp. 34-47.
- POVEDA, D. y CARRETERO BERMEJO, R. (2004): “La ‘noche de las calabazas’ en Cuenca. Algunas cuestiones en torno a la reproducción interpretativa de un ritual infantil”, en *Gazeta de Antropología*, 20. Universidad de Granada. Granada: www.ugr.es/~pwlac/Welcome2004.html (acceso 09-VII-2009).
- POUCET, J. (2008a): “Le fantastique périple des dema, des Marind-Anim de P. Wirz aux Romains d’A. Carandini. Réflexions critiques sur un mauvais usage de la comparaison ethnographique (I)”, en *Folia Electronica Clásica*, 16. Université Catholique de Louvain. Lovaina: http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/16/TM16.html (acceso 28-II-2011).
- POUCET, J. (2008b): “Le démembrement de Romulus: J.G. Frazer et A. Carandini. Réflexions critiques sur un mauvais usage de la comparaison ethnographique (II)”, en *Folia Electronica Clásica*, 16. Université Catholique de Louvain. Lovaina: http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/16/TM16.html (acceso 28-II-2011).
- POWELL, T.G.E. (1958): *The Celts*. Thames and Hudson. Londres.
- POZUELO REINA, A.A. (1989): “Sabiduría popular: la predicción meteorológica”, en AECLM [Asociación de Etnología de Castilla-La Mancha] (1989): *V Jornadas de Etnología de Castilla-La Mancha. Resúmenes de las comunicaciones*. Talavera de la Reina, 1989. Asociación de Etnología de Castilla-La Mancha-JCCM. Talavera de la Reina. p. 49.
- PRADO, E.A. (2004): “El Antruejo manda”, en *Diario de León*, 44.924 (23-III-2004). pp. 16-20.
- PRATS CANALS, L. (1988): *El mite de la tradició popular. Els orígens de l’interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*. Ed. 62. Barcelona.
- PRECIADO, D. (1969): *Folklore Español. Música, Danza y Ballet*. Studium Ediciones. Madrid.
- PREUCEL, R.W. (ed.): *Processual and Postprocessual Archaeologies: Multiple Ways of Knowing the Past*. Southern Illinois University. Carbondale.
- PRIGENT, C. (1994): “Les fontaines thérapeutiques en Bretagne”, en AA.VV.: *Villes d’eaux. Histoire du thermalisme*. CTHS. París. pp. 27-40.
- PUELL DE LA VILLA, F. (2002): “Ritos y rituales cuarteros”, en AA.VV.: *Los Quintos*. Fundación Joaquín Díaz. Uruñeja. pp. 83-103.
- PUERTO, J.L. (1987): “Tres ritos albercanos”, en *Revista de Folklore*, 79. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 10-12.
- PUERTO, J.L. (1988): “Algunas fiestas albercanas de invierno”, en *Revista de Folklore*, 91. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 16-20.
- PUERTO, J.L. (1991): “Unas ‘Marzas’ en las leonesas Tierras de Rueda”, en *Revista de Folklore*, 125. Caja España. Valladolid. pp. 156-160.
- PUERTO, J.L. (1994): “Celebraciones de solsticio en la Sierra de Francia (Salamanca)”, en *Revista de Folklore*, 157. Caja España. Valladolid. pp. 3-14.
- PUERTO, J.L. (2005): “Un motivo legendario: el amurallamiento de la ciudad o población. (Dos ejemplos salmantinos: Ciudad Rodrigo y Monleón)”, en *Revista de Folklore*, 293. Caja España. Valladolid. pp. 169-175.
- PUERTO, J.L. (2006): *Fascinación del mundo. Motivos legendarios tradicionales*. Universidad de Valladolid. Valladolid.
- QUEIROGA REIMÃO, F.M.V. (2011): “Guerra e castros no Noroeste de Portugal”, en G. Ruiz Zapatero y J. Álvarez-Sanchís (eds.): *Castros y verracos. Las gentes de la Edad del Hierro en el occidente de Iberia*. Diputación de Ávila. Ávila. pp. 269-290.
- QUERALT TOMAS, M.C. (1992): “Las barracas del Delta del Ebro. Un modelo de hábitat tradicional”, en *Narria*, 57-58. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 10-15.
- QUESADA SANZ, F. (1989): *Armamento, guerra y sociedad en la necrópolis Ibérica de ‘El Cabecico del Tesoro’ (Murcia, España)*. 2 vols. B.A.R. International Series. Oxford.
- QUESADA SANZ, F. (1993): “Soliferrea de la Edad del Hierro en la Península Ibérica”, en *Trabajos de Prehistoria*, 50 (1). CSIC. Madrid. pp. 159-183.
- QUESADA SANZ, F. (1994): “Lanzas hincadas, Aristóteles y las estelas del Bajo Aragón”, en C. de la Casa (ed.): *V Congreso Internacional de Estelas Funerarias. Vol. I*. Diputación de Soria. Soria. pp. 361-369.
- QUESADA SANZ, F. (1997a): *El armamento ibérico. Estudio tipológico, geográfico, funcional, social y simbólico de las armas en la cultura Ibérica (siglos VI-I a.C.)*. Monographies Instrumentum, 3. Éditions M. Mergoil. Montagnac.
- QUESADA SANZ, F. (1997b): “¿Jinetes o caballeros? En torno al empleo del caballo en la Edad del Hierro peninsular”, en *La Guerra en la Antigüedad: una aproximación al origen de los ejércitos en Hispania*. Ministerio de Defensa. Madrid. pp. 185-194.
- QUESADA SANZ, F. y ZAMORA MERCHÁN, M. (eds.) (2003): *El Caballo en la Antigua Iberia*. Real Academia de la Historia. Madrid.
- QUIJERA PEREZ, J.A. (1990): “Las carreras de gallos en La Rioja”, en *Revista de Folklore*, 120. Caja España. Valladolid. pp. 198-201.
- QUIJERA PEREZ, J.A. (1993): “El tema mítico de la caza ritual en La Rioja”, en *Revista de Folklore*, 146. Caja España. Valladolid. pp. 64-69.
- QUIRÓS CASTILLO, J.A. (2011): “¿Por qué excavar en grandes extensiones? Arqueología de los despoblados alaveses y el estudio de la aldea de Zornoztegi (Salvaterra-Agurain)”, en *Agurain 1256-2006. Congreso 750 aniversario de la fundación de la villa de Salvatierra*. Diputación Foral de Álava- Ayuntamiento de Agurain. Vitoria-Gasteiz. pp. 379-402.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1952): *Structure and Function in Primitive Society*, Essays and Addresses. Cohen & West. Londres.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1958): *Method in Social Anthropology; selected essays*. University of Chicago Press. Chicago.
- RAFTERY, B. (1993): “Celtas, cultura y colonización: reflexiones sobre la Edad del Hierro en Irlanda”, en M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.): *Los Celtas: Hispania y Europa*. Universidad Complutense. Madrid. pp. 91-120.
- RAFTERY, B. (1984): *La Tène in Ireland: problems of origin and chronology*. Vorgeschichtlichen Seminars Marburg. Marburg.
- RAFTERY, B. (1994): *Pagan Celtic Ireland: the enigma of the Irish Iron Age*. Thames and Hudson. Londres.
- RAGEL, L.F., MARTOS, E. y ENCABO, M.A. (coords.) (2000): *La costumbre, el derecho consuetudinario y las tradiciones populares en Extremadura y Alentejo*. Cáceres, 1998. Editora

Regional de Extremadura. Mérida.

- RAJADEL, L. (2011): "Los trashumantes de la sierra de Albarracín, en los pastos de Jaén tras 24 días de caminata", en *Heraldo de Aragón*, 04/12/2011. Heraldo de Aragón. Zaragoza: [www.heraldo.es/noticias/teruel/los\\_trashumantes\\_sierra\\_albarracin\\_los\\_pastos\\_jaen\\_tras\\_dias\\_caminata\\_167581\\_303.html#.Tts8mBwdOtY](http://www.heraldo.es/noticias/teruel/los_trashumantes_sierra_albarracin_los_pastos_jaen_tras_dias_caminata_167581_303.html#.Tts8mBwdOtY). facebook (acceso 4-12-2011).
- RAMELLI, I. (2002): "Tracce di presenza cristiana in Spagna in età neroniana?", en L. Hernández, L. Sagredo y J.M. Solana (eds.): *La Península Ibérica hace 2000 años*. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 631-636.
- RAMIL REGO, P. y FERNÁNDEZ-POSSE Y DE ARNÁIZ, M.D. (1999): "La explotación de los recursos alimenticios en el noroeste ibérico", en M.V. García Quintela: *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana. III*. Akal. Madrid. pp. 296-320.
- RAMÍREZ ÁGUILA, J.A. y CHUMILLAS LÓPEZ, A. (1993): "Los Mayos en Alhama de Murcia", en L. Álvarez, F.J. Flores Arroyuelo y A. González Blanco (eds.): *Cultura y sociedad en Murcia*. Universidad de Murcia. Murcia. pp. 553-572.
- RAMÍREZ BATALLA, M.A. (2009): "Las dos caras de Jano: la imagen del bárbaro en el Imperio romano", en *Espacio, Tiempo y Forma*, 22. Serie II, Historia Antigua. UNED. Madrid. pp. 275-285.
- RAMÍREZ RODRIGO, M.P. y PLAZA SÁNCHEZ, J. (1992): "La cultura popular", en F. Pillet (coord.): *La provincia de Ciudad Real. Vol. III: Arte y Cultura*. Diputación de Ciudad Real. Ciudad Real. pp. 401-463.
- RAMÍREZ SÁNCHEZ, M. (2005): "Clientela, hospitium y devotio", en A. Jimeno (ed.): *Celtíberos. Tras la Estela de Numancia*. Diputación de Soria. Soria. pp. 279-284.
- RAMOS FOLQUÉS, A. (1977): "Tabas y dados", en XIV Congreso Nacional de Arqueología. Vitoria, 1975. Universidad de Zaragoza-Secretaría General de los Congresos Arqueológicos Nacionales. Zaragoza. pp. 767-768.
- RAPIN, A. (1993): "Destructions et mutilations des armes dans les nécropoles et les sanctuaires au second âge du fer: réflexions sur les rituels et leur description", en *Revue archéologique de l'Ouest. Sup.*, 6. Association pour la diffusion des recherches archéologiques dans l'ouest de la France. Rennes. pp. 291-298.
- RAPOSO, P. (2005): "Mask, performance and tradition: local identities and global context", en *Etnográfica*, IX (1). Centro de Estudos de Antropologia Social. Lisboa. pp. 49-63.
- RATZEL, F. (1898-1899): "Le sol, la société et l'État", en *L'Année Sociologique*, III año. F. Alcan. París. pp. 1-14.
- REBOREDA MORILLO, S. (1998): "Penélope y el Matriarcado", en *ARYS*, 1. Universidad de Huelva. Huelva. pp. 31-37.
- REBOREDA MORILLO, S. y CASTRO PÉREZ, L. (2004): "Cernunnos y sus antecedentes orientales", en *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 19-20. Universidad de Murcia. Murcia. pp. 143-156.
- RECUERO ASTRAY, M. (2003): *Alfonso VII*. La Olmeda. Burgos.
- REDONDO CARDEÑOSO, J.A. (2011): "Violencia y culturas juveniles masculinas en la sociedad rural de principios del siglo XX: la Tierra de Campos", en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 33. Universidad Complutense. Madrid. pp. 97-117.
- REED, M. (1990): *The Landscape of Britain. From the beginnings to 1914*. Routledge. Londres.
- REES, A. y REES, B. (1961): *Celtic Heritage. Ancient Tradition in Ireland and Wales*. Thames and Hudson. Londres.
- REILLY, B.F. (1969): "The Historia Compostelana: The Genesis and Composition of a Twelfth-Century Spanish Gesta", en *Speculum*, 44 (1). Medieval Academy of America. Cambridge. pp. 78-85.
- REINACH, S. [1904](1985): *Historia general de las religiones*. Istmo. Madrid.
- RENERO ARRIBAS, V.M. (1999): *Diccionario del mundo celta*. Alderabán. Madrid.
- RENFREW, C. (1990): *Arqueología y lenguaje. La cuestión de los orígenes indoeuropeos*. Crítica. Barcelona.
- REPRESA FERNÁNDEZ, D., (1998a): "Pastores de las Peñas de Cervera (Parte I)", en *Revista de Folklore*, 211. Caja España. Valladolid. pp. 3-12.
- REPRESA FERNÁNDEZ, D., (1998b): "Pastores de las Peñas de Cervera (Parte II)", en *Revista de Folklore*, 211. Caja España. Valladolid. pp. 13-20.
- REVELARD, M. y KOSTADINOVA, G. (1998): *Le livre des Masques. Masques et costumes dans les fêtes et carnivals traditionnels en Europe*. La Renaissance du livre. Tournai.
- REVELL, L. (2009): *Roman Imperialism and Local Identities*. Cambridge University Press. Cambridge.
- REYERO GONZÁLEZ, P. (1994): "Tradiciones de Sahagún", en *Revista de Folklore*, 167. Caja España. Valladolid. pp. 154-160.
- REYNOLDS, P.J. (1995): "Rural life and farming", en M.J. Aldhouse-Green (ed.): *The Celtic World*. Routledge. Londres. pp. 176-209.
- RIBICHINI, S. (2006): "Religione e storia. Il Mediterraneo antico", en M.C. Marín y J. San Bernardo (eds.): *Teoría de la Historia de las Religiones: las escuelas recientes*. Universidad de Sevilla. Sevilla. pp. 11-52.
- RICHERT, E.A. (2005): *Native religion under roman domination: deities, springs and mountains in the north-west of the Iberian Peninsula*. Archaeopress. Oxford.
- RIESCO ÁLVAREZ, H.B. (1993): *Elementos líticos y arbóreos en la religión romana*. Universidad de León. León.
- RIEU-GOUT, A.-M. (1981): "Parenté et alliance dans la vallée de Barèges", en *Ethnologie française*, XI (4). Musée National des Arts et Traditions Populaires. París. pp. 356-357.
- RIPOLL LÓPEZ, G. (2007): "Las necrópolis visigodas. Reflexiones en torno al problema de la identificación del asentamiento en Occidente según los materiales arqueológicos", en AA.VV.: *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo. pp. 59-74.
- RIPOLL LÓPEZ, G. y VELÁZQUEZ SORIANO, I. (1992): "Pervivencias del termalismo y el culto a las aguas en época visigoda hispánica", en *Espacio, tiempo y forma*. Serie II, Historia antigua, 5. UNED. Madrid. pp. 555-580.
- RIVERO PEREZ, M. (2008): "Parentesco en la Maragatería: matrimonio entre primos cruzados, extensiones, levirato y sororato", en *Revista de Folklore*, 327. Caja España. Valladolid. pp. 85-88.
- ROBLEDA, O. (1970): *El Matrimonio en Derecho Romano: esencia, requisitos de validez, efectos, disolubilidad*. Università Gregoriana. Roma.
- ROBLES TASCÓN, J.A. y ÁLVAREZ DEL PALACIO, E. (2001): "La lucha leonesa de antaño: Los aluches", en *Apunts: Educación física y deportes*, 66. Instituto Nacional Educación Física de Cataluña. Barcelona. pp. 72-76.
- RÖDER, J. (1948): "Der Goloring, ein eisenzeitliches Heiligtum vom Henge-Charakter im Koberner Wald (Landkreis Koblenz)", en *Bonner Jahrbücher*, 148. Rheinland-Verl. Colonia. pp. 81-131.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1978): "Hechos generales y

- hechos griegos en el origen de la sátira y la crítica”, en A. Carreira *et alii* (coord.): *Homenaje a Julio Caro Baroja*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid. pp. 43-63.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1997): “Análisis histórico-cultural de la devoción da la Virgen de Gracia”, en P. Romero de Solís (ed.): *Carmona. Historia, cultura y espiritualidad*. Universidad de Sevilla y Ayuntamiento de Carmona. Sevilla. pp. 199-223.
- RODRÍGUEZ BECERRA, S. (1999): “Fiestas de Mayo en Andalucía. Tradición y cambio en un ritual popular”, en M. Oliver (coord.): *Identidad, mercado y poder. Jornadas de antropología de las fiestas*. Elche-Alicante, 1999. M&C Publicidad. Villena. pp. 45-56.
- RODRÍGUEZ BLANCO, J. (1977): “Relación campo-ciudad y organización social en al Celtiberia Ulterior (s. II a.C.)”, en *Memorias de Historia Antigua*, 1. Universidad de Oviedo. Oviedo. pp. 167-178.
- RODRÍGUEZ BRANDÃO, C. (1996): “El yo místico: tradición e innovación entre sistemas de sentido en el Brasil”, en I. Geist (comp.): *Procesos de escenificación y contextos rituales*. Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés eds. México D.F. pp. 31-49.
- RODRÍGUEZ CADEROT, G., CERDEÑO, M.L., FOLGUEIRA, M. y SAGARDOY, T. (2006): “Observaciones topoastronómicas en la Zona Arqueológica de El Ceremeño (Herrería, Guadalajara)”, en *Complutum*, 17. Universidad Complutense. Madrid. pp. 133-143.
- RODRÍGUEZ CADEROT, G. y FOLGUEIRA LÓPEZ, M. (2007): “Estudio arqueoastronómico realizado en la necrópolis de Herrería III”, en M.L. Cerdeño y T. Sagardoy: *La necrópolis celtibérica de Herrería III y IV (Guadalajara)*. Fundación Segeda-Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Zaragoza. pp. 180-182.
- RODRÍGUEZ CANTÓN, R. (1997): “Los carnavales de Campoo”, en *Cuadernos de Campoo*, 7. Casa de la Cultura ‘Sánchez Díaz’. Reinosa. pp. 4-8.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1973): “Los interamnici del convento jurídico jurídico bracaraugustano y su dios indígena Toroigombiteco”, en *Hispania Antiqua*, III. Colegio Universitario de Álava. Vitoria. pp. 407-416.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1995): “Corpus de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante NW de la Península Ibérica”, en *Id.* y L. Gasperini (eds.): *Saxa Scripta (inscripciones en roca). Actas del Simposio internacional ibero-italico sobre epigrafía rupestre*. Ediciós do Castro. La Coruña. pp. 117-260.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1999): “Sobre dos nuevas estelas monumentales de Lucus Augusti”, en F. Villar y F. Burillo (eds.): *Pueblos, lenguas y escrituras de la Hispania prerromana*. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 605-617.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (2000): “Donón: un santuario galaico-romano a Bero Breo en el extremo Finisterre atlántico”, en G. Paci (ed.): *Epigrafía*. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini. Vol. II. Tipigraf. Roma. pp. 849-863.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (2002): “Montanhas Sagradas no Noroeste Hispânico: Larouco, Marão e Teleno”, en AA.VV.: *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*. Catálogo de la exposición. Museu Nacional de Arqueología. Lisboa. pp. 33-38.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (2010): “El dios *Dancerus* de la cañada de Remeseiros (Vilar De Perdizes, Montalegre, Portugal), un Silvano Indígena protector de los contratos de arrendamiento”, en *Palaeohispanica*, 10. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza. pp. 133-146.
- RODRIGUEZ DE LA TORRE, F. (2009): “345 Paremias sobre el día de la Candelaria”, en *Revista de Folklore*, 337. Caja España. Valladolid. pp. 14-32.
- RODRÍGUEZ DÍAZ, A. (1995): “Territorio y etnias prerromanas en el Guadiana Medio: Aproximación arqueológica a la Beturia Túrdula”, en *Cuadernos emeritenses*, 9, Museo Nacional de Arte Romano de Mérida. Mérida. pp. 205-254.
- RODRÍGUEZ DÍAZ, A. (1998): *Extremadura protohistórica: paleoambiente, economía y poblamiento*. Universidad de Extremadura. Cáceres.
- RODRÍGUEZ GIL, M. (1990): “Notas para una teoría general de la vertebración jurídica de los concejos en la Alta Edad Media”, en *Concejos y ciudades en la Edad Media Hispánica*. Fundación Sánchez-Albornoz. Ávila. pp. 321-345.
- RODRÍGUEZ LLOPIS, M. (1986): *Señoríos y feudalismo en el reino de Murcia. Los dominios de la Orden de Santiago entre 1440 y 1515*. Universidad de Murcia. Murcia.
- RODRIGUEZ MARIN, F. (1926): Más de 21.000 refranes castellanos no contenidos en la copiosa colección del Maestro Gonzalo de Correas. Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. Madrid.
- RODRIGUEZ MARIN, F. (1930): *12600 refranes más no contenidos en la colección del Maestro Gonzalo Correas ni en “Más de 21000 refranes castellanos”*. *Allegolos con ayuda de pocos pero buenos amigos*. Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos. Madrid.
- RODRIGUEZ MARIN, F. (1934): *Los 6666 refranes de mi última rebusca* que con “Más de 21000” y “12600 refranes Más” suman largamente 40000 refranes castellanos no contenidos en la copiosa colección del maestro Gonzalo Correas. C. Bermejo. Madrid.
- RODRIGUEZ MARIN, F. (1941): *Todavía 10700 refranes más no registrados por el Maestro Correas ni en mis colecciones tituladas “Más de 21000 refranes castellanos” (1926), “12600 refranes más” (1930) y “Los 6666 refranes de mi última rebusca” (1934)*. Imp. Prensa Española. Madrid.
- RODRÍGUEZ MERINO, L. (2006): “Las Hacenderas”, en *Lazos*, 10. Centro de Interpretación del Folklore y la Cultura Popular. San Pedro de Gaillos. p. 2.
- RODRÍGUEZ-MOÑINO, A. (1967): *Cancionero de romances (Anvers, 1550)*. Castalia. Madrid.
- RODRÍGUEZ MORALES, J. (2007): “La ‘via ab Emerita Augusta per Castra Caecilia Salmanticam’ o vía de la Plata”, en *El Nuevo Miliario*, 4. El Nuevo Miliario. Madrid. pp. 62-64.
- RODRÍGUEZ PASCUAL, F. y RODRÍGUEZ PELÁEZ, N. (1983): “Un domingo cualquiera en Tierra de Alba (Zamora)”, en *Revista de Folklore*, 34. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 129-134.
- RODRÍGUEZ PASCUAL, M. (2001): *La trashumancia. Cultura, cañadas y viajes*. Edilesa. Trabajo del Camino.
- RODRÍGUEZ PÉREZ, F.J. (2008): “La Covada en el País de Maragatos”, en *Argutorio*, 20. Asociación Cultural ‘Monte Irago’. Astorga. pp. 4-10.
- ROJAS Y GUTIÉRREZ DE GARANDILLA, J.L. de (1997): “Acerca de la definición y uso de las fuentes: Una perspectiva indígena americana”, en *Estudios de historia social y económica de América*, 14. Universidad de Alcalá. Alcalá de Henares. pp. 45-58.
- ROMERO CARNICERO, F. (1991): *Los Castros de la Edad del Hierro en el norte de la provincia de Soria*. Universidad de Valladolid. Valladolid.



- ROMERO CARNICERO, F. (2005): “Las cerámicas numantinas”, en A. Jimeno (ed.): *Celtíberos. Tras la Estela de Numancia*. Diputación de Soria. Soria. pp. 351-358.
- ROMERO CARNICERO, F. y ALBERTOS FIRMAT, M.L. (1981): “Una estela y otros hallazgos celtibéricos en Trébagu (Soria)”, en *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, XLVII. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 199-208.
- ROMERO CARNICERO, F. y MISIEGO TEJADA, J.C. (1995): “Desarrollo secuencial de la Edad del Hierro en el Alto Duero. El Castillejo (Fuensauco, Soria)”, en F. Burillo (coord.): *III Simposio sobre los celtíberos. Poblamiento celtibérico*. Institución ‘Fernando el Católico’. Zaragoza. pp. 127-139.
- ROMERO DE SOLÍS, P. (1997) (ed.): *Carmona. Historia, cultura y espiritualidad*. Universidad de Sevilla y Ayuntamiento de Carmona. Sevilla.
- ROMERO DE SOLÍS, P. (1997): “Los orígenes paisajísticos, culturales y religiosos de Carmona”, en P. Romero de Solís (ed.): *Carmona. Historia, cultura y espiritualidad*. Universidad de Sevilla y Ayuntamiento de Carmona. Sevilla. pp. 7-57.
- ROMERO DE SOLÍS, P. (1998): “El toro de San Marcos en Beas de Segura”, en *Revista de Estudios Taurinos*, 8. Fundación de Estudios Taurinos. Sevilla. págs. 69-110.
- ROMERO DOMÍNGUEZ, J. (1994): *San Benito Abad en el Cerro de Andévalo*. Hermandad de San Benito Abad - Diputación de Huelva. El Cerro de Andévalo.
- ROMERO MAGALHÃES, J. (1994): “Fronteras y espacios”, en A.M. Carabias (ed.): *Las relaciones entre Portugal y Castilla en la época de los descubrimientos y la expansión colonial*. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 91-102.
- ROQUE ALONSO, M.A. (2008): Los Nobles vecinos en el territorio de las mujeres: construcción y transmisión simbólica en las sierras castellanas y riojanas. CSIC. Madrid.
- ROS FONTANA, I. y LÓPEZ ÁLVAREZ, X. (1999): *Fritz Krüger. Fotografías de un trabajo de campo en Asturias (1927)*. Museo del Pueblo de Asturias. Gijón.
- ROSADO VIDAL, S. (1973): *Ceclavín: su vida y folclore*. Ed. de autor. Plasencia.
- ROSEN-PRZEWORSKA, J. (1964): *Tradycje celtyckie w obrzędowości Protosłowian*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Breslavia.
- ROSS, A. (1967): *Pagan Celtic Britain. Studies in iconography and tradition*. Academy Press Publishers. Londres.
- ROSS, A. (1995): “Ritual and the druids”, en M.J. Aldhouse-Green (ed.): *The Celtic World*. Routledge. Londres. pp. 423-444.
- ROSS, A. (1996): *Pagan Celtic Britain*. Academy Chicago Publishers. Chicago.
- ROSS, M., PAWLEY, A. y OSMOND, M. (2007): *The Lexicon of Proto-Oceanic: The Culture and Environment of Ancestral Oceanic Society. Vol. 2: The Physical Environment*. Australian National University E Press. Canberra.
- ROVIRA HORTALÁ, M.C. (1999): “Las armas-trofeo en la cultura ibérica: pautas de identificación e interpretación”, en *Gladius*, XIX. CSIC. Madrid. pp. 13-32.
- ROYO, L.J., ÁLVAREZ, I., BEJA-PEREIRA, A., MOLINA, A., FERNÁNDEZ, I., JORDANA, J., GÓMEZ, E., GUTIÉRREZ, J.P. y GOYACHE, F. (2005): “The Origins of Iberian Horses Assessed via Mitochondrial DNA”, en *Journal of Heredity*, 96(6). American Genetic Association. Washington D.C. pp. 663-669.
- ROUCHE, M. (1987): “Alta Edad Media Occidental”, en Ph. Ariès y G. Duby (dirs.): *Historia de la vida privada: Vol. I: Del Imperio romano al año mil*. Taurus Eds. Madrid. pp. 403-533.
- ROULAND, N. (1990): *Anthropologie juridique*. Presses universitaires de France. París.
- RUBIO DE LUCAS, J.L. y MARTÍNEZ LÓPEZ, C. (1992): *Valle de Alcudia*. Cuadernos de Trashumancia, 2. ICONA. Madrid.
- RUBIO DE LUCAS, J.L. y PASTOR, P. (1995): *Campos de Calatrava y Montiel*. Cuadernos de la Trashumancia, 16. ICONA. Madrid.
- RUBIO ORECILLA, F.J. (2004): “La tésera celtibérica de Sasamón (K14.1)”, en *Emerita*, 72 (1). CSIC. Madrid. pp. 121-153.
- RUDHART, J. (1971): *Le theme de l'eau primordiale dans la Mythologie Grecque*. Francke. Berna.
- RUIBAL RODRÍGUEZ, A. (2000): “El sistema defensivo del Priorato de San Juan”, en A. Madrid y H. O'Donnell (comp.): *II Jornadas de la Orden de San Juan*. Arenas de San Juan, 1998. Instituto de Estudios Manchegos. Ciudad Real.
- RUIZ DARASSE, C. (2010): “Les Ibères en Languedoc: l'onomastique celtique d'Ensérune en écriture paléohispanique”, en *Palaeohispanica*, 10. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza. pp. 335-354.
- RUIZ FERNÁNDEZ, E. (2002): “Notas sobre la salubridad e higiene en la Antigüedad romana”, en *Seminarios complutenses de derecho romano*, 14. Universidad Complutense. Madrid. pp. 133-178.
- RUIZ GARCÍA, E. (2006): “Rex scribens: discursos de la conflictividad en Castilla (1230-1350)”, en J.M. Nieto Soria (dir.): *La monarquía como conflicto en la Corona castellano-leonesa (c. 1230-1504)*. Silex. Madrid. pp. 359-422.
- RUIZ GÓMEZ, F. (1996): “La guerra y los pactos: a propósito de la batalla de Alarcos”, en R. Izquierdo y F. Ruiz (coord.): *Alarcos, 1195: Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del VII Centenario de la Batalla de Alarcos*. Universidad de Castilla-La Mancha. Ciudad Real. pp. 145-168.
- RUIZ GÓMEZ, F. (2007): “El legado del reino visigodo de Toledo”, en AA.VV.: *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo. pp. 129-141.
- RUIZ MOLINA, L. (1992): “La cueva santuario ibérica del Cerro del Castillo. Yecla (Murcia)”, en *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 7-8. Universidad de Murcia. Murcia. pp. 83-86.
- RUIZ VEGA, A. (1986): “Las mوندidas de Sárnago”, en *Revista de Folklore*, 68. Caja de Valladolid. Valladolid. pp. 48-50.
- RUIZ VEGA, A. (2007): “Las Mondidas de Sárnago”, en *Sárnago*, 1. Asociación de Amigos de Sárnago. Sárnago. S.p. En <http://sarnago.iespana.es> (acceso 12-III-2008).
- RUIZ VILLAMAYOR, J.M. y SÁNCHEZ MIGUEL, J.M. (1998): *Refranero popular manchego y los refranes del Quijote*. Diputación de Ciudad Real. Ciudad Real.
- RUIZ ZAPATERO, G. (1985): *Los Campos de Urnas en el NE de la Península Ibérica*. Universidad Complutense. Madrid.
- RUIZ ZAPATERO, G. (1993): “El concepto de los Celtas en la Prehistoria europea y española”, en M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.): *Los Celtas: Hispania y Europa*. Universidad Complutense. Madrid. pp. 23-62.
- RUIZ ZAPATERO, G. (1997): “El poder de los celtas: de la Academia a la política”, en *O Arqueólogo Português* IV, 13-15. Museo Nacional de Arqueología e Etnología. Lisboa. pp. 211-232.
- RUIZ ZAPATERO, G. (2001): “¿Quiénes fueron los celtas?

- Disipando la niebla: mitología de un collage histórico”, en M. Almagro-Gorbea, M<sup>a</sup> Mariné y J.R. Álvarez Sanchís (eds.): *Celtas y Vettones*. Diputación de Ávila. Ávila. pp. 72-91.
- RUIZ ZAPATERO, G. (ed.) (2005): “Un círculo de lectores: miradas sobre los celtas del NO. de la Península Ibérica”, en *Complutum*, 16. Universidad Complutense. Madrid. pp. 151-208.
- RUIZ ZAPATERO, G. (2006): “Antonio García y Bellido: un pionero de la divulgación arqueológica”, en P.R. Moya Maleno (ed.): *Antonio García y Bellido. 1903-2003. Actas del Curso de Verano-Homenaje. I Centenario de su nacimiento*. Asgarbe. Villanueva de los Infantes. pp. 11-24.
- RUIZ ZAPATERO, G. y ÁLVAREZ-SANCHÍS, J.R. (2002): “Etnicidad y arqueología: tras la identidad de los vettones”, en SPAL, 11. Universidad de Sevilla. Sevilla. pp. 253-277.
- RUIZ ZAPATERO, G. y FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, V.M. (1997): “Arqueología: Imagen y proyección social”, en *Complutum*, 8. Universidad Complutense. Madrid. pp. 263-264.
- RUIZ ZAPATERO, G. y LORRIO ALVARADO, A.J. (1999): “Las raíces prehistóricas del mundo celtibérico”, en J.A. Arenas y M.V. Tamayo (eds.): *El origen del mundo celtibérico: actas de los encuentros sobre el origen del mundo celtibérico*, (Molina de Aragón, 1-3 de octubre de 1998). Ayuntamiento de Molina de Aragón-Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Molina de Aragón. pp. 21-36.
- RUIZ ZAPATERO, G., LORRIO, A. y MARTÍN, M. (1986): “Casas redondas y rectangulares de la edad del Hierro: aproximación a un análisis comparativo del espacio doméstico”, en *Arqueología Espacial. Coloquios sobre micro espacio*. Vol. III. Seminario de Arqueología y Etnología Turolense. Teruel. pp. 79-102.
- RUIZ ZAPATERO, G., MÄRTENS, G., CONTRERAS, M. y BAQUEDANO, E. (2012): *Los últimos carpetanos. El oppidum de El Llano de la Horca (Santorcaz, Madrid)*. Museo Arqueológico Regional. Madrid.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M.L. (1982): “Nueva espada dragada en el río Ulla. Armas arrojadas a las aguas”, en *El Museo de Pontevedra*, 36. Diputación de Pontevedra-CSIC- Fundación Pedro Barrie de la Maza. pp. 179-196.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M.L. (1988): “Sobre la pobreza de los Celtiberos”, en F. Burillo, J.A. Pérez y M.L. de Sus (eds.): *Celtiberos. Memoria de la Exposición*. Diputación de Zaragoza. Zaragoza. pp. 187-191.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M.L. (1992a): “La novia vendida: orfebrería, herencia y agricultura en la Protohistoria de la Península Ibérica”, en SPAL, 1. Universidad de Sevilla. Sevilla. pp. 219-252.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M.L. (1992b): “Orientaciones teóricas sobre intercambio y comercio en Prehistoria”, en *Gala*, 1. Museo Arqueológico Municipal. Barcelona. pp. 87-101.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M.L. (1993): “El Occidente en la Península Ibérica, punto de encuentro entre el Mediterráneo y el Atlántico a fines de la Edad del Bronce”, en *Complutum*, 4. Universidad Complutense. Madrid. pp. 41-68.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M.L. (ed.) (1995): *Ritos de paso y puntos de paso. La ría de Huelva en el mundo del Bronce Final europeo*. Complutum Extra, 5. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M.L. (1998): *La Europa Atlántica en la Edad del Bronce. Un viaje a las raíces de la Europa occidental*. Crítica. Barcelona.
- RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M.L. y GALÁN DOMINGO, E. (1991): “Las estelas del suroeste como hitos de vías ganaderas y rutas comerciales”, en *Trabajos de Prehistoria*, 48. CSIC. Madrid. pp. 257-273.
- RYAN, M. (1991): “Les Celtes chrétiens”, en S. Moscati (coord.): *Les Celtes*. Bompiani. Milán. pp. 621-637.
- S.A. (2005): “Ara dedicada ao lar *Ocalaego*”, en *Peza do mes*, Xuño 2005. Museo Arqueolóxico de Ourense. Ourense.
- SAAVEDRA FERNÁNDEZ, P. (1994): *La vida cotidiana en la Galicia del Antiguo Régimen*. Crítica. Barcelona.
- SACHS, C. [1933](1952): *World history of the dance*. Seven Arts. Nueva York.
- SÁEZ FERNÁNDEZ, P. (1994): “Notas sobre pervivencias del elemento indígena en la Bética romana: cuestiones a debate”, en C. González Román (ed.): *La sociedad de la Bética. Contribución para su estudio*. Universidad de Granada. Granada. pp. 461-494.
- SAGREDO SAN EUSTAQUIO, L. y HERNÁNDEZ GUERRA, L. (1996): “Los testimonios epigráficos de LVG en Hispania”, en *Memorias de Historia Antigua*, 17. Universidad de Oviedo. Oviedo. pp. 179-201.
- SAHLINS, M. [1972](1984): *Las sociedades tribales*. Labor. Barcelona.
- SAHLINS, M. [1985](2008): *Islas de historia: la muerte del capitán Cook: metáfora, antropología e historia*. Gedisa. Barcelona.
- SAINERO SÁNCHEZ, R. (2002): *Leyendas celtas*. Akal. Tres Cantos.
- SAINERO SÁNCHEZ, R. (2007): “El sincretismo en los estudios de Historia, Mitología y Etnoarqueología celtas”, en Id. (coord.): *Pasado y Presente de los Estudios Celtas*. Fundación Ortegalia-Instituto de Estudios Celtas. La Coruña. pp. 597-610.
- SALA BALUST, L. (1964): *Constituciones, estatutos y ceremonias de los antiguos colegios seculares de la Universidad de Salamanca*. IV vols. CSIC. Madrid.
- SALAS PARRILLA, M. (2005): *Airón. Dios prerromano de Hispania*. Ed. de autor. Madrid.
- SALAS, J., REDONDO, J.A. y SÁNCHEZ ABAL, J.L. (1983): “Un sincretismo religioso en la Península Ibérica: Júpiter Solutorio-Eaeco”, en *Norba*, 4. Universidad de Extremadura. Cáceres. pp. 243-260.
- SALAVILLE, S. (1929): “Τεσσαρακοστή, Ascension et Pentecoté au IV<sup>e</sup> siècle”, en *Echos d'Orient*, 28 (155). Institut Français d'Etudes Byzantines. París. pp. 257-271.
- SALINAS DE FRÍAS, M. (1989): “Sobre las formas de propiedad comunal de la cuenca del Duero en época prerromana”, en *Veleia*, 6. Universidad del País Vasco. Álava. pp. 103-110.
- SALINAS DE FRÍAS, M. (2010a): “Sobre algunas especies animales en el contexto de las religiones prerromanas de Hispania”, en *Palaeohispánica*, 10. Institución Fernando ‘el Católico’. Zaragoza. pp. 611-628.
- SALINAS DE FRÍAS, M. (2010b): “Mujer, épica y mito entre los celtiberos”, en F. Burillo (ed.): *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos*. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos. Daroca. pp. 205-212.
- SALINAS DE FRÍAS, M. (2011): “Las fuentes clásicas y el poblamiento prerromano del occidente peninsular. Problemas de etnicidad y cultura”, en G. Ruiz Zapatero y J. Álvarez-Sanchís (eds.): *Castros y verracos. Las gentes de la Edad del Hierro en el occidente de Iberia*. Diputación de Ávila. Ávila. pp. 129-157.
- SALOMÓN, R. (1855): “El ex-monasterio de Ntra. Sra. del Espino”, en *Semanario Pintoresco*, 7-1-1855. Imprenta del Semanario Pintoresco Español y de la Ilustración. Madrid. p.

- 2.
- SÁNCHEZ-BELDA, A. y SÁNCHEZ-TRUJILLANO, M.C. (1986): *Razas ovinas españolas*. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Madrid.
- SÁNCHEZ CORDERO, D. (2012): “El apretón de manos”, en *Cachos de vida*: <http://disancor.blogspot.com.es/2012/01/el-apreton-de-mano.html> (acceso 11-IV-2012).
- SÁNCHEZ-CORRIENDO JAÉN, J. (1997): “¿Bandidos lusitanos o pastores trashumantes? Apuntes para el estudio de la trashumancia en Hispania”. *Historia Antigua XXI*. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 69-92.
- SÁNCHEZ-CORRIENDO JAÉN, J. (1998): “Revisando la cuestión trashumante en la Protohistoria Hispana: La Meseta occidental”, en *Studia Historica. Historia Antigua*, 16. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 53-84.
- SÁNCHEZ DEL BARRIO, A. (1999): *Fiestas y ritos tradicionales*. Eds. Castilla. Valladolid.
- SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, M.J. (2002): “Apuntes para la descripción del español hablado en Olivenza”, en I Congreso sobre el Extremeño (Calzadilla, 2002): <http://paseovirtual.iespana.es/congreso/domingo.htm> (acceso 15-IV-2008).
- SÁNCHEZ FERRER, T., JIMENO, J., PÉREZ, D. HERRANZ, E. y MORENO, L. (1995): *Guía para visitar los santuarios marianos de Castilla-La Mancha*. María en los pueblos de España, 16. Eds. Encuentro. Madrid.
- SÁNCHEZ GARCÍA, J. (2000): *Costumbres para el recuerdo. El Tremedal*. Ed. de autor. S.l.
- SÁNCHEZ GÓMEZ, L.A. (1991): *Sayago: Ganadería y comunalismo*. Caja España. Zamora.
- SÁNCHEZ HERRERO, J. (1982): “La religiosidad popular en la baja Edad Media andaluza”, en A. Alemán de Armas *et alii* (coord.): *Homenaje Alfonso Trujillo Rodríguez*. Vo. 2. Ayuntamiento de Santa Cruz de Tenerife. Tenerife. pp. 277-331.
- SÁNCHEZ-MORENO, E. (1998): “De ganados, movimientos y contactos. Revisando la cuestión transhumante en la protohistoria hispana: La meseta occidental”, en *Studia historica. Historia antigua*, 16. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 53-84.
- SÁNCHEZ-MORENO, E. (2005): “Caballo y sociedad en la Hispania Céltica: del poder aristocrático a la comunidad política”, en *Gladius*, XXV. CSIC. Madrid. pp. 237-264.
- SÁNCHEZ-MORENO, E. (2011): “Rebaños, armas, regalos. Expresión e identidad de las elites vetonas”, en G. Ruiz Zapatero y J. Álvarez-Sanchís (eds.): *Castros y verracos. Las gentes de la Edad del Hierro en el occidente de Iberia*. Diputación de Ávila. Ávila. pp. 160-189.
- SÁNCHEZ MORENO, E. y GÓMEZ-PANTOJA, J.L. (2003): “Antes de la Mesta”, en F. Novoa y L.V. Elías (coord.): *Un camino de ida y vuelta: la trashumancia en España*. Lunwerg. Barcelona. pp. 23-35.
- SÁNCHEZ-PALENCIA, F.J. y MANGAS MANJARRÉS, J. (coords) (2000): *El edicto del Bierzo. Augusto y el Noroeste de Hispania*. Fundación Las Médulas. León.
- SÁNCHEZ-PALENCIA, F.J., SASTRE, I., CURRÁS, B. y ROMERO, D. (2009): “Minería romana en la cuenca meridional de los ríos Sil y Miño”, en J. Fonte (coord.): *Actas do Congresso Transfronteiriço de Arqueologia. Um Património sem fronteiras*. Revista Aquae Flaviae, 41. Grupo Cultural Aquae Flaviae, Chaves. pp. 285-301.
- SÁNCHEZ ROMERO, G. (2006): “El Patrimonio Cultural: la Fiesta de los Caballos del Vino de Caravaca de la Cruz (Murcia)”, en M.B. Sánchez, P.E. Collado y M. Lechuga (coords.): *XVII Jornadas de Patrimonio Histórico. Intervenciones en el Patrimonio Arquitectónico, Arqueológico y Etnográfico de la Región de Murcia*. Consejería de Educación y Cultura de Murcia. Murcia. pp. 291-308.
- SÁNCHEZ ROMERO, M. (ed.) (2005): *Arqueología y género*. Universidad de Granada. Granada.
- SÁNCHEZ ROMERO, M. (2006): “Maternidad y prehistoria: prácticas de reproducción, relación y socialización”, en Y. Aixelà *et alii*: *Las mujeres en la Prehistoria*. Museo de Valencia. Valencia. pp. 119-138.
- SÁNCHEZ ROMERO, M. (2007): “Actividades de mantenimiento en la Edad del Bronce del sur peninsular”, en *Complutum*, 18. Universidad Complutense. Madrid. pp. 185-194.
- SÁNCHEZ ROMERO, M. (2008): “An approach to learning and socialisation in children during the Spanish Bronze Age”, en L.H. Dommasnes y M. Wigglesworth (eds.): *Children, identity and the past*. Cambridge Scholars Publishing. Cambridge. pp. 113-124.
- SÁNCHEZ ROMERO, M. (ed.) (2010): *Infancia y cultura material. Complutum*, 21(2). Universidad Complutense. Madrid.
- SÁNCHEZ SANZ, M.E. (1982): *Cestería tradicional española*. Editora nacional. Madrid.
- SÁNCHEZ SANZ, M.E. y TIMÓN TIEMBLO, M.P. (1981): “Aportación al estudio del chozo en la provincia de Cáceres”, en *Narria*, 23-24. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 3-6.
- SANDE LEMOS, F. (1996): “Povoamento, espaço e gentilitates no 1º milénio a.C., no Nordeste transmontano”, en J. de Alarcão y A.I. Palma (coords.): *De ulises a Viriato*. Museu Nacional de Arqueologia. Lisboa. pp. 147-153.
- SANTERO, J.M. y GASCÓ, F. (1990): *El cristianismo primitivo*. Akal. Madrid.
- SANTOS ESTÉVEZ, M., CRIADO, F. y PARCERO, C. (2006): “O descubrimiento arqueológico de santuarios e espazos sagrados”, en M.V. García Quintela (ed.): *Soberanía e santuarios na Galicia castrexa*. Toxosoutos. Noia. pp. 199-217.
- SANTOS ESTÉVEZ, M., PARCERO, C. y CRIADO, F. (1997): “De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados”, en *Trabajos de Prehistoria*, 54 (2). CSIC. Madrid. pp. 61-80.
- SANTOS ESTÉVEZ, M. y SEOANE VEIGA, Y. (2005): “Escavación no contorno dun petroglifo en A Ferradura (Ourense- Galiza)”, en *Arkeos*, 15. Instituto Politécnico de Tomar. Tomar. pp. 37-54.
- SANTOS VAQUERO, A. (2001): *Entre pueblos y leyendas*. Ed. Azacanes. Toledo.
- SANTOS YANGUAS, J. (1993): “Comunidades indígenas y administración romana en el norte de la Península”, en M.C. González y J. Santos (eds.): *Revisiones de Historia Antigua, I. Las estructuras sociales indígenas del Norte de la Península Ibérica*. Universidad del País Vasco. Vitoria. pp. 181-199.
- SANTOS YANGUAS, N. (1995): “Valeriano y la persecución de los cristianos”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, 8. Serie II, Historia Antigua. UNED. Madrid. pp. 197-217.
- SAN VALERO APARISI, J. (1959): *Monte Bernorio. Aguilar de Campoo (Palencia). Campaña de estudio en 1959*. Excavaciones Arqueológicas en España, 44. Inspección General de Excavaciones Arqueológicas. Madrid.
- SANZ, I. (1997): “Tesoros, marranos, milagros y otras tradiciones orales”, en *Revista de Folklore*, 203. Caja España. Valladolid. pp. 163-171.
- SANZ MARTÍN, I. (1985): “La Fiesta de los Quintos en Otero de



- Herreros”, en *Revista Folklore*, 49. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 10-15.
- SANZ MÍNGUEZ, C. (1997): *Los vacceos: cultura y ritos funerarios de un pueblo prerromano del valle medio del Duero. La necrópolis de Las Ruedas, Padilla de Duero (Valladolid)*. Junta de Castilla y León. Valladolid.
- SANZ MÍNGUEZ, C. y ROMERO CARNICERO, F. (2010): “Mujeres, rango social y herencia en la necrópolis vaccea de Las Ruedas, *Pintia* (Padilla de Duero/Peñafiel, Valladolid)”, en F. Burillo (ed.): *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos*. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos. Daroca. pp. 403-419.
- SANZ SERRANO, R.M. (1989): “Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda”, en J.M. Blázquez y J. Martínez-Pinna (eds.): *Estudios sobre la Antigüedad en Homenaje al profesor Santiago Montero Díaz*. Gerión Extra 2. Universidad Complutense. Madrid. pp. 365-390.
- SANZ SERRANO, R. (1995): *Las migraciones bárbaras y la creación de los primeros reinos de Occidente*. Ed. Síntesis. Madrid.
- SANZ SERRANO, R. (2000): “Soto de la Bureba en el marco de la antigua Autrigonia”, en H. Parzinger y R. Sanz (eds.): *Das Castro von Bureba: Archäologische und historische Forschungen zur Bureba in vorrömischer und römischer Zeit*. Verlag Marie Leidorf GmbH. Rahden-Westfalia. pp. 365-462.
- SANZ SERRANO, R.M. (2003): “Los paganismos peninsulares”, en *Id.* (coord.): *Paganos, adivinos y magos: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua*. Gerión, 21, Extra 7. Universidad Complutense. Madrid. pp. 39-96.
- SANZ SERRANO, R. (2007): “Aristocracias paganas en Hispania tardía (s. V-VII)”, en D. Plácido *et alii* (coords.): *Necedad, sabiduría y verdad: el legado de Juan Cascajero*. Gerión Extra, 3-4. Universidad Complutense. Madrid. pp. 443-480.
- SANZ, R., PARZINGER, H. y RUIZ VÉLEZ, I. (2008): “La civitas de Vindeleia y el poblamiento de la Bureba”, en J. Mangas y M.A. Novillo (eds.): *El territorio de las ciudades romanas*. Sísifo. Madrid. pp. 657-682.
- SARRIÓN MONTAÑANA, I. (2003): “El caballo de La Regenta (Burriana). Estado de conservación y restauración”, en F. Quesada y M. Zamora (eds.): *El caballo en la Antigua Iberia. Estudios sobre équidos en la Edad del Hierro*. Real Academia de la Historia – Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- SARTRE, M. (1994): *El oriente romano. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo oriental, de Augusto a los Severos (31 a.C.-235 d.C.)*. Akal. Los Berrocales del Jarama.
- ŠAŠEL KOS, M. (2001): “Belin”, en *Studia Mythologica Slavica*, IV. Institut za slovensko narodopisje-University of Udine. Ljubljana-Udine. pp. 9-16.
- SASTRE PRATS, I. (2002a): “Forms of social inequality in the Castro Culture”, en *European Journal of Archaeology*, 5 (2). Sage Publications. Londres. pp. 213-248.
- SASTRE PRATS, I. (2008): “Community, Identity and Conflict: warfare in the Iron Age of Northwestern Iberian Peninsula”, en *Current Anthropology*, 49 (6). Universidad de Chicago. Chicago. pp. 1021-1051.
- SATRÚSTEGUI ZUBELDIA, J.M. (1974): “El caserío”, en J. Salvat (dir.): *Conocer España. Geografía y guía*. Vol. 6. Salvat. Pamplona. pp. 290-291.
- SATUÉ OLIVAN, E. (1991): *Religiosidad popular y romerías en el Pirineo*. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Huesca.
- SAUMADE, F. [1998](2006): *Las tauromaquias europeas. La forma y la Historia, un enfoque antropológico*. Fundación de Estudios Taurinos-Universidad de Sevilla. Sevilla.
- SAYAS ABENGOCHEA, J.J. (1985): “Los adivinos vascones y la Historia Augusta”, en J.L. Melena (ed.): *Symbolae: Ludovico Mitxelena septuagenario oblata*. Universidad del País Vasco. Vitoria. pp. 593-606.
- SBALCHIERO, P. (2002): *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*. Fayard. París.
- SCHATTNER, T.G., MARINÉ, M., KOCH, M. y GELDMACHER, K. (2006): “Bericht über die Kampagnen der Jahre 2004/2005 im Heiligtum des Vaelicus in Postoloboso (Candeleda, Prov. Avila): mit einer Katalogbeitrag von M. A. Cebrián Sánchez”, en *Madriditer Mitteilungen*, 47. Deutsches Archäologisches Institut. Mainz. pp. 193-220.
- SCHEMFIL, V. (1984): *Die Pasubio-Kämpfe 1916-1918: genaue Geschichte des Ringens um einen der wichtigsten Stützpfiler der Tiroler Verteidigungsfront, verfasst auf Grund österreichischer Feldakten und italienischer kriegsgeschichtlicher Werke*. Buchdienst Südtirol E. Kienesberger. Nürnberg.
- SCHIFFER, M.B. (1972): *Behavioral Archaeology*. Academic Press. Nueva York.
- SCHINDLER, R. (1971): “Ein Kriegergrab mit Bronzehelm der Spätlatènezeit aus Trier-Olewig”, en *Trierer Zeitschrift*, 34. Rheinischen Landesmuseum Triers. Trier. pp. 43-82.
- SCHMIDT, K.H. (1992): “The Celtic Problem. Ethnogenesis”, en *Zeitschrift für Celtische Philologie*, 45. Niemeyer. Tübingen. pp. 38-65.
- SCHMITT, R. (1967): *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Harrassowitz. Wiesbaden.
- SCHRÖDER, F.R. (1927): “Ein altirischer Krönungsritus und das indogermanische Rossopfer”, en *Zeitschrift für Celtische Philologie*, 16 (1). Niemeyer. Tübingen. pp. 310-312.
- SCHULTEN, A. (1914): *Numantia I. Die Keltiberer und ihre Kriege mit Rom*. F. Bruckmann a.-g. Munich.
- SCHULTEN, A. (1959): *Geografía y etnografía antiguas de la Península Ibérica*. 2 vols. CSIC. Madrid.
- SCHWABL, H. (1962): “Weltschöpfung”, en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft [RE]. Supplementband IX*. J.B. Metzlersche. Stuttgart. cols.1433-1582.
- SCHWABL, H. (1978): “Zeus”, en *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft [RE]. Supplementband XV*. J.B. Metzlersche. Stuttgart. cols. 994-1481.
- SCOTT, J.C. (1985): *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Yale University Press. New Haven.
- SCULLARD, H.H. (1981): *Festivals and ceremonies of the Roman Republic*. Thames and Hudson. Londres.
- SÉBILLOT, P. (1902): *Le culte des pierres en France*. Revue de l'Ecole d'Anthropologie de Paris, XII. École d'anthropologie de Paris. París.
- SÉBILLOT, P. (1904): *Le folk-lore de France*. Librairie orientales & américaine. Ed. E. Guilmoto. París.
- SECO SERRA, I. (2010): “El caballo asturcón en las fuentes clásicas. Sobre équidos en la Península Ibérica”, en A. Álvarez (coord.): *L'Asturcón. Simbología y Mitu del Caballu de los Ástures*. Fundación Belenos. Oviedo. pp. 29-47.
- SEGALAN, M. (1981): “Parenté et alliance dans les sociétés paysannes”, en *Ethnologie française*, XI (4). Musée National des Arts et Traditions Populaires. París. pp. 307-309.
- SEGARRA CRESPO, D. (2004): “A propósito de los quesos de la diosa Orthia”, en *Ilu. Revista de Ciencias de las religiones*, 12. Universidad Complutense. pp. 123-139.
- SENENT, P. (2002): *Documentos del arca-archivo de Almarza y San Andrés*. Diputación de Soria. Soria.

- SEOANE COUCEIRO, M.C. y SAIZ GARCÍA, M.D. (2007): *Cuatro siglos de periodismo en España. De los avisos a los periódicos digitales*. Alianza Editorial. Madrid.
- SERENI, E. (1955): *Comunità rurale dell'Italia antica*. 'L'Erma' di Bretschneider. Roma.
- SERGEANT, B. (1992): "Un cycle celtique des douze jours?", en *Ollodagos*, 3. Société Belge d'Études celtiques. Bruselas. pp. 203-236.
- SERGEANT, B. (1993): "Mythologie française: une bibliographie essentielle", en *Mythologie Française*, 167. Société de Mythologie Française. Paris. p. 44.
- SERGEANT, B. (1995a): *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*. Éditions Payot & Rivages. Paris.
- SERGEANT, B. (1995b): *Lug et Apollon*. Société Belge d'Études Celtiques. Bruselas.
- SERGEANT, B. (1998): "Le temps des Indo-Européens", en G.R.I.O.T.: *Herméneutiques sociales*, 1. *L'Imaginaire du Temps*. Téraèdre. Paris. pp. 59-93.
- SERGEANT, B. (1999a): *Celtes et Grecs/I. Le livre des héros*. Éditions Payot & Rivages. Paris.
- SERGEANT, B. (1999b): "Histoire ancienne des Douze Jours", en *Mythologie Française*, 196. Société de Mythologie Française. Paris. pp. 2-12.
- SERGEANT, B. (2004): *Celtes et Grecs/II. Le livre des dieux*. Payot. Paris.
- SERNA GANCEDO, M.L. y GÓMEZ CASARES, G. (2010): "Estructuras y yacimiento de Pico Jano (Vega de Liébana)", en M.L. Serna, A. Martínez y V. Fernández (coords.): *Castros y castra en Cantabria. Fortificaciones desde los orígenes de la Edad del Hierro a las guerras con Roma*. Acanto. Santander. pp. 129-134.
- SERRA OLIVER, C. y SERRA LÓPEZ, C. (2007): "Síndrome de la couvade", en *Medicina Balear*, 22. Real Academia de Medicina de las Illes Balears. Mallorca. pp. 45-46.
- SERRANO, L. (1907): *Fuentes para la Historia de Castilla. Vol. II: Cartulario del Infantado de Covarrubias*. Ed. Cuesta. Valladolid.
- SERVICIO METEOROLÓGICO NACIONAL DE ESPAÑA [SMNE](1943): *Atlas de plantas para las observaciones fenológicas*. Ministerio del Aire. Madrid.
- SESEÑA, N. (1997): *Cacharrería popular. La alfarería de basto en España*. Alianza Editorial. Madrid.
- SEVILLA RODRÍGUEZ, M. (1979): "Posibles vestigios toponímicos de cultos célticos en el norte de la península ibérica", en *Memorias de Historia Antigua*, 3. Universidad de Oviedo. Oviedo. pp. 261-271.
- SEVILLA RODRÍGUEZ, M. (1981): "Vestigios toponímicos del culto a *Taranis/Taranus* en el Noroeste peninsular", en M.C. Díaz (ed.): *I Reunión Gallega de Estudios Clásicos*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela. pp. 101-103.
- SIERRA VIGIL, J.M. y SAN MIGUEL MATÉ, L.C. (1995): "Las cañadas como medio de comunicación entre los asentamientos vacceos", en F. Burillo (coord.): *III Simposio sobre los celtiberos. Poblamiento celtibérico*. Institución 'Fernando el Católico'. Zaragoza. pp. 389-398.
- SIGUERO LLORENTE, P.L. (2006): "La pervivencia de la cultura celta asturiana en el folklore de San Pedro de Gaiños", en *Lazos*, 13. Centro de Interpretación del Folklore y la Cultura Popular. San Pedro de Gaiños. p. 8-9.
- SILLIÈRES, P. (1977): "Le camino de Aníbal: itinéraire des gobelets de Vicarello de Castulo a Saetabis", en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XIII. École des Hautes Études Hispaniques. París. pp. 31-83.
- SILLIÈRES, P. (1990): *Les voies de communication de l'Hispanie meridionale*. Centre Pierre Paris. París.
- SILVA, A.C.F. DA (1986): *A Cultura Castreja do Noroeste de Portugal*. Museu Arqueológico da Citânia de Sanfins. Paços de Ferreira.
- SILVA, G.J. da (2007): *História Antiga e usos do Passado. Um estudo de apropriações da Antiguidade sob o regime de Vichy (1940-1944)*. Annablume editora. Pinheiros.
- SIMON, F. (2001): "Monter des murs pour contrôler le pasaje", en J.-Y. Éveillard (ed.): *La pierre en Basse-Bretagne. Usages et représentations*. Centre de Recherche Bretonne et Celtique. Brest. pp. 85-97.
- SIMÓN PARDO, J. (2001): *Leyendas sobre la Virgen en Guadalajara*. AACHE Eds. Guadalajara.
- SIMONE, C. DI (1984): "Celtico Nemeto 'Bosco Sacro' ed i suoi Derivati Onomastici", en F. J. Oroz et alii (coords.): *Navicula Tubingensis: studia in honorem Antonii Tovar*. G. Narr. Tübingen. pp. 349-352.
- SIMPSON, W. (1896): *The Buddhist praying-wheel. A collection of material bearing upon the symbolism of the wheel and circular movements in custom and religious ritual*. Macmillan and Co. Londres.
- SINCLAIR OF ULBSTER, J. (1791-1799): *The Statistical Account of Scotland*. 21 vols. Varios eds. Edimburgo.
- SMITH, W. (1875): *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*. Tylor and Walton. Londres.
- SOLÉ, C. (1998): *Modernidad y modernización*. Rubí-Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana. Barcelona-Iztapalapa.
- SOLEDAD SERRANO, M. (1997): *Rutas de leyenda: Guadalajara*. AACHE Eds. Guadalajara.
- SOLÍS PIÑERO, J. (2010): "Villanueva de los Infantes durante la Posguerra 1939-1946 (29)", en *Balcón de Infantes*, 212. Grupo de Prensa 'Balcón de Infantes'. Villanueva de los Infantes. pp. 16-17.
- SOPEÑA GENZOR, G. (1987): *Dioses, ética y ritos. Aproximación para una comprensión de la religiosidad entre los pueblos celtibéricos*. Pressas Universitarias. Zaragoza.
- SOPEÑA GENZOR, G. (1995): *Ética y ritual: Aproximación al estudio de la religiosidad de los pueblos celtibéricos*. Institución Fernando el Católico-Instituto de Ciencias de la Antigüedad. Zaragoza.
- SOPEÑA GENZOR, G. (2009): "Acerca de la amputación de la mano derecha como práctica simbólica: el caso de Hispania en época de las guerras celtibérico-lusitanas", en *Salduie*, 8. Universidad de Zaragoza. Zaragoza. pp. 271-286.
- SOPEÑA GENZOR, G. y RAMÓN PALERM, V. (1994): "El anonimato de un dios de los celtiberos: aportaciones críticas en torno a Estrabón III, 4, 16", en *Studia historica. Historia antigua*, 12. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 21-34.
- SOPEÑA GENZOR, G. y RAMÓN PALERM, V. (2002): "Claudio Eliano y el funeral descarnatorio en Celtiberia: reflexiones críticas a propósito de *Sobre la naturaleza de los animales*, X, 22", en *Palaeohispanica*, 2. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. pp. 227-269.
- SØRENSEN, M.L.S. y REBAY, K. (2007): "Changing Social Practices of Death in Later European Prehistory", en R. Karl and J. Leskovar (eds.): *Interpretierte Eisenzeiten, Studien zur Kulturgeschichte von Oberösterreich*, 16. Oberösterreichisches Landesmuseum Linz. Linz. pp. 119-123.
- SORIANO TORREGROSA, F. (1972): *Historia de Yecla*. Ed. J. Doménech. Valencia.
- SOUSA CARRUSCA, M. DE (coord.) (1974-1976): *Vozes da*

- sabedoria. 3 vols. M. de Sousa Carrusca. Lisboa.
- SPAZARI, E. (1992): *El espíritu olímpico*. Adam. Atenas.
- STALMANS, N. (1995): *Les affrontements des calendes d'été dans les légendes celtiques*. Société Belge d'Études Celtiques. Bruxelles.
- STERCKX, C. (1982): "Les sept rois de Rome et la sociogonie indo-européenne", en Latomus, LI. Société d'études latines de Bruxelles. Bruselas-Berchem. pp. 54-74.
- STERCKX, C. (1986a): *Eléments de Cosmogonie Celtique*. Universidad de Bruselas. Bruselas.
- STERCKX, C. (1986b): "Les Têtes Coupées et le Graal", en *Studia Celtica*, 20-21. University of Wales Press. Cardiff. pp. 1-44.
- STERCKX, C. (1994): *Les dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens*. Mémoires de la Société Belge d'Études Celtiques, 4. Société Belge d'Études Celtiques. Bruselas.
- STERCKX, C. (1996): *Dieux d'eau: Apollons celtes et gaulois*. Mémoires de la Société Belge d'Études Celtiques, 6. Société Belge d'Études Celtiques. Bruselas.
- STERCKX, C. (1998): *Sangliers père & fils. Rites, dieux et mythes celtes du porc et du sanglier*. Mémoires de la Société Belge d'Études Celtiques, 8. Société Belge d'Études Celtiques. Bruselas.
- STERCKX, C. (2003): "Les temps et le non-temps des Celtes: pourquoi la nuit avant le jour?", en V. Perenne-Delforge y Ö. Tunca (eds.): *Représentations du temps dans les religions. Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège*. Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège. Lieja. pp. 251-265.
- STERCKX, C. (2004): *Le fils parfait et ses frères animaux. Lugus, Pan et les Draupadeya*. Mémoires de la Société Belge d'Études Celtiques, 15. Société Belge d'Études Celtiques. Bruselas.
- STERCKX, C. (2005a): *Taranis, Sucellos et quelques autres: le dieu souverain des Celtes, de la Gaule à l'Irlande*. Société Belge d'Études Celtiques. Bruselas.
- STERCKX, C. (2005b): "Un dieu belge méconnu (gaulois) à Charleroi!", en *Bulletin trimestriel. Société Royale d'Archéologie, d'Histoire et de Paléontologie de Charleroi*, 2. Société Royale d'Archéologie, d'Histoire et de Paléontologie de Charleroi. Charleoi. pp. 32-34.
- STERCKX, C. (2005c): "Monde celte. Le mal et les Démons dans la mythologie Celte", en *Le Diable et les démons*. Éditions Labor. Bruselas. pp. 81-90.
- STERCKX, C. (2005d): *Les mutilations des ennemis chez les Celtes préchrétiens: la tête, les seins, le Graal*. Association Kubaba-L'Harmattan. Budapest-Paris.
- STERCKX, C. (2010): *Mythes et Dieux Celtes: Essais et Études*. L'Harmattan. Paris.
- STEUER, H. (1982): *Frühgeschichtliche Sozialstrukturen in Mitteleuropa. Eine Analyse der Auswertungsmethoden des archäologischen Quellenmaterials*. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen.
- STILES, D. (1977): "Ethnoarchaeology: A discussion of methods and applications", en *Man*, 12 (1). Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Londres. pp. 87-103.
- STRAIŽYS, V. y KLIMKA, L. (1997): "The Cosmology of the Ancient Balts", en *Archaeoastronomy*, 22. Churchill College. Cambridge. pp. 57-81.
- STUBBES, P. [1583](1882): *Anatomie of the Abuses in England in Shakspeare's Youth*. Ed. de F.J. Furnivall. New Shakspeare Society. Londres.
- STYLOW, A.U. (1985): "Ordenación territorial romana en el Valle de Los Pedroches (Conventus Cordubensis)", en *XVII Congreso Nacional de Arqueología*. Universidad de Zaragoza. Zaragoza. pp. 657-666.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, L. (1951): "Evolución histórica de las hermandades castellanas", *Cuadernos de Historia de España*, XVI. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. pp. 5-78.
- SUBIRATS VILLABÍ, M. (1992): "El paisaje de la comarca del Montsia y las construcciones de piedra en seco", en *Narria*, 57-58. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 2-9.
- ŠÚRI, M., HULD, T.A., DUNLOP, E.D. y OSSENBRINK, H.A. (2007): "Potential of solar electricity generation in the European Union member states and candidate countries", en *Solar Energy*, 81 (10). Pergamon. Oxford. pp. 1295-1305: <http://re.jrc.ec.europa.eu/pvgis> (acceso 1-XII-2009).
- SZABÓ, M. (1991): "Les Celtes et leurs mouvements au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.", en S. Moscati (coord.): *Les Celtes*. Bompiani. Milán. pp. 303-320.
- SZABÓ, M. (1995): "Guerriers celtiques avant et après Delphes contribution à une période critique du monde celtique", en J.-J. Charpy: *L'Europe celtique du V<sup>e</sup> au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Contacts, échanges et mouvements de populations*. Kronos B.Y. Sceaux. pp. 49-67.
- TABOADA CHIVITE, J. (1947): "La medicina popular en el Valle de Monterrey (Orense)", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, III (1). CSIC. Madrid. pp. 37-51.
- TABOADA CHIVITE, J. (1949): "Folklore astronómico y meteorológico de la comarca de Monterrey", en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, V (1). CSIC. Madrid. pp. 110-137.
- TABOADA CHIVITE, X. (1965): *O culto das pedras no noroeste peninsular*. Real Academia Gallega. Verín.
- TABOADA CHIVITE, X. (1972): *Etnografía galega*. Galaxia. Vigo.
- TABOADA CHIVITE, J. (1977): "El aspecto agropecuario de la economía castreña", en *Revista de la Universidad Complutense*, 109. Universidad Complutense. Madrid. pp. 71-84.
- TALHOFFER, H. [1459](2006): *Medieval Combat: A Fifteenth-Century Illustrated Manual of Swordfighting and Close-Quarter Combat*. Ed. de M. Rector. Greenhill Books. Barnsley.
- TALLÉS CRISTÓBAL, A.B. (1981): "Indumentaria de Montehermoso", en *Narria*. 23-24. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 42-48.
- TANGUY, B. (2001): "La pierre dans le paysage toponymique en Basse-Bretagne", en J.-Y. Éveillard (ed.): *La pierre en Basse-Bretagne. Usages et représentations*. Centre de Recherche Bretonne et Celtique. Brest. pp. 5-26.
- TARACENA AGUIRRE, B. (1923): "Para el folklore de la provincia de Soria", en *Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Actas y Memorias*, 2. Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria. Madrid. pp. 69-72.
- TARACENA AGUIRRE, B. (1943): "Cabezas trofeos en la España céltica", en *Archivo Español de Arqueología*, XVI. CSIC. Madrid. pp. 157-164.
- TARACENA AGUIRRE, B. (1946): "Sobre las supuestas bocinas de barro ibéricas y celtíberas", en *Archivo Español de Arqueología*, LXIII. CSIC. Madrid. pp. 161-163.
- TARACENA AGUIRRE, B. (1954): "Los pueblos celtibéricos", en R. Menéndez Pidal, (dir.): *Historia de España*, 1, 3. Espasa-Calpe. Madrid, pp. 195-299.
- TAVÁREZ, D.E. y SMITH, K. (2001): "La Etnohistoria en América: crónica de una disciplina bastarda", en *Desacatos*, 7. CIESAS. Oaxaca. pp. 11-20.



- TEJA CASUSO, R. (2002) (coord.): *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*. Fundación Sta. M<sup>a</sup> La Real. Aguilar de Campoo.
- TEJADA PONCE, J.J. (2008): *La dulzaina en Albacete. Las músicas del Tío de la Pita*. Zahora, 48. Diputación de Albacete. Albacete.
- TEJADA VIZUETE, F. (1987): "Danzas paralitúrgicas en la Baja Extremadura. Notas históricas", en AA.VV.: *Actas de las I Jornadas de investigación de Danzas Guerreras, Agrarias de Fertilidad, de Paloteo y similares*. Ayuntamiento de Fregenal de la Sierra. Fregenal de la Sierra. pp. 57-70.
- TEJEDOR RODRÍGUEZ, C. (2008): "El monumento en el tiempo: planteamiento teórico y metodológico para el análisis de las reutilizaciones megalíticas", en OrJIA (coords.): *Actas de las I Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica: Dialogando con la cultura material*. Vol. 2. OrJIA. Madrid. pp. 441-448.
- TENREIRO BERMÚDEZ, M. (2002): "Os Mouros. Notas sobre a permanencia do mito no folclore", en *Anuario Brigantino*, 25. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 39-62.
- TENREIRO BERMÚDEZ, M. (2004): "Qué son os mouros? A nosa mitoloxía popular e as súas orices atlánticas", en A. Pena Graña: *Unha parroquia con celtas reminiscencias na Terra de Trasancos "Sancta María Maior" de O val, Narón*. Fundación Terra de Trasancos. Narón. pp. 49-71.
- TENREIRO BERMÚDEZ, M. (2005): "Arrojar la lanza: un ritual jurídico en una crónica castellana del s. XV y sus paralelos", en *Anuario Brigantino*, 28. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 65-76.
- TENREIRO BERMÚDEZ, M. (2007a): "Tácito Germania 13.1. Armas, jóvenes y ritos de paso. Valores simbólicos de la guerra en un ritual germano", en F. Echeverría, Y. Montes y A. Rodríguez (eds.): *Actas del VI Encuentro de Jóvenes Investigadores*. Universidad Complutense. Madrid. pp. 121-134.
- TENREIRO BERMÚDEZ, M. (2007b): "La lanza en la tierra: rituales jurídicos de toma de posesión de la Antigüedad a la Edad Media", en R. Sainero (coord.): *Pasado y Presente de los Estudios Celtas*. Fundación Ortegalia-Instituto de Estudios Celtas. La Coruña. pp. 365-387.
- TENREIRO BERMÚDEZ, M. (2007c): "Sobre ciertos sacrificios fundacionales y de delimitación y sus paralelos históricos y etnográficos", en *Anuario Brigantino*, 30. Concejo de Betanzos. Betanzos. pp. 179-192.
- TENREIRO BERMÚDEZ, M. (2007d): "A lenda melusínica no folclore galego: Apuntamentos sobre o culto e o popular", en P. Romero y M.R. García (eds.): *De Culturas, lenguas y tradiciones. II Simposio de Estudio Humanísticos*. Universidad de La Coruña. La Coruña. pp. 263-279.
- TENREIRO BERMÚDEZ, M. (2009): "Pasados bárbaros, presentes romanos: sincretismo e identidad religiosa", en *Espacio, Tiempo y Forma*, 22. Serie II, Historia Antigua. UNED. Madrid. pp. 261-274.
- TERRÓN ALBARRÁN, M. (1987): "De la Extremadura agreste. Notas para la evolución histórica de la fauna de caza mayor", en *La caza en Extremadura*. I Congreso Internacional de la Caza en Extremadura. Diputación de Cáceres. Cáceres. pp. 39-69.
- TESTER, S.J. (1987): *A History of Western Astrology*. Boydell Press. Woodbridge.
- TESTÓN TURIÉL, J.A. (2002): "Los orígenes del cristianismo hispánico", en L. Hernández, L. Sagredo y J.M. Solana (eds.): *La Península Ibérica hace 2000 años*. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 637-642.
- TIBON, O. (1981): *El ombligo como Centro cósmico. Una contribución a la historia de las religiones*. Fondo de Cultura Económica. México.
- THAPAR, R. (1981): "Death and the Hero", en S.C. Humphreys y H. King (eds.): *Mortality and immortality: the anthropology and archaeology of death. Proceedings of a meeting of the Research Seminar in Archaeology and Related Subjects*. University of London, 1980. Academic Press. London. pp. 293-315.
- THEIS, C. (1953): "Over Jesús-eik", en *Eigen Schoon en de Brabander*, XXXVI. Koninklijk Historisch Genootschap van Vlaams-Brabant. Bruselas. p. 275.
- THOM, A. (1978): *Megaliths Remains in Britain and Brittany*. Oxford University Press. Oxford.
- THOM, A. y THOM, A.S. (1971): "The astronomical significance of the large Carnac menhirs", en *Journal for the History of Astronomy*, 2(3). Churchill College de Cambridge. Cambridge. pp. 147-160.
- THOMPSON, E.P. (1977): *La formación histórica de la clase obrera: Inglaterra 1780-1832*. Laia. Barcelona.
- THOMPSON, E.P. (1981): *Miseria de la teoría*. Crítica. Barcelona.
- TIMÓN TIEMBLO, M.P. (1981): "Los caberos en la sierra de Gredos", en *Narria*, 23-24. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 7-13.
- TOKDEMIR, H. (1993): *Artvin yöresi folkloru*. Hayrettin Tokdemir. Ankara.
- TOMÉ MARTÍN, P. (1995): "El concejo como instrumento de adaptación al medio", en *Revista de Folklore*, 172. Caja España. Valladolid. pp. 114-120.
- TOMÉ MARTÍN, P. (1996): *Antropología ecológica. Influencias, aportaciones e insuficiencias*. Diputación de Ávila-Institución Gran Duque de Alba. Ávila.
- TORELLI, M. (1966): "Un 'templum augurale' d'età repubblicana a Bantia", en *Atti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, serie VIII, 21. R. Accademia dei Lincei. Roma. pp. 1-21.
- TORELLI, M. (1974-1975) "Tre studi di storia etrusca", en *Dialoghi di Archeologia*, VIII. Il Saggiatore II di Alberto Mondadori Editore. Milano. pp. 3-85.
- TORIJANO MORALES, P.A. (2000): "El estudio de la magia en la Antigüedad Tardía: algunas consideraciones prácticas", en *Gerión*, 18. Universidad Complutense. Madrid. pp. 535-547.
- TORRE MARTÍN-ROMO, R. DE LA (1985a): "Tradición de algunos juegos de fichas en los signos lapidarios I", en *Revista de Folklore*, 49. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 3-9.
- TORRE MARTÍN-ROMO, R. DE LA (1985b): "Tradición de algunos juegos de fichas en los signos lapidarios II", en *Revista de Folklore*, 57. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 96-104.
- TORRE OCHOA, J.M. (1991): "La recogida de la sal en salinas de Añana", en *Narria*, 53-54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 23-29.
- TORRE YUBERO, A. DE LA (1992): "El Carnaval de Buño, centro alfarero", en *Narria*, 59-60. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid. pp. 33-37.
- TORRENT RUIZ, A.J. (1991): *Manual de Derecho Privado Romano*. Mira Eds. Zaragoza.
- TORRES BALBÁS, L. [1946](1988): "La vivienda popular en España", en F. Carreras (dir.): *Folklore y costumbres de España*. Vol. III. Rep. Facsimil. Eds. Merino. Madrid. pp. 139-502.
- TORRES BALBÁS, L. (1959): "La Vía Augusta y el Arrecife musulmán", en *Al-Andalus*, XXIV (2). CSIC. Granada. pp.

- 441-448.
- TORRES GONZÁLEZ, B. (coord.) (1992): *Surcos*. Museo Nacional del Pueblo Español. Ministerio de Cultura. Madrid.
- TORRES JIMÉNEZ, R. (2002): *Formas de organización y práctica religiosa en Castilla La Nueva. Siglos XIII-XXI*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense. Madrid. Inédita.
- TORRES MARTÍNEZ, J.F. (2003): *La economía de los celtas de la Hispania atlántica I. Agricultura, ganadería y recursos naturales*. Toxosoutos. Noia.
- TORRES MARTÍNEZ, J.F. (2005): *La economía de los celtas de la Hispania atlántica II. Economía, territorio y sociedad*. Toxosoutos. Noia.
- TORRES MARTÍNEZ, J.F. (2008): *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica en la Edad del Hierro. Medioambiente, economía, territorio y sociedad*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense. Madrid. Inédita.
- TORRES MARTÍNEZ, J.F. (2010): “Arqueología de la religión protohistórica de los pueblos del norte: el caso cántabro”, en M.L. Serna, A. Martínez y V. Fernández (coords.): *Castros y castra en Cantabria. Fortificaciones desde los orígenes de la Edad del Hierro a las guerras con Roma*. Acanto. Santander. pp. 694-749.
- TORRES MARTÍNEZ, J.F. (2011): *El Cantábrico en la Edad del Hierro*. Real Academia de la Historia. Madrid.
- TORRES MARTÍNEZ, J.F. y MEJUTO GONZÁLEZ, J. (2010): “El ‘calendario celta’ como fuente para el estudio de la cultura céltica. Arqueoastronomía y etnohistoria”, en F. Burillo (ed.): *VI Simposio sobre Celtiberos: Ritos y Mitos*. Fundación Segeda. Centro de Estudios Celtibéricos. Daroca. pp. 541-551.
- TORRES MARTÍNEZ, J.F. y SAGARDOY FIDALGO, T. (2006): “La Etnoarqueología en el norte de la Península Ibérica y el estudio de las sociedades protohistóricas”, en I. Briz (coord.): *Etnoarqueología de la Prehistoria: más allá de la analogía*. CSIC. Madrid. pp. 95-108.
- TORRES ORTIZ, M. (2002): *Tartessos*. Real Academia de la Historia. Madrid.
- TORRES RODRÍGUEZ, C. (1956): “Las supersticiones en Hidacio”, en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 11. Instituto Padre Sarmiento-CSIC. Santiago de Compostela. pp. 181-203.
- TORRES RODRÍGUEZ, J. de y PENEDO COBO, E. (1998): “El lugar de cada uno: la necrópolis de Arroyo Culebro (Leganés) y la organización social de la EHI en Carpetania”, en OrJIA (coords.): *Actas de las I Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica: dialogando con la cultura material (JIA 2008)*. Vol. II. Ede. Cersa. Madrid. pp. 365-372.
- TOVAR LLORENTE, A. (1973): “Las inscripciones de Botorrita y de Peñalba de Villastar y los límites orientales de los celtiberos”, en *Hispania Antiqua*, III. Colegio Universitario de Álava. Vitoria. pp. 367-405.
- TRASPEDRA, F. (2002): “El árbol y el bosque: significados y símbolos dentro del mundo indoeuropeo”, en <http://es.geocities.com/terraepovo2004/galicia/textos/arbol.htm> (acceso 21-II-2008).
- TREGGIARI, S. (2002): “Adoption et Fosterage”, en *Classical Review*, 2. Classical Association. Cambridge. pp. 327-328.
- TREGUER, M. (1997): “Une autre Histoire”, en D. Laurent y M. Treguer: *La nuit celtique*. Terre de Brume Editions. Presses Universitaires de Rennes. Rennes. pp. 9-50.
- TRENCHARD, P. (2009): *Gengulphus*: [www.gengulphus.org/index.php/home](http://www.gengulphus.org/index.php/home) (acceso 7-IX-2011).
- UNTERMANN, J. (1983): “Die althispanischen Sprachen”, en H. Temporini y W. Haase (eds.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* [=ANRW], II (29.2). Walter de Gruyter. Berlin-Nueva York. pp. 791-818.
- UNTERMANN, J. (1992): “Los etnónimos de la Hispania antigua y las lenguas prerromanas de la Península Ibérica”, en M. Almagro-Gorbea y G. Ruiz Zapatero (eds.): *Paleoetnología de la Península Ibérica*. Complutum, 2-3. Universidad Complutense. Madrid. pp. 19-33.
- URBELTZ, J.A. (1994): *Bailar el caos. La danza de la osa y el soldado cojo*. Pamiela-Ikerflok. Pamplona.
- URBINA, D., MORÍN, J., ESCOLÀ, M., AGUSTÍ, E. y YRAVEDRA, J. (2005a): “La vida cotidiana”, en S. Quero et alii (coords.): *El cerro de la Gavia: el Madrid que encontraron los romanos*. Comunidad de Madrid, Museo Arqueológico Regional y Museo de San Isidro. Madrid. pp. 147-176.
- URBINA, D., MORÍN, J., ESCOLÀ, M., AGUSTÍ, E., LÓPEZ, G., VILLAVERDE, R. y MORENO, M. (2005b): “Las actividades artesanales”, en S. Quero et alii (coords.): *El cerro de la Gavia: el Madrid que encontraron los romanos*. Comunidad de Madrid, Museo Arqueológico Regional y Museo de San Isidro. Madrid. pp. 177-211.
- URÍARÍU, J. (1925a): “Sobre el origen de Los Sidros, Zamarrones, etc.”, en *Boletín del Centro de Estudios Asturianos*, 5. Centro de Estudios Asturianos. Oviedo. pp. 64-80.
- URIBE AGUDO, P. (2009): “Los fenómenos de imitación en las viviendas urbanas romanas en el Nordeste de la Península Ibérica”, en *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 22. UNED. Madrid. pp. 71-81.
- VADÉ, Y. [1974](1992): “Le système des Mediolanum en Gaule”, en *Mythologie Française*, 163. Société de Mythologie Française. Paris. pp. 17-30.
- VADILLO ROMERO, E. (2007): “Los concilios de Toledo”, en AA.VV.: *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo. pp. 215-230.
- VAILLAT, C. [1932](1982): *Le culte des sources dans la Gaule antique*. E. Leroux. Paris.
- VALDÉS GARCÍA, L. (2005): “El santuario protohistórico de Gastiburu (siglos IV al I a.C.) y el calendario estacional (Arratzu, Bizkaia)”, en *Munibe*, 57. Sociedad de Ciencias Aranzadi. San Sebastián. pp. 333-343.
- VALDÉS GARCÍA, L. (2009): *Gastiburu: El santuario vasco de la Edad del Hierro*. 2 vols. Real Academia de la Historia. Madrid.
- VALDÉS GARCÍA, L. y PUJANA ZALDEGI, I. (2002): “El santuario protohistórico de Gastiburu y el calendario estacional (siglos IV al I a.C.)”, en *Bolskan*, 19. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Huesca. pp. 249-254.
- VALDIVIELSO ARCE, J. L. (1992a): “Las Marzas según se cantaban en el pueblo de Bezana (Burgos)”, en *Revista de Folklore*, 137. Caja España. Valladolid. pp. 169-173.
- VALDIVIELSO ARCE, J.L. (1992b): “La tradicional Romería de ‘La Tabera’ en el santuario de Santa Casilda en la provincia de Burgos”, en *Revista de Folklore*, 141. Caja España. Valladolid. pp. 79-86.
- VALDIVIELSO ARCE, J.L. (1993): “Costumbres en torno a la fiesta de San Antón (17 de enero) en la provincia de Burgos”, en *Revista de Folklore*, 152. Caja España. Valladolid. pp. 59-65.
- VALDIVIELSO ARCE, J.L. (2002): “Árboles míticos en la provincia de Burgos”, en *Revista de Folklore*, 253. Caja España. Valladolid. pp. 5-9.
- VALDIVIELSO ARCE, J.L. (2005): “Dos costumbres muy antiguas: el relinchido y la covada”, en *Revista de Folklore*, 293. Caja España. Valladolid. pp. 162-166.
- VARELA GIL, C. (2007): *El estatuto jurídico del empleado*

- público en Derecho Romano*. Dykinson. Madrid.
- VANDKILDE, H. (2007): "Culture & Change: interpretative framework", en *Id.: Culture and Change in Central European Prehistory 6th to 1st millennium BC*. Aarhus University Press. Aarhus. pp. 11-24.
- VALLE MURGA, M.T. DEL (1988): *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio*. Anthropos. Barcelona.
- VARGAS CALDERÓN, J. (2008): "La Vía de la Plata en Santiago de Bercáiz (Cáceres)", en P.J. Sanabria Marcos (ed.): *Arqueología urbana en Cáceres. Investigaciones e intervenciones recientes en la ciudad de Cáceres y su entorno*. Memorias, 7. Museo de Cáceres. Cáceres. pp. 257-262.
- VARGAS GIRALDO, J. de D., APARICIO TOVAR, M.A. y ATKINSON, A. (2006): "Las nuevas tecnologías y la montanera del cerdo Ibérico", en *MG Mundo ganadero*, 186. Edagricole España. Madrid. pp. 42-48.
- VAZ DA SILVA, F. (2003): "Iberian Seventh-Born Children, Werewolves, and the Dragon Slayer: A Case Study in the Comparative Interpretation of Symbolic Praxis and Fairytales", en *Folklore*, 114. The Folklore Society. Londres. pp. 335-353.
- VÁZQUEZ HOYS, A.M. (1991): "La miel, alimento de la eternidad", en J.M. Blázquez y S. Montero (coords.): *Alimenta. Estudios en homenaje al Dr. Michel Ponsich*. Gerión, Anejos III. Universidad Complutense. Madrid. pp. 61-93.
- VÁZQUEZ OBRADOR, J. (1997): "Toponimia de Ballabriga y Raluy (Huesca) atestiguada en documentos de los siglos X-XIII", en *Alazet*, 9. Instituto de Estudios Altoaragoneses. Huesca. pp. 175-198.
- VÁZQUEZ VARELA, J.M. (1995): "Etnoarqueología de la extracción del oro de los ríos en el Noroeste de la Península Ibérica", en *Trabajos de Prehistoria*, 52(2). CSIC. Madrid. pp. 157-161.
- VÁZQUEZ VARELA, J.M. (2006): "La domesticación desde una perspectiva etnoarqueológica: los caballos de monte de Galicia, Noroeste de la Península Ibérica", en *Gallaecia*, 25. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela. pp. 445-452.
- VÁZQUEZ VARELA, J.M. y GARCÍA QUINTELA, M.V. (1998): *A vida cotiá na Galicia castrexa*. Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela.
- VÁZQUEZ VARELA, J.M., REY SALGADO, J. y CAMINO, M. (1993): "La pesca en el mundo castreño y romano de Galicia", en F. Acuña *et alii* (coords.): *Galicia: da romanidade á xermanización. Problemas históricos e culturais*. Museo del Pueblo Gallego-Instituto de Estudios Gallego Padre Sarmiento-Universidad de Santiago de Compostela. pp. 91-100.
- VÁZQUEZ VARELA, J.M., URGORRI, V. y TRONCOSO, J.S. (1993): "El marisqueo en la cultura castreña de Galicia", en F. Acuña *et alii* (coords.): *Galicia: da romanidade á xermanización. Problemas históricos e culturais*. Museo del Pueblo Gallego-Instituto de Estudios Gallego Padre Sarmiento-Universidad de Santiago de Compostela. pp. 101-112.
- VEGA, P.A.C. (1957): [calendario mozárabe] *España Sagrada. Vol. LVI: De la Santa Iglesia apostólica de Eliberri (Granada)*. Imprenta y Editorial Maestre. Madrid.
- VEGA GARCÍA, J. DE LA (2002): *La Cofradía de la Santísima Trinidad y La Caballada de Atienza (Guadalajara)*. Diputación de Guadalajara. Guadalajara.
- VEGA, G., CERDEÑO, M.L., CÓRDOBA DE OYA, B. (1998): "El origen de los mastines ibéricos. La trashumancia entre los pueblos prerromanos de la Meseta", en *Complutum*, 9. Universidad Complutense. Madrid. pp. 117-135.
- VEIGA DE OLIVEIRA, E. (1984): *Festividades cíclicas em Portugal*. Publicações Dom Quixote. Lisboa.
- VEIGA DE OLIVEIRA, E., GALHANO, F. y PEREIRA, B. (1969): *Construções primitivas em Portugal*. Instituto de Alta Cultura. Lisboa.
- VELA COSSIO, F. (2002): *Espacio doméstico y arquitectura del territorio en la Prehistoria peninsular: tipología y razón constructiva en la arquitectura celtibérica*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense. Madrid.
- VELASCO, J., SANZ MÍNGUEZ, C. y CENTENO, I. (2003): "La necrópolis tardoantigua e hispano visigoda de las Quintanas", en C. Sanz y J. Velasco: *Pintia, un Oppidum en los confines orientales de la región bachea*. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 221-247.
- VELASCO LÓPEZ, M.H. (1998): "Diodoro V 28.5-6 y la creencia del alma entre los celtas", en F. Rodríguez Adrados y A. Martínez (coord.): *IX Congreso Español de Estudios Clásicos*. Vol. 6, Historia y arqueología. Ediciones Clásicas-Sociedad Española de Estudios Clásicos. Madrid. pp. 249-254.
- VELASCO LÓPEZ, M.H. (1999): "Loegaire y los muertos armados", en A. Alonso (coord.): *Homenaje al profesor Montenegro: estudios de historia antigua*. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 773-790.
- VELASCO LÓPEZ, M<sup>a</sup>.H. (2001): *El paisaje del Más Allá. El tema del prado verde en la escatología indoeuropea*. Universidad de Valladolid. Valladolid.
- VELASCO LÓPEZ, M<sup>a</sup>.H. (2002a): "Observaciones metodológicas sobre el estudio de la teonimia", en L. Hernández, L. Sagredo y J.M. Solana (eds.): *La Península Ibérica hace 2000 años*. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 644-652.
- VELASCO LÓPEZ, M<sup>a</sup>.H. (2002b): "Los lamentos en Grecia e Irlanda", en J.F. González Castro y J.L. Vidal. (coords.): *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*. Vol. 3. Ediciones Clásicas-Sociedad Española de Estudios Clásicos. Madrid. pp. 797-809.
- VELASCO LÓPEZ, M.H. (2004): "Andanzas y travesías al más allá en las tradiciones indoeuropeas" en F.M. Mariño y M.O. Oliva (coords.): *El viaje en la literatura occidental*. Universidad de Valladolid. Valladolid. pp. 9-34.
- VELÁZQUEZ SORIANO, I. (2006): "Reflexiones en torno a la formación de un Corpvs Regylarvm de época visigoda", en M.E. Conde, R. González y A. Egea (coords.): *Espacio y tiempo en la percepción de la antigüedad tardía: homenaje al profesor Antonino González Blanco, "In maturitate aetatis ad prudentiam"*. Universidad de Murcia. Murcia. pp. 531-568.
- VÉLEZ RIVAS, J. *et alii* (2003): "Intervención arqueológica en el yacimiento de San Miguel (Valdepeñas)", en *Cuadernos de Estudios Manchegos*, 25-26. Instituto de Estudios Manchegos. Ciudad Real. pp. 81-171.
- VENDREIS, C. (1999): "Le Carnyx et la Lyre: archéologie musicale de la Gaule celtique et romaine", en A. Muller (comp.): *Instruments, musiques et musiciens de l'antiquité classique*. Université Charles de Gaulle Lille 3. Lille. pp. 93-105.
- VERGARA Y MARTÍN, G.M. (1909): *Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de Segovia*. Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid.
- VEYNE, P. (1987): "El Imperio Romano", en Ph. Ariès y G. Duby (dirs.): *Historia de la vida privada. Vol. I: Del Imperio romano al año mil*. Taurus Eds. Madrid. pp. 23-227.



- VIDAL-ABARCA, J. (ed.) (2003): *Historia y Heráldica de los pueblos de Álava*. Diputación Foral de Álava. Vitoria.
- VIGIL, F. (1925): "Sobre el origen de Los Sidros o Guirrios", en *Boletín del Centro de Estudios Asturianos*, 6. Centro de Estudios Asturianos. Oviedo. pp. 55-59.
- VILAÇA, R. (2006): "Artefactos de ferro em contextos do Bronze Final do território português: Novos contributos e reavaliação dos dados", en *Complutum*, 17. Universidad Complutense. Madrid. pp. 87-101.
- VILLA VALDÉS, A. (2007): "Intervención sobre los edificios termales en el castro de Penda (Boal): reexcavación, lectura y consolidación con *addenda* judicial", en J. Camino (coord.): *Excavaciones Arqueológicas en Asturias. 1999-2002*. Principado de Asturias. Oviedo. pp. 283-294.
- VILLA VALDÉS, A. y CABO PÉREZ, L. (2003): "Depósito funerario y recinto fortificado de la Edad del Bronce en el castro de Chao Sanmartín: argumentos para su datación", en *Trabajos de Prehistoria*, 60(2). CSIC. Madrid. pp. 143-151.
- VILLAR ESPARZA, C. (1993): "Hasta San Antón, Pascuas son...", en *Canfali, Extra Navidad* (24-XII-1993). Servicios Editoriales e Informativos de Castilla-La Mancha. Valdepeñas. S.p.
- VILLAR ESPARZA, C. (1996): "Notas de mitología popular manchega", en *Revista de Folklore*, 188. Caja España. Valladolid. pp. 69-72.
- VILLAR ESPARZA, C. (2003): "Creencias y costumbres populares (Campo de Montiel)", en *Revista de Folklore*, 274. Caja España. Valladolid. pp. 136-144.
- VILLAR ESPARZA, C. (2007a): "Jornaleros asusta niños", en *Balcón de Infantes*, 182. Grupo de Prensa 'Balcón de Infantes'. Villanueva de los Infantes. p. 22.
- VILLAR ESPARZA, C. (2007b): "¡Fabulario! El Arca de Noé", en *Balcón de Infantes*, 179. Grupo de Prensa 'Balcón de Infantes'. Villanueva de los Infantes. p. 23.
- VILLAR HERRERO, S. (1987): "El tejat de Pobladora de Sotiedra", en *Revista de Folklore*, 77. Caja de Ahorros Popular. Valladolid. pp. 154-162.
- VILLAR LIÉBANA, F. (2000): *Indoeuropeos y no indoeuropeos en la Hispania prerromana: las poblaciones y las lenguas prerromanas de Andalucía, Cataluña y Aragón según la información que nos proporciona la toponimia*. Universidad de Salamanca. Salamanca.
- VILLAR LIÉBANA, F. y PEDRERO, R. (2001): "La nueva inscripción lusitana: Arroyo de la Luz III", en F. Villar y M.P. Fernández Álvarez (coords.): *Religión, Lengua y Cultura Prerromanas de Hispania*. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 663-698.
- VILLARONGA, L. (1994): *Corpus Nummum Hispaniae Ante Augusti Ante Augusti*. José A. Herrero. Madrid.
- VIÑAS Y MEY, C. y PAZ, R. (1971): *Relaciones histórico-geográfico-estadísticas de los pueblos de España hechas por iniciativa de Felipe II. Ciudad Real*. Instituto Balmes e Instituto de Geografía 'Juan Sebastián Elcano'. Madrid.
- VIOLANT Y SIMORRA, R. [1949](1997): *El Pirineo español: vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*. Ed. Facsimil. Alta Fulla. Barcelona.
- VIOLANT Y SIMORRA, R. (1953): "Un arado y otros aperos ibéricos hallados en Valencia y su supervivencia en la cultura popular española", en *Zephyrus*, IV. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 119-130.
- VITRAY-MEYEROVITCH, E. DE (1982): *Mystique et poésie en Islam: Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des derviches tourneurs*. Desclée de Brouwer. París.
- VIVES, J. (1941): "Santoral visigótico en calendarios e inscripciones", en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 14. Biblioteca Balmes. Barcelona. pp. 31-58.
- VIVES, J. (1963): *Concilios visigóticos e Hispano-romanos*. CSIC. Barcelona.
- VOGEL, C. (1965): *Introduction aux sources de l'Histoire du culte Chrétien au Moyen Âge*. Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto.
- VOISIN, J.-L. (1984): "Les romains, chasseurs de têtes", en AA.VV.: *Du chatiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. École française de Rome. París. pp. 241-293.
- VOLPE, G. [1996](2001): *Contadini e mercanti nel Apulia tardoantica*. Edipuglia. Bari.
- VON SYDOW, C.W. (1934): "The Manhardtian Theories about the Last Sheaf and the Fertility Demons from a Modern Critical Point of View", en *Folklore*, 45. The Folklore Society. Londres. pp. 219-309.
- WALLACE, A.F.C. (1966): *Religion: An Anthropological View*. Random House. Nueva York.
- WALLIS, R.J. y BLAIN, J. (2003): "Sites, Sacradness, and Stories: Interactions of Archaeology and Contemporany Paganism", en *Folklore*, 114. The Folklore Society. Londres. pp. 307-321.
- WALTER, Ph. (1997): *Le mythe de la chasse sauvage dans l'Europe Médiévale*. H. Champion. París.
- WALTERS, D.B. (1980): "The European Legal Context of the Welsh Law of Matrimonial Property", en D. Jenkins y M.E. Owen (eds.): *The Welsh law of Women*. University of Wales Press. Cardiff. pp. 115-131.
- WARDMAN, A. (1986): "Pagan Priesthoods in the Later Empire", en M. Henig y A. King (eds.): *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*. Oxford University. Oxford. pp. 257-262.
- WARNER, R. (1988): "The archaeology of early historic Irish kingship", en S.T. Driscoll y M.R. Níeke (eds.): *Power and Politics in Early Medieval Britain and Ireland*. Edinburgh University Press. Edinburgo. pp. 47-68.
- WATERBOLK, H.T. (1964): "The Bronze Age settlement of Elp", en *Helinium*, 4. Universa. Wetteren. pp. 97-131.
- WATTENBERG SAMPERE, F. (1963): *Museo Nacional de Escultura: Guía breve*. Museo Nacional de Escultura. Valladolid.
- WEBB, E.J. (1982): *Los nombres de las estrellas*. Fondo de Cultura Económica. México D.F.
- WEBSTER, J. (1995): "Sanctuaries and sacre places", en M.J. Aldhouse-Green (ed.): *The Celtic World*. Routledge. Londres. pp. 445-464.
- WEBSTER, J. y COOPER, N. (eds.) (1996): *Roman Imperialism: Post-Colonial Perspectives*. Universiad de Leicester Leicester.
- WEICH SHAHAK, S. (1993): "Ilación enumerativa en el repertorio poetico-musical sefardi", en *Revista de Folklore*, 145. Caja España. Valladolid. pp. 17-25.
- WELANDER, R., BREEZE, D.J. y CLANCY, T.O. (2003): *The Stone of Destiny. Artefact and Icon*. Society of antiquaries of Scotland. Edimburgo.
- WELLS, P.S. (1995): "Trade and exchange", en M.J. Aldhouse-Green (ed.): *The Celtic World*. Routledge. Londres. pp. 230-243.
- WEST, M.L. (1997): *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Clarendon Press. Nueva York.
- WESTERMAN, F. (2008): *Ararat: tras el arca de Noé, un viaje entre el mito y la ciencia*. Ed. de G. de Sterck. Siruela. Madrid.

- WHATMOUGH, J. (1931): "The Calendar in Ancient Italy outside Rome", en *Harvard Studies in Classical Philology*, 42. Harvard University. Harvard. pp. 157-179.
- WHITSON, J.A. y GALINSKY, A.D. (2008): "Lacking Control Increases Illusory Pattern Perception", en *Science*, 322. American Association for the Advancement of Science. Washington. pp. 115-117.
- WILEMAN, J. (2005): *Hide and seek: the Archaeology of Childhood*. Tempus. Stroud.
- WILLE, G. (1967): *Musica Romana*. John Benjamins Publishing Company. Amsterdam.
- WILLIS, R. (ed.) (2007): *Mitología del mundo*. Taschen GmbH. Colonia.
- WITCZAK, K.T. (2004): "Sarna y Caspa. Reflexiones sobre la génesis de dos palabras iberorromances que designan enfermedades cutáneas", en F. Villar (ed.): *Palaeohispanica*, 4. Institución Fernando 'el Católico'. Zaragoza. pp. 225-231.
- WOLF, E.R. (1955): "Types of Latin American Peasantry: A preliminary discussion", en *American Anthropologist*, 57. American Anthropological Association. Arlington. pp. 452-471.
- WOLF, E.R. (1981): "Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central", en J. Llobera (ed.): *Antropología económica. Estudios etnográficos*. Anagrama. Barcelona. pp. 81-100.
- WOOLF, G. (1998): *Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul*. Cambridge University Press. Cambridge.
- WRIGHT, P.G. (1996): "Dibujando cosmologías. Una travesía visual por el orden toba del conocimiento", en I. Geist (comp.): *Procesos de escenificación y contextos rituales*. Universidad Iberoamericana-Plaza y Valdés eds. México D.F. pp. 111-162.
- X (2008): "Tot despre simboluri", en *Rezonanțe Imposibile*: [http://1.bp.blogspot.com/\\_yFYNY6YKz0/SVePMFGzxII/AAAAAAAAA3E/Vrzy23jjYv4/s400/iasi+3.jpg](http://1.bp.blogspot.com/_yFYNY6YKz0/SVePMFGzxII/AAAAAAAAA3E/Vrzy23jjYv4/s400/iasi+3.jpg) (acceso 23-V-2012).
- XELLA, P. (2006): "Laicos y católicos en la escuela de Rafæale Pettazzoni", en M.C. Marín y J. San Bernardo (eds.): *Teoría de la Historia de las Religiones: las escuelas recientes*. Universidad de Sevilla. Sevilla. pp. 123-146.
- XYGALATAS, D. (2011): "Ethnography, Historiography, and the Making of History in the Tradition of the Anastenaria", en *History and Anthropology*, 22 (1). Routledge. Londres. pp. 57-74.
- YAÑEZ, G.I., LOPEZ, M.A., RIPOLL, G., SERRANO, E. y CONSUEGRA, S. (1994): "Excavaciones en el conjunto funerario de época hispano-visigoda de la Cabeza (La Cabrera, Madrid)", en *Pyrenae*, 25. Universidad de Barcelona. Barcelona. pp. 259-287.
- YOUNG, B. (1977): "Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens", en *Archéologie médiévale*, VII. Centre de recherches archéologiques médiévales. Caen. pp. 5-81.
- YRAVEDRA SAINZ DE LOS TERREROS, J. (2007): "Macromamíferos del yacimiento de la primera Edad del Hierro de Las Camas (Villaverde, Madrid)", en J. Morín (coord.): *Primer Simposio AUDEMA. Primer Simposio de la Investigación y Difusión Arqueopaleontológica en el Marco de la Iniciativa Privada*. Audema. Madrid. pp. 413-428.
- ZAMORA LUCAS, F. (1984): *Leyendas de Soria*. Las Heras. Soria.
- ZAMORA MORENO, C. (2003): *Historia de Chiclana de Segura*. Ed. de autor. Barcelona.
- ZARAGOZA RUBIRA, J.R. (1962): "Aspectos médicos de la España primitiva en la 'Historia Natural' de Plinio", en *Medicina Española*, 284. Facta. Valencia. pp. 415-423.
- ZARAGOZA RUBIRA, J.R. (1964): "Aspectos médicos de la España primitiva en la 'Geografía de Estrabón'", en *Asclepio*, XVI. CSIC. Madrid. pp. 205-213.
- ZARAGOZA RUBIRA, J.R. (1965): "La Medicina en la España Antigua", en *Cuadernos de la Historia de la Medicina*, IV. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 131-189.
- ZARAGOZA RUBIRA, J.R. (1966): "La medicina de la España Celta", en *Medicina Española*, 328. Facta. Valencia. pp. 48-64.
- ZARAGOZA RUBIRA, J.R. (1967): "La medicina de la conquista Romana", en *Medicina Española*, 345. Facta. Valencia. pp. 374-395.
- ZARAGOZA RUBIRA, J.R. (1972): "La Medicina de la España Prehistórica", en *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, XI. Universidad de Salamanca. Salamanca. pp. 345-357.
- ZECCHINI, G. (1984): *I druidi e l'opposizione dei celti a Roma*. Jacabook. Milán.
- ZONABEND, F. (1981): "Le très proche et le pas trop loin. Réflexions sur l'organisation du champ matrimonial des sociétés à structures de parenté complexes", en *Ethnologie française*, XI (4). Musée National des Arts et Traditions Populaires. París. pp. 311-317.
- ZOZAYA STABEL-HANSEN, J. (2007): "La transición del mundo visigodo a la época islámica", en AA.VV.: *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*. Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Toledo. pp. 115-128.

